

**HIBAH BERTA'LIQ DAN PENGGUNAANNYA DALAM
TAKAFUL: KAJIAN DARI PERSPEKTIF FIQH**

MOHD KAMIL AHMAD

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

**HIBAH BERTA'LIQ DAN PENGGUNAANNYA DALAM
TAKAFUL: KAJIAN DARI PERSPEKTIF FIQH**

MOHD KAMIL AHMAD

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

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: _____ (No. K.P/Pasport: _____)

No. Pendaftaran/Matrik:

Nama Ijazah:

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

Bidang Penyelidikan:

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 tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh:

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh:

Nama:

Jawatan:

ABSTRAK

Fuqaha secara umumnya berselisih pendapat mengenai keharusan meletakkan *ta'liq* dan syarat di dalam hibah. Walaupun majoriti tidak membenarkannya, namun wujud pendapat yang mengharuskan. Berdasarkan pendapat yang membenarkan hibah *berta'liq*, kajian ini berusaha meneliti kesesuaian dan batasan penggunaan konsep ini di dalam takaful khususnya melibatkan permasalahan-permasalahan berkaitan pembahagian manfaat takaful kematian kepada penama tertentu mengikut pilihan peserta, perkongsian lebihan takaful antara operator dan peserta, dan kaedah pemberian ganjaran kepada ejen pemasaran takaful. Kajian ini bersifat kualitatif yang mengutamakan metode penyelidikan perpustakaan dan analisis dokumen. Sebagai tambahan, metode temubual juga digunakan sebagai pelengkap bagi membantu mendapatkan maklumat tambahan mengenai praktis sebenar dan amalan-amalan yang berlaku di dalam industri. Hasil kajian mendapati bahawa konsep hibah *berta'liq* ini boleh diadaptasi serta mampu membawa jalan penyelesaian bagi permasalahan-permasalahan yang ditampikan. Namun, penggunaan konsep ini hendaklah selari dengan beberapa garis panduan utama, iaitu: Pertama: *Ta'liq* yang diletakkan tidak mengubah akad hibah daripada *tabarru'* kepada *mu'āwadah* kerana jika berlaku demikian, keistimewaan akad hibah, iaitu tidak tertakluk kepada hukum riba dan tidak terjejas oleh unsur *gharar* serta *jahālah* tidak akan terpakai; dan kedua: *Ta'liq* yang diletakkan tidak mengubah akad hibah kepada suatu bentuk akad lain yang hampir menyerupainya, contohnya wasiat atau *ju'alah*, kerana apabila ini berlaku, ia bukan lagi hibah dan hendaklah tertakluk kepada hukum-hukum yang khusus bagi akad tersebut.

ABSTRACT

Islamic jurists in general are in dissension on the permissibility of stipulating conditions in *hibah*. Although the majority do not allow the condition, but still there is opinion that validates it. Basing on the opinion that allows conditions in *hibah*, this study seeks to explore the suitability and limitations in the implementation of conditional *hibah* in takaful, especially in issues regarding the distribution of takaful benefit to particular nominee as chosen by takaful participant, issues of surplus sharing between takaful operator and participant, and methods of remunerating takaful agents for their sales. This study is qualitative in nature and it depends heavily on library research and document analysis. As a complementary, interview method is also used in order to obtain additional information pertaining the actual practices in the takaful industry. The findings suggest that the conditional *hibah* is a feasible concept and it is adoptable as a viable solution for the mentioned takaful issues. However, the implementation of this concept needs to be in line with several important rules. First: Any condition stipulated in *hibah* does not change its nature from *tabarru'* to *mu'āwadah*; if this happens, the special characteristic of *hibah* in which it is not affected by elements of *riba*, *gharar*, and *jahālah*, will no longer exist. Second: The stipulated condition does not change *hibah* into a form of contract with nearly similar characteristics, for example: a will or a *ju'alah*, as it is no longer a *hibah* and therefore has to submit to rules of the new contract.

PENGHARGAAN

Dengan Nama Allah Yang Maha Pemurah Lagi Maha Mengasihani.

Segala puji dan syukur dipanjatkan ke hadrat Allah SWT kerana dengan limpah kurnia serta petunjuk darinya, tesis ini berjaya disiapkan kerana tanpa rahmatNya, tidak mungkin tugas ini dapat diselesaikan dengan jayanya. Seterusnya selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW pembimbing umat manusia.

Pertama sekali, sekalung penghargaan diucapkan kepada Profesor Dr. Joni Tamkin Borhan selaku penyelia yang telah banyak memberi tunjuk ajar serta nasihat sepanjang perjalanan penulis menyiapkan kajian ini. Tidak lupa juga penghargaan kepada para pensyarah dan warga kerja Jabatan Syariah dan Ekonomi, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya di atas segala bantuan sepanjang perjalanan penulis sebagai calon di jabatan tersebut.

Seterusnya, penghargaan turut dipanjangkan kepada Profesor Madya Dr. Azman Mohd Noor di atas sumbangan ideanya yang telah menjadi dasar kepada kajian ini. Ribuan terima kasih diucapkan.

Seterusnya semua yang terlibat terutamanya Dr. Mohd Fuad Md. Sawari, Dr. Luqman Bin Haji Abdullah, Dr. Mohamad Sabri Zakaria, Prof. Madya Dr. Abdul Bari Awang, serta saudara Abdul Hakim Johari, Mohd Hafizudin Radzuan, Nik Mansor Nik Mahmud, Muhd Faizal Muhd Arifin, dan puan Yusaini Yusof di atas kerjasama dan bantuan informasi yang telah diberikan bagi melengkapkan kajian yang dijalankan. Semoga Allah memberkati dan membalas jasa mereka.

Akhir sekali, penghargaan khusus ditujukan kepada isteri yang banyak membantu dan memberi dorongan, kedua ibu dan ayah, serta kedua mertua. Semoga Allah memberkati umur mereka.

Mohd Kamil Ahmad

9 Mei 2017.

KANDUNGAN

Abstrak	iii
Abstract	iv
Penghargaan	v
Kandungan	vi
Senarai Gambar Rajah	xi
Senarai Lampiran	xii
Panduan Transliterasi	xiii
BAB 1: PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Kajian	1
1.2 Permasalahan Kajian	8
1.3 Kepentingan Kajian	9
1.4 Persoalan Kajian	10
1.5 Objektif Kajian	11
1.6 Batasan Kajian	11
1.7 Metodologi Kajian	13
1.7.1 Metode Pengumpulan Data	13
1.7.2 Metode Penganalisan Data	15
1.8 Sorotan Kajian Lepas	16
1.9 Kerangka Kajian	27
BAB 2: PELETAKAN <i>TA'LIQ</i> DI DALAM AKAD MENURUT ILMU <i>FIQH</i>	29
2.1 Pendahuluan: Kedudukan <i>Ta'liq</i> dalam Perbahasan Akad	29
2.1.1 Akad	29
2.1.1.1 <i>Ta'liq</i>	35

2.1.1.2	<i>Idāfah</i>	38
2.1.1.3	<i>Shart</i> (Syarat)	40
2.2	Kebebasan Berakad dan Meletakkan Syarat pada Pandangan Syarak	42
2.2.1	Kedudukan Individu dalam Menentukan Natijah bagi Akad	42
2.2.2	Hukum Asal bagi Akad dan Syarat	46
2.2.2.1	Asal bagi Akad dan Syarat Adalah Larangan	48
2.2.2.2	Asal bagi Akad dan Syarat Adalah Harus.....	51
2.2.3	Analisis	60
2.3	Kepelbagaian Ijtihad Berkenaan Kebebasan Meletakkan Syarat	63
2.3.1	Mazhab Shāfi‘ī.....	65
2.3.2	Mazhab Ḥanafī.....	69
2.3.3	Mazhab Mālikī.....	76
2.3.4	Mazhab Ḥanbalī.....	81
2.3.5	Analisis	90
 BAB 3: HIBAH DI DALAM PERUNDANGAN ISLAM.....		97
3.1	Pendahuluan.....	97
3.2	Definisi Hibah.....	97
3.3	Rukun Hibah.....	99
3.4	Syarat-syarat Hibah	101
3.4.1	Syarat bagi Pemberi Hibah (<i>al-Wāhib</i>).....	102
3.4.2	Syarat bagi Penerima Hibah (<i>al-Mawhūb Lah</i>)	103
3.4.3	Syarat bagi Barang atau Harta yang Dhibahkan (<i>al-Mawhūb</i>).....	104
3.4.4	<i>Qabd</i> di dalam Akad Hibah	111
3.4.4.1	Syarat Sah <i>Qabd</i>	122
3.5	Hukum-hakam Berkaitan Hibah	127
3.5.1	Kesan bagi Akad Hibah	127

3.5.2	Keharusan Menarik Balik Hibah	128
3.5.2.1	Perkara-perkara yang Menghalang dari Penarik Balikan Hibah..	132
3.5.2.1.1	Mazhab Ḥanafī	132
3.5.2.1.2	Mazhab Mālikī	138
3.5.2.1.3	Mazhab Shāfi‘ī	140
3.5.2.1.4	Mazhab Ḥanbalī	141
3.5.3	‘Umrā dan Ruqbā.....	143
3.5.3.1	Hukum ‘Umrā dan Ruqbā.....	144
3.5.3.1.1	Mazhab Shāfi‘ī.....	144
3.5.3.1.2	Mazhab Ḥanbalī	151
3.5.3.1.3	Mazhab Mālikī	151
3.5.3.1.4	Mazhab Ḥanafī.....	154
3.5.3.2	Sifat Pemilikan yang Berlaku Melalui ‘Umrā dan Ruqbā	156
3.5.4	Hibah dengan Syarat Balasan (<i>Hibah al-Thawāb</i>)	158
3.5.5	Hibah Hutang.....	163
3.5.6	Hibah <i>al-Fuḍūlī</i>	166
3.6	Analisis: Ciri-Ciri dan Garis Panduan Hibah <i>Berta‘līq</i>	167
BAB 4: KONSEP DAN PELAKSANAAN SISTEM TAKAFUL ISLAM.....		170
4.1	Pendahuluan: Galakan Islam Terhadap Pengurusan Risiko	170
4.2	Takaful Sebagai Alternatif Kepada Insurans Konvensional.....	173
4.3	Konsep <i>al-Iltizām Bi al-Tabarru‘</i> Sebagai Asas kepada Akad Takaful Islam ...	176
4.4	Prinsip Pengasingan Dana dalam Takaful	187
4.5	Hubungan-hubungan Kontrak Dalam Takaful	189
4.5.1	Hubungan Antara Peserta dan Dana Takaful	190
4.5.2.	Hubungan Antara Operator Takaful dan Kumpulan Peserta	193
4.5.2.1	Model <i>Muḍārabah</i>	197

4.5.2.2	Model <i>Wakālah</i>	202
4.5.2.3	Model Gabungan Antara <i>Wakālah</i> dan <i>Muḍārabah</i>	205
4.5.3	Hubungan Antara Dana Takaful dan Benefisiari yang Dinamakan oleh Peserta	207
4.5.4	Hubungan Antara Operator dan Ejen Takaful	208
4.6	Sifat bagi Komponen Kewangan Dalam Takaful	215
4.6.1	Caruman atau Sumbangan Takaful	215
4.6.2	Manfaat Takaful	219
4.6.2.1	Manfaat Takaful Sebagai Harta Milik Peserta Takaful	228
4.6.3	Lebih Takaful	235
BAB 5: ANALISIS, KESIMPULAN, DAN CADANGAN		239
5.1	Penggunaan Hibah <i>Berta'liq</i> Dalam Masalah Penentuan Benefisiari Kepada Manfaat Takaful	239
5.1.1	Adakah Hibah yang <i>Dita'liqkan</i> Dengan Kematian Pemberinya Kekal Sebagai Hibah atau Ia Adalah Wasiat?	240
5.1.2	Adakah Pemberian Manfaat Takaful Kematian Secara Hibah <i>Berta'liq</i> Merupakan Wasiat?	250
5.2	Penggunaan Hibah <i>Berta'liq</i> Dalam Masalah Perkongsian Lebih Takaful Antara Peserta dan Operator Takaful	256
5.3	Penggunaan Hibah <i>Berta'liq</i> Dalam Hubungan Antara Operator Takaful dan Pengantara Dalam Pemasaran Takaful	262
5.3.1	Adaptasi Hibah <i>Berta'liq</i> dalam Masalah Pemberian Bonus kepada Ejen	262
5.3.2	Adaptasi Hibah <i>Berta'liq</i> dalam Masalah Pembayaran Komisen Bertingkat	267
5.4	Kesimpulan	270

Bibliografi	272
Lampiran	290

University of Malaya

SENARAI GAMBAR RAJAH

Rajah 4.1 Ilustrasi Ringkas Model <i>Muḍārabah</i> Biasa	199
Rajah 4.2 Ilustrasi Ringkas Model <i>Muḍārabah</i> yang Dimodifikasi	200
Rajah 4.3 Ilustrasi Pengiraan Berdasarkan Model <i>Muḍārabah</i> yang Dimodifikasi	201
Rajah 4.4 Ilustrasi Ringkas Model <i>Wakālah</i> Biasa	203
Rajah 4.5 Ilustrasi Ringkas Model <i>Wakālah</i> yang Dimodifikasi	204
Rajah 4.6 Ilustrasi Ringkas Model Hibrid Antara <i>Wakālah</i> dan <i>Muḍārabah</i>	206
Rajah 4.7 Ilustrasi Struktur Pembayaran Komisen Kepada Ejen Takaful	210

University of Malaya

SENARAI LAMPIRAN

Lampiran 1 (a) : Contoh Borang Penamaan Takaful Ikhlas	291
Lampiran 1 (b) : Contoh Borang Penamaan Prudential BSN Takaful	295
Lampiran 2 (a) : Contoh Borang Penyerahan Hak Mutlak Takaful Ikhlas	298
Lampiran 2 (b) : Contoh Surat Ikatan Penyerahan Hak Mutlak Prudential BSN Takaful..	300
Lampiran 2 (c) : Contoh Borang Penyerahan Hak Mutlak Etiqa Takaful	306

University of Malaya

PANDUAN TRANSLITERASI

1. Konsonan

Arab	Roman
ا، ء	a, 'a
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r

Arab	Roman
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'a
غ	gh
ف	f

Arab	Roman
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
هـ	h
و	w
ي	y
ة	h, t

2. Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi
اَ	a
اِ	i
اُ	u

Vokal Panjang	Transliterasi
اِي، اِي	ā
يِي	ī
وِي	ū

3. Diftong

Diftong	Transliterasi
اَو	aw
اَي	ay
اُو	uww
اَي	iy, ī

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Kajian

Ta'liq, atau perbuatan menggantungkan sesuatu perbuatan dengan berlakunya sesuatu perkara atau syarat adalah salah satu bentuk pemeteraian akad yang lumrah dalam muamalat di kalangan masyarakat. *Ta'liq* boleh berlaku dalam akad nikah, jual-beli, sewaan, hibah dan sebagainya, bergantung kepada kehendak dan matlamat yang ingin dicapai oleh pihak yang melakukan akad.

Di dalam akad hibah secara khusus, *ta'liq* boleh berlaku dalam pelbagai bentuk. Sebagai contoh, di dalam satu situasi: Ahmad memberitahu Ali bahawa jika dia mendapat jumlah keuntungan tertentu dari jualannya, maka dia akan menghadiahkan sejumlah wang kepada Ali. Dalam situasi lain: Ahmad memberitahu Ali bahawa jika hujan turun pada keesokan hari, dia akan dihadiahkan sekaki payung. Diperhatikan bahawa di dalam kedua-dua situasi di atas, pemberian hibah oleh Ahmad kepada Ali *dita'liqkan* (digantungkan) dengan syarat tercapai atau berlakunya perkara yang ditetapkan pada masa depan. Jika perkara tersebut berlaku, maka hibah akan terlaksana dan Ali akan mendapat hibah yang dijanjikan, tetapi jika sebaliknya, tiada hibah yang akan berlaku.

Jika diteliti teks-teks perundangan Islam klasik, didapati bahawa sebahagian besar fuqaha contohnya Ibn Qudāmah¹, al-Shīrāzī², dan Ibn Ḥazm³ dan lain-lain secara jelas melarang peletakan *ta'liq* di dalam hibah. Walaupun begitu, terdapat sebahagian fuqaha lain khususnya Ibn al-Qayyim yang secara jelas berpendapat bahawa *ta'liq* dalam akad

¹ Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *Al-Mughnī*, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī & 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, t.t.), 8:250.

² Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī bin Yūsuf al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, ed. Zakariyyā 'Umairāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416H/1995M), 2:334.

³ Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm, *Al-Muhallā*, ed. Muḥammad Munīr al-Dimashqī (Mesir: Idārat al-Ṭibā'ah al-Munīriyyah, 1351H), 9:118.

hibah adalah dibenarkan dan ianya adalah akad yang sah.⁴ Menurutnya, *ta'liq* atau peletakan syarat di dalam jenis-jenis akad, *fasakh*, *tabarru'at*, dan sebagainya merupakan perkara yang kadang-kala tidak dapat dielakkan disebabkan desakan *darūrah*, hajat, atau *maṣlahah*, bahkan ianya dibenarkan selagi mana syarat-syarat yang diletakkan tidak bercanggah dengan nas-nas syarak.⁵

Walaupun pada dasarnya wujud perselisihan pendapat di kalangan fuqaha berkenaan keharusan hibah *berta'liq* seperti yang dinyatakan di atas, namun jika diteliti dan dinilai dalil-dalil oleh setiap pihak bersama keperluan semasa dan aspek-aspek *maṣlahah* yang perlu diraikan, pendapat jumhur tidak selalunya yang terbaik dalam setiap masalah pada setiap zaman. Penelitian semula masalah sentiasa diperlukan lebih-lebih lagi pada zaman ini di mana pengaplikasian ilmu *fiqh* khususnya *fiqh* muamalat telah mencapai satu dimensi baru yang mana penyelesaian atau jalan keluar kepada setiap bentuk masalah yang muncul tidak selalunya didapati secara terus dari pendapat-pendapat fuqaha tanpa diiringi usaha mengharmonikannya dengan realiti semasa.

Konsep hibah *berta'liq* sebagaimana yang dipetik dari pendapat yang diutarakan oleh Ibn al-Qayyim dilihat sebagai satu konsep yang mempunyai potensi yang besar untuk dikaji secara lebih lanjut dan merupakan satu instrumen yang boleh dipertimbangkan bagi tujuan menggalakkan inovasi dan menambahkan fleksibiliti dalam penstrukturan sebahagian produk kewangan Islam masakini.⁶

Hibah sememangnya merupakan satu konsep syariah yang mempunyai peranan dan potensi tersendiri dalam menyumbang kepada pembangunan sistem kewangan Islam

⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān fī Maṣāyid al-Shayṭān*, ed. 'Alī bin Ḥasan bin 'Alī bin 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥalabī (t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.t.), 2:685.

⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Jeddah & Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1423H), 5:373-379.

⁶ Azman Mohd Noor, "Hibah Mu'allaqah (Hibah Berta'lik) dan Pelaksanaannya di Dalam Produk-produk Kewangan Islam" (makalah, 9th Kuala Lumpur Islamic Finance Forum 2012 (KLIFF 2012), InterContinental, Kuala Lumpur, 12-14 Oktober 2012), 1.

moden. Kedudukannya sebagai akad *tabarru'* yang membolehkan hibah tidak terjejas oleh *gharār* (ketidaktentuan) yang merosakkan akad *mu'āwadah* seringkali dilihat sebagai jalan keluar kepada sebahagian permasalahan yang timbul di dalam kancan industri kewangan Islam moden. Industri takaful Malaysia, sepertimana industri-industri kewangan Islam lain juga sentiasa berdepan pelbagai permasalahan khususnya berkaitan pematuhan syariah berikutan keperluan semasa, perkembangan serta inovasi yang giat berlaku dalam industri.

Di dalam amalan takaful di Malaysia, konsep hibah telah diguna pakai di dalam produk-produk takaful keluarga sebagai jalan keluar bagi membolehkan wang manfaat takaful diberikan kepada penerima tertentu mengikut kehendak pencarum tanpa tertakluk kepada hukum faraid dan wasiat.⁷

Produk takaful keluarga selalunya dikaitkan dengan pembayaran sejumlah wang oleh syarikat pengendali takaful dalam dua keadaan iaitu: apabila polisi takaful telah matang atau apabila berlaku kematian ke atas pencarum. Kekeliruan biasanya timbul dalam masalah pembayaran manfaat takaful sebagai pampasan ke atas kematian pencarum.⁸ Sebelum pelaksanaan Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (APKI 2103), biasanya manfaat ini dibayar kepada penama yang akan bertanggungjawab membahagikan wang tersebut menurut hukum faraid.⁹ Namun, jika dilihat dari sudut matlamat asal takaful iaitu mewujudkan dana bantuan kepada keluarga atau tanggungan pencarum yang meninggal dunia, amalan ini pada keadaan-keadaan tertentu boleh dianggap telah menggagalkan matlamat murni tersebut apabila wang yang diterima

⁷ Lihat Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, ed. ke-2 (Bank Negara Malaysia, 2010), 85-88, dan Azman Mohd Noor dan Asmadi bin Abdullah, "Ownership and Hibah Issues of the Takaful Benefit" (makalah, ISRA Islamic Finance Seminar (IIFS), 11 November 2008), dan Nasrul Hisyam Nor Muhammad, "Pemakaian Prinsip Hibah Dalam Sistem Kewangan Islam Di Malaysia: Tumpuan Kepada Industri Perbankan Islam Dan Takaful", *Jurnal Teknologi*, bil.52 (Mei 2010), 70-71.

⁸ Azman dan Asmadi, "Ownership and Hibah Issues", 1.

⁹ Nurdianawati Irwani Abdullah dan Nazliatul Aniza Abdul Aziz, "Case Studies of the Practice of Nomination and Hibah by Malaysian Takaful Operators", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, vol. 2, issue 2, (2010), 72.

mungkin tidak sampai kepada tanggungan yang paling terjejas oleh kematian pencaurum disebabkan statusnya sebagai bukan penerima pusaka.¹⁰

Menyedari permasalahan ini, di dalam APKI 2013, terdapat peruntukan di mana peserta takaful diberi pilihan untuk memilih penama atau penama-penama tertentu bagi menerima manfaat takaful yang dibayar jika berlaku kematian ke atas dirinya di bawah konsep hibah bersyarat.¹¹ Apa yang jelas, konsep hibah bersyarat yang dimaksudkan ialah hibah yang digantungkan dengan kematian peserta takaful, di mana jika berlaku kematian ke atas peserta, maka hibah akan terlaksana, dan jika sebaliknya tiada hibah yang akan berlaku, sebagaimana yang terkandung di dalam resolusi yang dikeluarkan oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia.¹² Secara definisinya, konsep ini merupakan konsep yang sama dengan hibah *berta'liq* yang dibincangkan di atas.

Namun, penggunaan konsep hibah yang digantungkan dengan kematian ini jika diperhalusi boleh menimbulkan permasalahan antaranya, mengenai status manfaat takaful yang dihibahkan; adakah ia dianggap sebagai harta milik peserta takaful walaupun sebelum ia dibayar, begitu juga status hibah yang digantungkan dengan kematian pemberinya; adakah ia tidak berubah menjadi wasiat? Lantaran itu, persoalan timbul; sejauh manakah kesesuaian konsep hibah bersyarat atau *berta'liq* ini untuk dijadikan dasar bagi membolehkan seluruh jumlah pampasan akibat kematian peserta takaful (manfaat takaful kematian) dibayar kepada benefisiari tertentu yang ditetapkan oleh peserta takaful tanpa tertakluk kepada undang-undang wasiat dan faraid?

Kemusykilan yang timbul ini menunjukkan bahawa penggunaan hibah bersyarat dalam masalah pembayaran manfaat takaful keluarga kepada penama tertentu selepas kematian peserta takaful tanpa tertakluk kepada hukum faraid dan wasiat masih perlu

¹⁰ Azman dan Asmadi, "Ownership and Hibah Issues", 11-12.

¹¹ Lihat Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, (Jadual 10).

¹² Lihat *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, 85-88.

diperhalusi bagi memastikan setiap perjalanan operasi takaful Islam kekal berada di atas landasan patuh syarak.

Antara kemusykilan lain dalam industri takaful ialah persoalan tentang pengagihan lebihan dana takaful antara peserta-peserta dan syarikat pengendali takaful; adakah syarikat atau operator takaful berhak ke atas lebihan ini?¹³ Sesetengah pihak berpendapat bahawa operator takaful sepatutnya mendapat bahagian mereka daripada lebihan dana takaful sebagai insentif kepada prestasi cemerlang yang ditunjukkan. Hujah yang dikemukakan ialah: lebihan takaful bukanlah hasil yang wujud begitu sahaja, tetapi pengurusan yang baik dan cekap oleh operator takaful adalah faktor yang telah menyebabkan wujudnya lebihan ini. Justeru, mereka sepatutnya berhak diberi ganjaran di atas pencapaian tersebut.¹⁴

Pada masa kebanyakan sarjana khususnya dari timur tengah¹⁵ melarang praktis ini, terdapat juga pandangan yang membenarkan bentuk perkongsian sedemikian.¹⁶ Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia di dalam resolusi yang dikeluarkan telah membenarkan lebihan dana risiko peserta diagihkan antara peserta dan syarikat takaful berasaskan pertimbangan bahawa pengagihan tersebut dibuat atas dasar yuran prestasi (*performance fee*) yang wajar diterima oleh syarikat takaful bagi model *wakālah*, dan sebagai nisbah keuntungan bagi model *muḍārabah*.¹⁷

¹³ Tobias Frenz dan Younes Soualhi, *Takaful & Retakaful: Advanced Principles & Practices*, ed. ke-2 (Kuala Lumpur: IBFIM & Munich RE, 2010), 171.

¹⁴ Engku Rabiah Adawiah Engku Ali dan Hassan Scott P. Odierno, *Essential Guide To Takaful (Islamic Insurance)*, (Kuala Lumpur: CERT Publication Sdn. Bhd., 2008), 50-51.

¹⁵ Lihat Haytham Muḥammad Ḥaydar, “Al-Fā’id al-Ta’mīnī fī Sharikāt al-Ta’mīn al-Islāmī” (makalah, Multaqā al-Ta’mīn al-Ta’āwunī, Al-Hay’ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M), 15, dan ‘Adnān Maḥmūd al-‘Assāf, “Al-Fā’id al-Ta’mīnī: Aḥkāmuhu wa Ma’āyir Ihtisābuhu wa Tawzī’uh” (makalah, Mu’tamar al-Ta’mīn al-Ta’āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma’had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī‘ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M), 28.

¹⁶ Lihat *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, 78-79.

¹⁷ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, 78.

Walaupun resolusi di atas membenarkan lebih takaful dikongsi oleh operator takaful, namun konsep “yuran prestasi” yang dicadangkan dilihat sebagai konsep yang agak samar dari sudut syariah. Tambahan pula, pembahagian lebih takaful antara peserta dan operator takaful berdasarkan peratusan atau nisbah perkongsian keuntungan bagi model *muḍārabah* seolah-olah menggambarkan bahawa lebih takaful dianggap sebagai untung dari aktiviti takaful, sedangkan secara teknikalnya lebih ini tidak boleh dianggap sebagai untung pelaburan *muḍārabah*.¹⁸ Justeru, penggunaan dasar yang sesuai sebagai *takyīf fiqhī* bagi mengawal atur hukum perkongsian lebih dana takaful adalah amat diperlukan bagi mengelakkan takaful tergelincir dari landasan patuh syarak.

Umumnya, beberapa konsep telah dicadangkan dan dijadikan sebagai asas dalam memperincikan kaedah perkongsian lebih takaful, di antaranya ialah konsep *ju’alah*, *ujrah*, dan begitu juga hibah. Namun, masih terdapat pertikaian mengenai kebolehlaksanaan dan kesesuaian konsep-konsep ini disebabkan timbulnya beberapa isu pematuhan syariah.¹⁹ Walaupun demikian, konsep hibah khususnya hibah *berta’līq* merupakan antara konsep yang wajar dikaji secara mendalam memandangkan sifatnya sebagai akad *tabarru’* yang mempunyai keistimewaannya yang tersendiri yang barangkali mampu menjadi dasar yang sesuai bagi mengawal atur dan memperincikan hukum-hukum *fiqh* berkenaan perkongsian lebih takaful ini.²⁰

Selain permasalahan di atas, terdapat juga cadangan untuk mengadaptasi konsep hibah *berta’līq* di dalam struktur pembayaran komisen kepada agensi pemasaran takaful. Sumbangan agensi dan ejen takaful sebagai pengantara yang membantu operator takaful

¹⁸ Lihat Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 47.

¹⁹ Mohd Fuad Md. Sawari (Dr., Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, yang juga merupakan Pengerusi Jawatankuasa Syariah Prudential BSN Takaful), dalam temubual dengan penulis pada 18 April 2017.

²⁰ Azman Mohd Noor (Profesor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, yang juga merupakan Pengerusi Majlis Penasihat Syariah AmMetLife Takaful Berhad), dalam temubual dengan penulis, 28 Mei 2013.

mendapatkan peserta bagi produk-produk takaful yang ditawarkan sememangnya tidak dapat dinafikan, bahkan kebanyakan pengendali takaful bergantung hampir sepenuhnya kepada mereka. Secara ringkasnya, ejen bertindak sebagai wakil syarikat untuk mencari peserta baru dan semakin ramai peserta bermakna semakin banyak dana yang terkumpul dalam syarikat. Syarikat pula akan membayar upah atau komisen dalam jumlah tertentu kepada agensi dan ejen-ejen takaful di bawahnya sebagai ganjaran bagi usaha yang dilakukan. Upah ini biasanya dibayar berasaskan konsep *ju'alah* atau *wakālah bi ajr*.²¹

Namun, memandangkan agensi pemasaran biasanya merupakan sebuah organisasi yang terdiri daripada beberapa lapisan yang diketuai oleh pengurus agensi dan diikuti oleh ejen-ejen di bawahnya, terdapat isu syariah yang dibangkitkan: Bagaimanakah komisen pengurus agensi dibayar? Bolehkan pengurus agensi menerima komisen bertingkat (*overriding commission*) yang disandarkan kepada pencapaian ejen-ejen di bawahnya, sedangkan dia tidak terlibat secara langsung dalam aktiviti pemasaran takaful? Ini kerana, keadaan ini seolah-olah menggambarkan bahawa komisen tersebut dibayar dari hasil usaha yang dilakukan ejen-ejen di peringkat bawah, dan bukan ganjaran sebenar kepada usaha yang dilakukannya oleh pengurus agensi tersebut.

Di dalam senario ini, jika konsep *ju'alah* atau *wakālah bi ajr* digunakan sebagai dasar kepada pembayaran komisen bertingkat, ia boleh membawa kepada krisis pematuhan syarak kerana wujudnya unsur ketidaktentuan bagi jumlah upah yang bakal diterima.²² Sebagai jalan keluar, wujud cadangan untuk mempertimbangkan konsep hibah *berta'liq* sebagai asas kepada pembayaran komisen bertingkat kepada pengurus agensi

²¹ Azman Mohd Noor, dalam temubual dengan penulis, 28 Mei 2013, dan Mohd Fuad Md. Sawari, dalam temubual dengan penulis, 18 April 2017, dan Mohamad Sabri Zakaria (Dr., Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, yang juga merupakan Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah Great Eastern Takaful Berhad) dalam temubual dengan penulis pada 17 April 2017.

²² Azman Mohd Noor, dalam temubual dengan penulis, 28 Mei 2013, dan Azman, "Hibah Mu'allaqah", 8.

takaful bagi mengelakkan isu pematuhan syarak yang dibangkitkan. Walaupun begitu, penggunaan konsep ini di dalam masalah hendaklah terlebih dahulu diperhalusi bagi mengkaji kesesuaian dan sempadan bagi penggunaannya bagi mengelakkan pelanggaran dasar-dasar syarak.²³

Seterusnya, selain permasalahan-permasalahan yang ditampikan di atas, konsep hibah *berta'liq* ini barangkali boleh diadaptasikan di dalam sistem takaful bagi menggalakkan inovasi dan menambahkan fleksibiliti sesuatu produk atau operasi tanpa melibatkan isu-isu pematuhan syarak. Oleh yang demikian, penelitian serta kajian yang terperinci diperlukan bagi meneroka ruang, peluang, serta potensi yang mungkin dimiliki oleh konsep hibah *berta'liq* ini bagi menjelaskan bagaimana ia boleh diadaptasikan dalam membantu pembangunan sistem takaful Islam dan pada masa yang sama meraikan batasan-batasan yang digariskan oleh syarak.

1.2 Permasalahan Kajian

Berlatar belakangkan penjelasan di atas, persoalan utama yang ingin dirungkaikan oleh kajian ini ialah: Apakah hakikat sebenar akad hibah serta hakikat *ta'liq* yang dibenarkan dalam akad *tabarru'*, seperti yang dimaksudkan oleh Ibn al-Qayyim dan ulama-ulama lain yang membenarkan hibah atau akad *tabarru'* *dita'liqkan* dengan sesuatu perkara atau syarat. Seterusnya, sejauh manakah kesesuaian pengadaptasian atau penggunaan konsep hibah *berta'liq* ini di dalam industri takaful, khususnya melibatkan masalah pembayaran manfaat takaful kematian, masalah perkongsian lebihan takaful antara operator takaful dan peserta, serta masalah pembayaran komisen kepada agensi pemasaran takaful sebagaimana yang telah dijelaskan pada latar belakang kajian yang lepas?

²³ Lihat Azman, "Hibah Mu'allaqah", 8.

1.3 Kepentingan Kajian

Kedudukan unsur *maqāsid shar‘iyyah* dan teks-teks perundangan Islam dalam menyusun atur perjalanan industri kewangan Islam moden sememangnya tidak dapat dinafikan. Namun, masalah biasanya timbul apabila pengenalan istilah *maqāsid* dan *maṣlahah* di dalam perbincangan tentang sistem kewangan Islam moden secara tidak sengaja telah mewujudkan kecenderungan untuk menjadikan unsur ini sebagai hujah utama bagi menyenaraikan produk-produk kontroversi sebagai patuh syariah disebabkan manfaat yang diperolehi oleh institusi kewangan dan juga pelanggan. Perkara ini secara tidak langsung mewujudkan kebimbangan jika dasar-dasar sistem muamalat Islam yang digariskan syarak diubahsuai sewenang-wenangnya semata-mata untuk memenuhi keperluan industri. Akhirnya, *maṣlahah* hanya tinggal sebagai istilah yang hanya dipergunakan sebagai alasan bagi tujuan memaksimumkan keuntungan tanpa hakikat sebenar serta keperluannya dipenuhi atau dihormati.²⁴

Dari sudut lain pula, terdapat juga kecenderungan untuk terlalu terikat bahkan tenggelam dalam mencari tafsiran kepada teks-teks perundangan Islam menyebabkan sesuatu produk atau perkhidmatan gagal dinilai dari sudut *maṣlahah shar‘iyyah*.²⁵ Nyata bahawa kedua-dua pendekatan di atas tidak akan mampu memberi manfaat yang besar kepada industri kewangan Islam moden dan industri takaful khususnya, melainkan kedua-dua pendekatan ini dapat diharmonikan.

Kedudukan hibah sebagai akad *tabarru‘* sememangnya telah jelas. Namun, hibah *berta‘liq* adalah modifikasi kepada konsep hibah tradisional. Menyedari situasi ini, walaupun pada zahirnya terdapat nas-nas fuqaha yang membenarkan konsep hibah *berta‘liq*, namun kajian yang terperinci dan mendalam terlebih dahulu perlu dilakukan bagi mengetahui jenis dan hakikat sebenar *ta‘liq* yang diharuskan di samping meneliti

²⁴ Frenz dan Soualhi, *Takaful & Retakaful*, 43.

²⁵ *Ibid.*

had-had yang perlu dipatuhi sebelum konsep ini diguna pakai di dalam sesuatu masalah, khususnya permasalahan-permasalahan yang dijelaskan di dalam latar belakang kajian yang lepas. Ini penting agar unsur *maṣlahah* diberikan perhatian sewajarnya dan pada masa yang sama dasar-dasar hukum yang telah digariskan syarak tidak dipinggirkan.

Selain itu, dengan sumber kajian-kajian lepas yang terhad (pada waktu kajian ini dilaksanakan) diharap kajian mengenai hibah *berta'liq* ini akan mampu menjadi sebahagian dari usaha memperkayakan gedung ilmu sedia ada dengan sumber rujukan baru khususnya berkaitan muamalat Islam.

1.4 Persoalan Kajian

1. Apakah pengertian *ta'liq* dan apakah faktor yang menyebabkan perbezaan pandangan di kalangan fuqaha mengenai kebebasan meletakkan *ta'liq* dalam akad khususnya di dalam akad hibah?
2. Apakah pengertian hibah menurut fuqaha dan apakah rukun-rukun serta syarat-syarat yang perlu dipenuhi untuk satu akad hibah yang sah?
3. Apakah ciri-ciri serta *ḍawābiṭ* (garis panduan) bagi *ta'liq* yang dibenarkan dalam hibah sebagaimana pendapat Ibn al-Qayyim dan fuqaha lain yang membenarkan *ta'liq* akad hibah dengan syarat?
4. Apakah konsep serta prinsip yang menjadi dasar kepada operasi takaful, terutamanya berkaitan manfaat takaful, lebihan takaful, dan pemasaran takaful melalui agensi?
5. Sejauh manakah kesesuaian dan bagaimanakah konsep hibah *berta'liq* boleh diaplikasikan di dalam takaful khususnya membabitkan masalah pembayaran manfaat takaful, perkongsian lebihan takaful, dan pemberian komisen untuk ejen?

1.5 Objektif Kajian

1. Menjelaskan pengertian *ta'liq* dan menganalisis faktor-faktor yang menyebabkan perbezaan pandangan dalam kalangan fuqaha mengenai kebebasan *berta'liq* khususnya dalam akad hibah.
2. Menghuraikan pengertian hibah dan menganalisis rukun-rukun serta syarat-syarat yang diperlukan bagi satu akad hibah yang sah.
3. Menganalisis serta mengemukakan ciri-ciri dan *dawābiṭ* (garis panduan) bagi *ta'liq* yang dibenarkan dalam hibah.
4. Menganalisis konsep serta prinsip yang menjadi dasar kepada operasi takaful, terutamanya berkaitan manfaat takaful, lebihan takaful, dan pemasaran takaful melalui agensi.
5. Memperjelas batas kesesuaian serta mengemukakan cadangan atau kerangka dasar bagi pengaplikasian konsep hibah *berta'liq* dalam takaful khususnya berkaitan masalah pembahagian manfaat takaful, perkongsian lebihan takaful, dan pemberian komisen untuk ejen takaful.

1.6 Batasan Kajian

Kajian ini berkisar tentang konsep hibah dan sejauh manakah *ta'liq* dibenarkan dalam akad ini. Begitu juga, tumpuan akan diberikan untuk meneliti struktur serta prinsip yang menjadi dasar kepada amalan takaful bagi meneliti kesesuaian dan sempadan serta menjelaskan bagaimana konsep hibah *berta'liq* boleh diadaptasi sebagai jalan keluar kepada permasalahan-permasalahan yang timbul di dalam industri sebagaimana yang telah dijelaskan di dalam latar belakang kajian.

Kajian ini pada asasnya mengambil kira situasi industri takaful di Malaysia yang secara amnya dikawal selia, ditadbir, dan dipantau secara berpusat oleh Bank Negara

Malaysia yang diberi kuasa dan tanggungjawab di bawah Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013²⁶ dan Akta Bank Negara Malaysia 2009²⁷ untuk melaksanakan tugas-tugas tersebut. Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 merupakan akta baru yang digubal bagi menggantikan Akta Takaful 1984 dan Akta Bank Islam 1983 yang telah dimansuhkan²⁸ dan merupakan kerangka perundangan dan rujukan utama dalam pengawalseliaan, penyeliaan, dan pengawasan bagi industri kewangan Islam dan takaful di Malaysia. Di bawah akta ini, Bank Negara diberi kuasa, dengan nasihat atau keputusan Majlis Penasihat Syariah, untuk menentukan standard mengenai perkara syariah berkaitan perjalanan industri kewangan di negara ini.²⁹

Oleh yang demikian, di samping Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, segala polisi, garis panduan, serta resolusi yang dikeluarkan oleh Bank Negara Malaysia juga dianggap sebagai rujukan penting bagi operator-operator takaful di negara ini dalam menjalankan operasi takaful. Kewujudan garis panduan seperti Guidelines on Takaful Operational Framework, Guidelines on Investment-Linked Insurance/Takaful Business, serta Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam dan lain-lain, telah menjadikan struktur asas dan dasar operasi di syarikat-syarikat takaful di Malaysia secara umumnya seragam dan tidak jauh berbeza.³⁰

Sehubungan dengan itu, memandangkan sifat kajian ini yang hanya menumpukan kepada dasar serta prinsip asas operasi takaful secara umum, keseragaman yang wujud di dalam industri menjadikan kajian ini secara amnya tidak hanya memfokuskan kepada

²⁶ Lihat Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (Akta No. 7).

²⁷ Lihat Akta Bank Negara Malaysia 2009 (Akta No. 5 dan 59).

²⁸ Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (Akta No. 282).

²⁹ *Ibid.*, (Akta No. 29).

³⁰ Mohd Fuad Md. Sawari, dalam temubual dengan penulis, 18 April 2017, dan Luqman Haji Abdullah, (Dr., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, yang juga merupakan Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah Zurich Takaful Malaysia Berhad) dalam temubual dengan penulis pada 18 April 2017, dan lihat Wan Mohd. Nazri Wan Osman, Regulatory Framework for Takaful, International Conference on Mutual Insurance and Takaful, Istanbul, Turki, 13 November 2102, slaid no. 8.

amalan takaful di syarikat takaful tertentu. Namun, menyedari bahawa terdapat sebahagian perkara yang mungkin tidak diperincikan di dalam akta, resolusi, mahupun garis panduan, atau hanya dijelaskan secara umum, yang secara tidak langsung boleh membawa kepada terjemahan yang berbeza di kalangan operator takaful, kajian ini akan berusaha untuk menonjolkan beberapa sampel amalan dari sebahagian operator takaful berlesen yang beroperasi di negara ini sebagai contoh bagi menonjolkan realiti amalan dan perbezaan yang berlaku di dalam industri.

Contoh-contoh amalan ini dipetik daripada beberapa syarikat takaful termasuk Prudential BSN Takaful, AmMetLife Takaful, Great Eastern Takaful, Zurich Takaful Malaysia, AIA Public Takaful, Etiqa Takaful, Takaful Ikhlas, serta Hong Leong MSIG Takaful bergantung kepada keperluan kajian kepada data-data primer daripada industri bagi menjelaskan realiti sebenar operasi takaful atau menonjolkan perbezaan amalan yang berlaku di antara syarikat-syarikat takaful di negara ini. Pemilihan syarikat-syarikat ini juga adalah berdasarkan ketersediaan maklumat yang didedahkan oleh syarikat-syarikat tersebut melalui dokumen-dokumen penerangan produk, sijil-sijil takaful, borang-borang, dan sebagainya, selain kesediaan dan kemudahan untuk ditemubual.

1.7 Metodologi Kajian

Kajian ini adalah sebuah kajian ilmiah bersifat kualitatif yang amat bergantung kepada dua metode utama sebagai asas, iaitu: metode pengumpulan data dan metode penganalisaan data.

1.7.1 Metode Pengumpulan Data

Bagi mengumpulkan data dan maklumat, kajian ini akan banyak bergantung kepada penyelidikan perpustakaan sebagai metode utama. Sebagai pelengkap, kajian ini juga

akan turut bergantung kepada metode temubual bagi mendapatkan maklumat tambahan bagi sebahagian persoalan yang tidak mampu diperolehi melalui kaedah pertama.

i. Metode Penyelidikan Perpustakaan

Kaedah pengumpulan maklumat melalui metode penyelidikan perpustakaan ini digunakan khususnya bagi mendapatkan kefahaman yang jelas dan mendalam berkenaan konsep hibah *berta'liq* dan unsur-unsur yang perlu diambil kira dalam menentukan kebolehlaksanaan konsep ini. Bagi tujuan tersebut, kajian ini akan banyak bergantung kepada teks-teks perundangan Islam klasik dan moden, serta hasil penulisan sarjana-sarjana kontemporari yang didapati dalam bentuk disertasi, makalah, dan sebagainya.

Dari sudut lain pula, untuk memahami konsep takaful dan mendapatkan gambaran sebenar praktis serta permasalahan-permasalahan yang berlaku dalam industri takaful di Malaysia bagi tujuan meneliti kesesuaian penggunaan konsep hibah *berta'liq* ini di dalamnya, kajian ini akan banyak bergantung kepada pendedahan yang dibuat oleh operator-operator takaful mengenai praktis, struktur produk serta operasi takaful di dalam helaian-helaian penerangan produk, sijil-sijil takaful, borang-borang, selain pelbagai akta, resolusi, polisi, serta garis panduan yang dikeluarkan oleh badan-badan berautoriti seperti Bank Negara Malaysia sebagai badan yang mengawalselia perjalanan industri takaful di negara ini. Di samping itu, mana-mana sumber-sumber lain yang dianggap relevan seperti kertas kerja seminar dan persidangan, artikel daripada jurnal akan turut digunapakai.

ii. Metode Temubual

Menyedari bahawa tidak semua maklumat yang diperlukan oleh kajian ini boleh didapati dalam bentuk dokumen, adalah menjadi kewajipan untuk mendapatkan maklumat tambahan dengan merujuk secara terus kepada individu-individu yang terlibat dalam industri. Bagi mencapai matlamat tersebut, metode temubual digunakan sebagai pelengkap yang membantu mendapatkan maklumat tambahan mengenai praktis sebenar dan amalan-amalan yang berlaku di institusi yang berkaitan.

Temubual yang dijalankan melibatkan beberapa individu yang terlibat secara langsung dalam industri dan mewakili institusi berkaitan takaful yang boleh disifatkan sebagai mempunyai pengetahuan, kefahaman, dan pengalaman mengenai sistem operasi takaful dan amalan yang berlaku dalam industri. Responden-responden yang telah ditemubual termasuklah: Profesor Madya Dr. Azman Mohd Noor³¹, Dr. Mohd Fuad Md. Sawari³², Dr. Luqman Bin Haji Abdullah³³, Dr. Mohamad Sabri Zakaria³⁴, Prof. Madya Dr. Abdul Bari Awang³⁵, Nik Mansor Bin Nik Mahmud³⁶, Abdul Hakim Johari³⁷, Yusaini Bt Yusof³⁸, Mohd Hafizudin Bin Radzuan³⁹, dan Muhd Faizal Bin Muhd Ariffin⁴⁰.

1.7.2 Metode Penganalisaan Data

Maklumat-maklumat yang diperolehi melalui sumber-sumber di atas dianalisis dan diteliti menggunakan beberapa metode utama iaitu: komparatif, induktif, dan deduktif.

i. Metode Komparatif

Metode komparatif ialah metode perbandingan. Berdasarkan metode ini, perbandingan antara pendapat para fuqaha pelbagai mazhab dibuat bagi mendapatkan pendapat yang

³¹ Pengerusi, Majlis Penasihat Syariah, AmMetLife Takaful Berhad, yang juga merupakan Profesor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

³² Pengerusi Jawatankuasa Syariah, Prudential BSN Takaful Berhad, yang juga merupakan pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

³³ Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah Zurich Takaful Malaysia Berhad, yang juga merupakan pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

³⁴ Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah Great Eastern Takaful Berhad, yang juga merupakan pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

³⁵ Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah AIA Public Takaful Berhad, yang juga merupakan Profesor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

³⁶ Pegawai Syariah, AmMetLife Takaful Berhad.

³⁷ Pegawai Syariah, Prudential BSN Takaful Berhad.

³⁸ Pegawai Syariah, Prudential BSN Takaful Berhad.

³⁹ Ejen, Prudential BSN Takaful Berhad.

⁴⁰ Ejen, Etiqa Takaful Berhad.

paling sesuai berkenaan masalah yang dikaji dengan realiti semasa. Kajian ini dibina di atas prinsip tidak cenderung untuk menyokong pendapat mazhab tertentu dan ianya tidak berkewajipan untuk menerima pendapat majoriti sebagai pendapat yang paling baik, tetapi apa-apa pendapat yang disokong oleh dalil-dalil syarak dan dianggap berdaya maju dan sesuai dari sudut *maṣlahah* adalah diberi keutamaan.

ii. Metode Induktif

Metode induktif ialah kaedah analisis data dengan cara pencarian dan pembuktian masalah-masalah yang bersifat khusus untuk sampai kepada prinsip-prinsip atau konsep-konsep yang bersifat umum. Dalam pengajian hukum Islam metode ini dikenali sebagai *istiqrā'*. Melalui kaedah ini, perbincangan para fuqaha mengenai *ta'liq* dan hibah meliputi pelbagai komponen rukun dan syarat diteliti bagi mendapatkan gambaran tentang ciri-ciri serta garis panduan umum bagi penggunaan *ta'liq* yang sah di dalam akad hibah.

iii. Metode Deduktif

Metode deduktif merujuk kepada penggunaan teori atau prinsip umum sebagai rangka kerja untuk kajian. Dalam pengajian hukum Islam metode ini dikenali sebagai *istinbāt*. Penggunaan metode ini penting untuk mengkaji kesesuaian dan kesahihan penggunaan konsep hibah *berta'liq* di dalam permasalahan-permasalahan berkaitan takaful yang ditampilkan.

1.8 Sorotan Kajian Lepas

Istilah hibah *mu'allaqah* atau hibah *berta'liq* boleh dianggap sebagai istilah yang baru di dalam medan perbincangan ilmu muamalat Islam moden. Namun, perbincangan atau perbincangan mengenai hibah pada hakikatnya tidaklah asing dari karya-karya fuqaha terdahulu mahupun moden, bahkan pelaksanaan hibah dalam amalan takaful juga kerap menjadi fokus kajian-kajian terkini berkenaan kewangan Islam. Sekadar sorotan terbatas

oleh penulis, didapati tidak wujud bilangan literatur yang kukuh untuk menyokong atau menolak keharusan *berta'liq* dalam akad hibah, apatah lagi mengenai kewajarannya sebagai jalan keluar bagi permasalahan-permasalahan yang ditampilkan pada perenggan-perenggan lepas.

Kitab *I'lām al-Muwaqqi'īn 'An Rabb al-'Ālamīn*⁴¹ karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah merupakan antara penulisan terawal yang menyentuh secara langsung dan terperinci berkenaan keharusan *berta'liq* dalam melakukan akad. Namun, perbincangan yang dibawa oleh Ibn al-Qayyim lebih menjurus kepada kesahihan *ta'liq* dan syarat yang berlaku dalam jenis-jenis akad dan *fasakh* secara umum tanpa menjurus kepada akad tertentu seperti hibah dan sebagainya.

Apa yang disebut secara umum oleh penulis di dalam kitab ini telah diperincikan secara khusus di dalam karyanya yang lain iaitu *Ighāthat al-Lahfān Fī Maṣāyid al-Shayṭān* di mana Ibn al-Qayyim mempersoalkan pendapat yang mengatakan bahawa hibah tidak boleh *dita'liq* atau diikat dengan sesuatu syarat. Menurut beliau, pendapat yang sahih ialah: hibah boleh *dita'liq* dengan syarat berdasarkan beberapa hadith yang dibawa yang menunjukkan bahawa Rasulullah S.A.W sendiri telah melakukan hibah *berta'liq*.⁴² Tidak dapat dinafikan bahawa pendapat yang dibawa oleh Ibn al-Qayyim ini merupakan titik permulaan bagi kajian yang akan dijalankan. Justeru, adalah amat penting kajian mendalam, penelitian, serta perbandingan antara pendapat ini dan pendapat-pendapat para fuqaha lain dilakukan bagi mengenal pasti lompang-lompang serta batasan yang harus diwaspadai agar sebarang kesimpulan yang dibuat lebih hampir dengan kebenaran.

Di dalam karya fuqaha-fuqaha terdahulu yang lain, walaupun bab hibah menghuni kebanyakan kitab-kitab utama mazhab Hanafī, Mālikī, Shafī'ī, mahupun Hanbalī, namun

⁴¹ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 5:373-379.

⁴² Ibn al-Qayyim, *Ighāthat al-Lahfān*, 2:685

perbahasan secara langsung berkenaan *ta'liq* dalam hibah seperti yang dimaksudkan oleh kajian ini (sebagaimana yang digambarkan pada awal latar belakang kajian) agak sukar dikesan. Walau bagaimanapun, perbincangan yang mirip kepada hibah *berta'liq* yang dimaksudkan didapati hadir dalam masalah *'umrā* dan *ruqbā* yang sering menjadi sebahagian daripada perbincangan dalam bab hibah dalam setiap mazhab.

'Umrā dan *ruqbā* adalah hibah yang dikaitkan dengan kematian salah seorang pemberi atau penerima hibah. *'Umrā* seperti yang disebut oleh Al-Māwardī ialah apabila seseorang berkata kepada rakannya: “Aku jadikan (berikan) rumah ini untuk kamu seumur hayat aku”, atau: “Aku jadikan (berikan) rumah ini untuk kamu seumur hayat kamu”. Hasilnya rumah tersebut akan dimiliki oleh penerima *'umrā* sepanjang hayatnya dan apabila dia meninggal dunia, ianya akan dikembalikan kepada pemberi *'umrā* atau warisnya jika dia telah meninggal dunia.⁴³ *Ruqbā* pula ialah apabila seseorang berkata kepada rakannya: “Aku jadikan (berikan) rumah ini untuk kamu sebagai *ruqbā*”, iaitu: “Kamu akan menunggu serta memerhatikan aku, dan aku akan menunggu serta memerhatikan kamu. Jika kamu meninggal dunia sebelum aku, rumah itu akan kembali menjadi milik aku, dan jika aku meninggal dunia sebelum kamu, maka ia akan menjadi hak kamu”.⁴⁴

Memandangkan hibah *ruqbā* khususnya, yang merujuk kepada pemberian yang diiringi dengan syarat kematian salah satu pihak (sama ada pemberi atau penerima hibah) sebagai syarat pemilikan kepada salah satu pihak yang hidup, konsep ini telah dijadikan asas pertimbangan oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia untuk mengharuskan penggunaan hibah bersyarat dalam takaful. Hibah bersyarat yang dimaksudkan ialah; peserta takaful menghibahkan manfaat takaful kepada penama

⁴³ Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Hāwī al-Kabīr*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad & ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1414H/1994M), 7:539.

⁴⁴ *Ibid.*, 7:539.

tertentu yang akan menerima hibah tersebut sekiranya peserta meninggal dunia sebelum sijil takaful matang, namun jika peserta masih hidup apabila tiba tempoh matang, manfaat takaful akan dimiliki olehnya.⁴⁵

Resolusi oleh Bank Negara ini dilihat sebagai perintis kepada pengenalan konsep hibah *berta'liq* atau hibah bersyarat (seperti yang diistilahkan dalam Resolusi) di dalam industri takaful di Malaysia secara khusus, bahkan ia merupakan pencetus kepada persoalan tentang kebolehlaksanaan hibah *berta'liq* bagi menyelesaikan masalah penetapan benefisiari kepada manfaat takaful seperti yang dinyatakan di awal kajian ini. Ini kerana kekeliruan pada pendapat penulis, masih wujud mengenai hakikat hibah yang *dita'liq* dengan syarat kematian yang mana ianya mungkin bertukar menjadi wasiat dan wasiat mempunyai hukum-hukumnya yang khusus. Tambahan pula, jika diteliti realiti manfaat takaful itu sendiri; bilakah ia dikira sebagai harta peserta, adakah sebelum matang tempoh sijil takaful, atau setelah berlaku kematian? Kekeliruan ini sudah cukup sebagai dorongan untuk meneliti semula penggunaan *ruqbā* sebagai asas pertimbangan bagi masalah.

Konsep serta istilah hibah *berta'liq* yang hadir di dalam literatur-literatur lepas telah digarap dan cuba dikembangkan oleh Azman Mohd Noor di dalam kajiannya mengenai “Hibah *Mu'allaqah* (Hibah *Berta'lik*) dan Pelaksanaannya di Dalam Produk-produk Kewangan Islam”.⁴⁶ Di dalam kajiannya, penulis telah merumuskan beberapa ciri dan garis panduan (*dawābiṭ*) bagi hibah *berta'liq*, antaranya: hibah *berta'liq* tidak termasuk dalam akad *mu'āwadah*, oleh itu *gharar* atau ketidaktentuan samada hibah yang diberikan akan diperolehi oleh penerima ataupun tidak, atau syarat yang *dita'liqkan* padanya berlaku ataupun tidak, boleh dimaafkan. Beberapa contoh pelaksanaan hibah *mu'allaqah* dalam produk perbankan Islam dan takaful turut dibincangkan di mana penulis telah

⁴⁵ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, 85-86.

⁴⁶ Azman, “Hibah *Mu'allaqah*”.

mencadangkan penggunaan konsep ini sebagai jalan keluar bagi masalah melibatkan pemasaran produk takaful melalui agensi dan penamaan penerima manfaat takaful. Sebagai perintis kepada perbincangan yang lebih serius tentang hibah *berta'liq*, kajian ini dilihat telah membuka ruang kepada lebih banyak persoalan dan permasalahan yang perlu diisi oleh kajian-kajian lain yang lebih mendalam terutamanya melibatkan garis panduan (*dawābiṭ*) bagi *ta'liq* yang diharuskan dalam akad hibah dan kemampuan konsep ini untuk diaplikasikan dalam pelbagai isu kewangan semasa contohnya masalah perkongsian lebihan dana takaful dan sebagainya.

Melihat kepada kajian mengenai hibah di dalam takaful secara khusus, penulis mendapati bahawa penggunaan hibah di dalam takaful sering kali dibincangkan di dalam konteks masalah pembahagian manfaat takaful kepada benefisiari selepas kematian peserta takaful. Walaupun kajian-kajian mengenai penggunaan hibah ini tidak selalunya mengandungi unsur *ta'liq* atau syarat, namun ia boleh dianggap sebagai penyumbang yang turut membantu dalam penerokaan potensi pengadaptasian konsep hibah *berta'liq* di dalam takaful.

Peranan hibah dalam hukum pembahagian manfaat takaful kematian telah dibincangkan oleh Muhammad Sulaymān al-Ashqar di mana penulis berpendapat bahawa manfaat takaful yang dibayar kepada benefisiari yang ditetapkan oleh peserta sebenarnya adalah hibah daripada dana takaful mewakili kelompok peserta lain terus kepada benefisiari tersebut. Manfaat takaful menurut penulis tidak dianggap sebagai hak milik peserta sebelum matangnya polisi takaful atau berlaku kematian ke atasnya. Oleh itu, pembahagian manfaat ini tidak tertakluk kepada hukum faraid mahupun wasiat sekalipun ianya diperolehi selepas kematian peserta kerana wang caruman takaful yang dibayar oleh peserta semasa hidup adalah wang yang *ditabarru'kan* (disumbangkan) ke dalam dana takaful dan ianya bukan lagi milik peserta yang membayarnya. Disebabkan manfaat

takaful merupakan hibah daripada dana takaful, maka adalah menjadi hak peserta menetapkan sesiapa sahaja yang layak untuk menerima manfaat tersebut.⁴⁷

Bertentangan dengan pendapat di atas, Mohd Ma'sum Billah di dalam kajiannya bertajuk: "Beneficiaries In Family Takaful In The Global Context"⁴⁸ berpandangan bahawa manfaat takaful kematian adalah hak milik peserta yang mencarum. Oleh itu, ianya wajib dibahagikan mengikut hukum faraid dan wasiat, setelah diambil daripadanya jumlah perbelanjaan untuk pengurusan jenazah serta dijelaskan hutang-piutang pencarum yang meninggal dunia. Pandangan ini seolah-olah memberi gambaran bahawa manfaat takaful dikira sebagai hak milik peserta takaful sejak awal iaitu sebaik sahaja kontrak takaful dimeterai. Namun berlandaskan pendapat ini, tanggungan yang paling terjejas oleh kematian pencarum, misalnya anak angkat atau anak perempuan mungkin tidak mendapat bahagian langsung atau tidak mendapat bahagian yang cukup dari manfaat takaful yang dibayar. Ini sudah cukup sebagai pendorong untuk mengkaji kebolehlaksanaan hibah *berta'liq* sebagai jalan keluar kepada isu yang dinyatakan di atas.

Perbezaan pendapat mengenai pemilikan manfaat takaful dan persoalan adakah manfaat takaful kematian hanya boleh diagihkan sebagai *tarikah* (harta peninggalan), atau boleh diberikan untuk manfaat perseorangan seperti mana yang berlaku di dalam insurans konvensional telah dikupas semula oleh Azman Mohd Noor dan Mohamad Asmadi Abdullah. Kajian ini turut menampilkan sebahagian permasalahan yang timbul jika benefisiari kepada manfaat takaful kematian ditetapkan melalui kaedah faraid, wasiat, dan juga hibah.⁴⁹ Namun, ianya dilihat tidak memberikan jawapan yang muktamad bagi permasalahan yang ditimbulkannya, iaitu adakah hibah sesuai digunakan

⁴⁷ Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, "Al-Ta'mīn 'alā al-Ḥayāh wa l'ādat al-Ta'mīn", dalam *Buḥūth Fiqhiyyah fī Qaḍāyā Iqtisādiyyah Mu'āṣirah*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar et al., (Jordan: Dār al-Nafā'is, 1418H/1998M), 1:11-34.

⁴⁸ Mohd. Ma'sum Billah, "Beneficiaries in Family Takaful in the Global Context", *International Journal of Islamic Financial Services*, vol. 3, no. 2 (July-Sept 2001).

⁴⁹ Azman dan Asmadi, "Ownership and Hibah Issues".

sebagai jalan keluar kepada masalah yang timbul. Ini dilihat sebagai dorongan supaya kajian-kajian lain yang lebih mendalam dilakukan bagi melengkapkan lagi apa yang telah disumbangkannya.

Dalam kajian lain, hibah sebagai salah satu kaedah yang membolehkan manfaat takaful diberikan kepada individu yang paling berhak atau benefisiari tertentu mengikut pilihan peserta takaful telah dibincangkan secara mendalam oleh Azman bin Ismail. Menerusi kajian ini, penulis juga menjelaskan permasalahan-permasalahan berkaitan syariah dan undang-undang yang dilihat boleh menghalang manfaat takaful daripada diberikan kepada individu yang paling terjejas dan berhak.⁵⁰ Namun, kajian ini juga seperti mana kajian sebelumnya tidak memberikan jawapan muktamad untuk permasalahan yang ditampilkan.

Di dalam kajian oleh ‘Abbās Ahmad al-Bāz pula, konsep hibah dalam amalan takaful telah dilihat dari sudut yang berbeza. Setelah membincangkan beberapa *takhrīj fiqhī* (pengadaptasian *fiqh*) bagi masalah pampasan atau manfaat takaful yang dibayar atas kematian peserta, penulis ini membuat kesimpulan bahawa *takhrīj fiqhī* yang sesuai ialah: pampasan yang dibayar sebenarnya adalah dari pihak syarikat pengendali takaful menggunakan dana syarikat sebagai hibah, atau ganjaran, ataupun saguhati kepada peserta di atas kesudiannya mencarum di dalam polisi yang dianjurkan dan kesanggupannya untuk bersama menanggung risiko yang diinsuranskan bersama peserta-peserta lain. Justeru, penulis ini berpendapat bahawa apabila peserta menetapkan individu tertentu sebagai benefisiari kepada manfaat yang akan dibayar syarikat jika beliau meninggal dunia, ia dianggap sebagai hibah yang digantungkan (*mu’allaqah*) dengan syarat berlakunya kematian ke atas peserta tersebut, dan hibah ini adalah sah.⁵¹ Namun

⁵⁰ Azman bin Ismail, “Nomination and Hibah Issues in the Takaful Industry”, (makalah, ISRA Takaful Workshop, Kuala Lumpur, 7 Mei 2009).

⁵¹ ‘Abbās Ahmad al-Bāz, “Al-Ḥaqq al-Ta’wīdī fī al-Ta’min ‘alā al-Ḥayāh wa al-Jihāh al-Mustafīdah Minh” (makalah, Al-Mu’tamar al-Ta’min al-Ta’awunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-

jika diteliti, pandangan ini mempunyai masalahnya yang tersendiri kerana apa yang dibentangkan oleh penulis dilihat berbeza dengan amalan sebenar dan realiti permasalahan yang berlaku di dalam industri takaful khususnya di Malaysia.

Pemakaian prinsip hibah dalam takaful khususnya di Malaysia telah dibincangkan oleh Nasrul Hisyam Nor Muhamad. Di dalam kajian yang dijalankan penulis telah menjelaskan beberapa bentuk hibah yang berlaku di dalam industri takaful di Malaysia yang umumnya berkait rapat dengan pembayaran manfaat takaful kepada benefisiari yang dipilih oleh peserta takaful. Tujuan pemakaian prinsip ini menurut penulis adalah bagi memastikan bahawa wang manfaat yang dibayar dapat diserahkan kepada keluarga terdekat atau tanggungan peserta takaful tanpa perlu terikat kepada peraturan pusaka. Selain itu, hibah juga digunakan bagi memudahkan operasi pembayaran manfaat takaful.⁵²

Penggunaan prinsip hibah di dalam pembahagian manfaat takaful juga turut dibincangkan oleh Mohd Khairy Kamarudin dan Suhaili Alma'amun di dalam kajian yang dijalankan mengenai Implikasi Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 ke atas industri takaful di Malaysia. Namun, kajian ini hanya menumpukan kepada implikasi penggunaan hibah sebagaimana yang diperuntukkan oleh Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 mengenai kaedah pembayaran manfaat takaful kematian, yang mana menurut akta, ia boleh dibayar kepada penama tertentu sebagai hibah bersyarat dari peserta.⁵³ Seperti yang telah dijelaskan berkenaan Resolusi Majlis Penasihat Bank Negara di atas, penggunaan hibah yang dikaitkan dengan kematian pemberinya boleh menimbulkan

Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma'had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī' al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M).

⁵² Nasrul, "Pemakaian Prinsip Hibah", 69–81.

⁵³ Mohd Khairy Kamarudin dan Suhaili Alma'amun, "Implikasi Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 ke atas Industri Takaful di Malaysia: Tumpuan kepada Penamaan dan Hibah Manfaat Takaful" (makalah, Regional Seminar on Islamic Higher Educational Institutions 2013 (SeIPTI 2013), Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei, 4-5 Disember 2013).

masalah di mana hibah ini tidak lagi boleh dianggap sebagai hibah sebenar, tetapi ia akan bertukar menjadi wasiat. Perkara ini sudah cukup sebagai pendorong untuk penelitian semula masalah.

Selain masalah berkaitan pembayaran manfaat takaful, penggunaan prinsip hibah di dalam takaful sekadar sorotan yang dilakukan, amat jarang sekali dibincangkan.

Walau bagaimanapun, kajian yang dilakukan oleh Muhammad Ali Jinnah Ahmad, Lokmanulhakim Hussain, dan Apnizan Abdullah boleh dianggap sebagai perintis untuk meneroka potensi hibah untuk diadaptasikan di dalam produk-produk atau struktur-struktur takaful selain sebagai jalan keluar kepada masalah berkaitan pembahagian manfaat takaful kematian. Kajian ini telah mengenengahkan konsep hibah sebagai antara konsep yang sering dijadikan sebagai *takyīf fiqhī* bagi membolehkan operator berkongsi lebihan takaful dengan peserta.⁵⁴ Walaupun kesimpulan yang dicapai oleh kajian ini tidak menyokong konsep hibah sebagai *takyīf fiqhī* bagi yuran prestasi yang diambil dari lebihan dana takaful untuk dibayar sebagai ganjaran kepada operator takaful bagi pengurusan dana takaful yang cemerlang, namun, kajian ini dari satu sudut telah membuka ruang untuk kajian-kajian baru yang lebih mendalam tentang masalah khususnya mengenai potensi pengaplikasian hibah *berta'liq*.

Isu mengenai lebihan takaful dan bagaimana ianya harus diuruskan secara amnya telah dibincangkan oleh ramai sarjana. Sorotan yang dibuat mendapati bahawa dua pandangan utama mendominasi halatuju kajian-kajian yang dibuat mengenai lebihan takaful, iaitu pandangan yang melarang amalan perkongsian lebihan takaful antara syarikat takaful dan peserta, dan pandangan yang membenarkan amalan ini.

Antara kajian yang dilihat mendokong pandangan yang melarang lebihan takaful dibahagikan antara syarikat dan peserta adalah kajian-kajian yang dilakukan oleh

⁵⁴ Muhammad Ali Jinnah Ahmad, Lokmanulhakim Hussain, dan Apnizan Abdullah, "Takyif Fiqhi Terhadap Yuran Prestasi (Performance Fee) daripada Lebihan (Surplus) Dana Risiko Peserta Takaful" (makalah, Muzakarah Cendekiawan Syariah Nusantara ke-7, Hotel Fairmont, Singapura, 29-30 Mei 2013).

Muhammad ‘Alī al-Qarī⁵⁵, Haitham Muhammad Ḥaidar⁵⁶, Al-Ṣādiq bin ‘Abd Rahmān al-Gharyānī⁵⁷, dan ‘Ajīl Jāsīm al-Nashmī⁵⁸. Kajian-kajian ini telah merumuskan bahawa lebih takaful adalah hak milik eksklusif kumpulan peserta dan syarikat pengendali tiada hak ke atas lebih tersebut. Oleh itu, lebih ini hendaklah dikembalikan atau dimanfaatkan untuk kebaikan mereka. Bertitik tolak dari kesimpulan ini, diperhatikan bahawa masalah perkongsian lebih takaful antara syarikat dan peserta tidak dibincangkan oleh kajian-kajian ini.

Kajian yang dilakukan oleh Younes Soualhi⁵⁹ pula boleh dianggap antara kajian terawal yang cuba menilai keharusan perkongsian lebih takaful antara syarikat takaful dan peserta. Menerusi kajian ini penulis telah membawa perhatian pembaca kepada beberapa isu dan kritikan terhadap beberapa asas syarak yang sering dijadikan hujah untuk mendokong pendapat yang mengatakan bahawa lebih takaful adalah hak eksklusif kumpulan peserta takaful dan syarikat takaful tiada hak untuk berkongsi lebih tersebut. Penulis membuat kesimpulan bahawa asas-asas syarak yang dikemukakan bukanlah hujah yang kukuh untuk melarang perkongsian lebih takaful selagi mana kaedah perkongsian yang diamalkan tidak melanggar prinsip-prinsip syariah.

Antara kajian lain yang menyokong perkongsian lebih takaful adalah kajian yang ditulis oleh ‘Umar Zuhayr Ḥāfiẓ⁶⁰. Di dalam kajiannya, penulis telah membawa

⁵⁵ Al-Qarī, “Al-Fa’id al-Ta’mīnī”.

⁵⁶ Haitham, “Al-Fa’id al-Ta’mīnī”.

⁵⁷ Al-Ṣādiq bin ‘Abd Rahmān al-Gharyānī, “Al-Ta’mīn al-Ta’āwunī; al-Taṣfiyah wa al-Fā’id” (kertas kerja dibentangkan di al-Mu’tamar al-Ta’mīn al-Ta’āwunī, dengan kerjasama University of Jordan dan lain-lain, 11-13 April 2010).

⁵⁸ ‘Ajīl Jāsīm al-Nashmī, “Al-Fā’id Wa Tawzī’uhū Fī Sharikāt al-Ta’mīn al-Islāmī (kertas kerja dibentangkan di al-Mu’tamar al-Tāsi’ Lil Hay’āt al-Shar’iyyah Lil Mu’assasāt al-Māliyyah al-Islāmiyyah, Bahrain, 26-28 Mei 2010).

⁵⁹ Younes Soualhi, “Shari’ah Inspection in Surplus Distribution: Shari’ah Views and Their Current Implementation” (kertas kerja dibentangkan di ISRA Islamic Finance Seminar (IIFS), 11 November 2008).

⁶⁰ ‘Umar Zuhayr Ḥāfiẓ, “Al-Ta’mīn al-Ta’āwunī: Namūdhaj ‘Aqd al-Wakālah Bi Ḥiṣṣah Fī al-Fa’id al-Ta’mīnī al-Ṣāfi” (kertas kerja dibentangkan di al-Mu’tamar al-Ta’mīn al-Ta’āwunī, dengan kerjasama University of Jordan dan lain-lain, 11-13 April 2010).

perbincangan tentang ‘akad *wakālah* dengan upah tetap’ sebagai model utama yang sering diguna pakai di syarikat-syarikat takaful sepertimana yang diiktiraf oleh AAOIFI. Di dalam perbincangannya, beberapa permasalahan serta komplikasi yang dihadapi industri melalui pelaksanaan model ini ditonjolkan oleh penulis. Sebagai jalan keluar, penulis mencadangkan satu model baru iaitu ‘akad *wakālah* dengan upah yang diambil dari lebih takaful’ sebagai alternatif kepada model sedia ada berdasarkan amalannya di salah sebuah syarikat takaful. Penetapan bahagian tertentu dari lebih takaful sebagai upah atau insentif untuk syarikat menurut penulis bakal mendorong syarikat untuk mengurus dana takaful dengan lebih baik pada masa hadapan.

Dari sorotan kajian-kajian berkenaan lebih takaful di atas, dapat diperhatikan bahawa masalah perkongsian lebih takaful adalah masalah yang berpanjangan berikutan perbezaan pendapat yang berlaku. Dari sudut lain pula, walaupun beberapa kajian telah cuba membahaskan keharusan perkongsian lebih takaful serta mencadangkan kaedah-kaedah patuh syarak bagi tujuan tersebut, namun ianya tidak menghalang kajian-kajian baru dilakukan bagi mendalami, meneliti semula, menilai kesesuaian konsep yang dicadangkan, serta menampilkan cadangan baru untuk dinilai oleh kajian-kajian lain selepasnya.

Rumusannya, dapat diperhatikan bahawa perbincangan mengenai penggunaan konsep hibah di dalam takaful adalah amat terhad kepada dimensi tertentu sahaja, seiring pengalaman dan aplikasi yang telah berlaku dalam industri. Selain itu, konsep hibah yang digunakan juga telah menimbulkan beberapa kemusykilan terutama dari segi pematuhan syarak. Hal ini pada pandangan penulis sudah cukup sebagai pendorong kepada kajian-kajian baru bagi mendalami, meneliti semula, serta menilai kesesuaian konsep hibah *berta’līq* yang dicadangkan sebagai alternatif atau jalan keluar kepada masalah yang ditampilkan. Selain itu, kefahaman yang diperoleh mengenai ruang lingkup penggunaan *ta’līq* yang dibenarkan dalam hibah, serta kefahaman mengenai prinsip serta dasar bagi

amalan takaful bakal membantu menampilkan cadangan-cadangan baru untuk diaplikasikan atau dinilai oleh kajian-kajian lain selepasnya.

1.9 Kerangka Kajian

Kajian ini dibahagikan kepada 5 bab utama seperti di bawah:

Bab 1 merupakan bab pendahuluan yang mengandungi penjelasan mengenai latar belakang kajian, permasalahan kajian, kepentingan, soalan-soalan, serta objektif yang ingin dirungkai dan dicapai oleh kajian. Ini dituruti dengan penjelasan berkenaan batasan kajian, metod yang digunapakai dalam melaksanakan kajian, serta sorotan kajian-kajian lepas yang mempunyai kaitan langsung dengan kajian ini, diikuti dengan penerangan mengenai susunan bab-bab kajian.

Di dalam Bab 2, kajian membincangkan tentang pandangan ilmu *fiqh* mengenai peletakan *ta'liq* di dalam sesebuah akad. Ini membawa kepada perbincangan mengenai kedudukan *ta'liq* dalam perbincangan akad, dan diikuti dengan perbincangan berkenaan kebebasan berakad dan meletakkan syarat pada pandangan syarak. Seterusnya, fokus diberikan untuk meneliti kepelbagaian ijtihad yang berbeza di antara mazhab-mazhab *fiqh* berkenaan kebebasan meletakkan *ta'liq* dan syarat. Ini kemudiannya diikuti dengan analisis bagi memilih pandangan yang wajar *ditarjīh* dalam masalah.

Bab 3 pula dikhususkan untuk perbincangan mengenai hibah sebagai sebuah akad di dalam muamalat Islam bagi meneliti had serta batasan yang perlu diraikan dalam peletakan *ta'liq* di dalam akad ini. Perbincangan ini merangkumi definisi, rukun serta syarat-syarat yang perlu dipenuhi bagi akad hibah yang sah sebagaimana yang digariskan oleh fuqaha pelbagai mazhab. Ini diikuti dengan perbincangan mengenai pelbagai hukum-hakam yang dibincangkan oleh fuqaha mengenai hibah, iaitu perbincangan tentang kesan bagi suatu akad hibah, keharusan menarik balik hibah, masalah *'umrā* dan *ruqbā*, masalah hibah dengan syarat balasan (*hibah al-thawāb*), hibah hutang, serta *hibah al-fuḍūlī*.

Di dalam Bab 4, fokus kajian adalah untuk meneliti pengertian, prinsip, struktur, serta konsep yang mendasari sistem takaful Islam bagi memahami situasi sebenar yang berlaku dalam industri serta prinsip-prinsip syarak yang terlibat. Bab ini memberi pengenalan tentang galakan Islam terhadap pengurusan risiko serta sistem takaful sebagai alternatif kepada insurans konvensional. Ini diikuti dengan perbincangan mengenai konsep *al-iltizām bi al-tabarru'* sebagai asas kepada akad takaful Islam bagi membina pemahaman asas tentang takaful. Kajian seterusnya meneliti pelbagai prinsip dan komponen yang menjadi asas bagi struktur operasi takaful yang merangkumi prinsip pengasingan dana, serta sifat hubungan-hubungan yang berlaku dalam operasi takaful iaitu hubungan antara dana takaful, kelompok peserta, operator takaful, benefisiari, dan juga ejen takaful. Ini diikuti pula dengan perbincangan mengenai sifat komponen kewangan dalam takaful dan prinsip yang menjadi asas baginya, yang meliputi perbincangan berkenaan caruman atau sumbangan takaful, manfaat takaful, dan lebihan takaful bagi meneliti hakikat sebenar komponen-komponen ini dari sudut operasi dan juga pada pandangan syarak.

Bab 5 dikhususkan untuk analisis, kesimpulan, serta cadangan berkenaan kesesuaian dan sempadan penggunaan konsep hibah *berta'liq* ini di dalam beberapa situasi yang berlaku dalam amalan takaful, sebagai alternatif atau jalan keluar bagi masalah yang timbul. Analisis ini merangkumi perbincangan mengenai cadangan penggunaan hibah *berta'liq* dalam masalah penentuan benefisiari kepada manfaat takaful, penggunaannya dalam masalah perkongsian lebihan takaful antara peserta dan operator takaful, begitu juga penggunaannya di dalam hubungan antara operator takaful dan pengantara dalam pemasaran takaful yang melibatkan adaptasi konsep ini dalam masalah pemberian bonus kepada ejen dan juga di dalam masalah pembayaran komisen bertingkat.

BAB 2: PELETAKAN *TA'LĪQ* DI DALAM AKAD MENURUT ILMU *FIQH*

2.1 Pendahuluan: Kedudukan *Ta'līq* dalam Perbahasan Akad

Ta'līq ialah salah satu keadaan yang berlaku di dalam *ṣīghah*¹ yang digunakan oleh pihak yang berakad semasa membuat atau memeterai sesuatu akad. Sebagai komponen asas, keadaan dan cara *ṣīghah* dibuat atau dilafazkan menentukan hala tuju setiap akad yang dibuat, sama ada ia terlaksana dan sempurna sejurus selesai akad, tanpa tertangguh ke suatu masa tertentu, atau terikat dengan syarat dan *ta'līq* yang diletakkan. Oleh itu, akad *berta'līq* perlu dinyatakan dan difahami perbezaan atau persamaannya dengan akad yang mengandungi *idāfah* iaitu penangguhan, sebagaimana istilah *ta'līq* dan penggunaannya perlu dijelaskan perbezaan atau persamaannya dengan istilah syarat.

Justeru, bagi mendapatkan gambaran menyeluruh mengenai *ta'līq* dan apa yang dimaksudkan dengan akad *berta'līq* serta kedudukannya sebagai salah satu tajuk perbahasan di bawah bab akad di dalam *fiqh* muamalat, kajian ini memilih untuk membincangkan beberapa istilah yang mempunyai kaitan rapat dengan istilah ini bagi mendapatkan kefahaman yang lebih jelas serta mengelakkan kekeliruan yang mungkin timbul.

2.1.1 Akad

Akad ialah salah satu konsep utama di dalam ilmu *fiqh* muamalat. Akad menurut Kamus Dewan ialah perkataan yang berasal daripada Bahasa Arab yang bermaksud janji atau

¹ Istilah *ṣīghah* apabila merujuk kepada perbahasan akad membawa makna; sesuatu perkataan, isyarat, atau tulisan yang berbalas, yang hadir dari setiap pihak yang berakad dan menjadi dalil tentang redha dan persetujuan mereka untuk melakukan akad. Persetujuan yang berbalas ini dikenali di dalam perbahasan fuqaha sebagai *ījāb* dan *qabūl*. Lihat Nazīh Ḥammād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah wa al-Iqtisādiyyah fī Lughat al-Fuqahā'* (Beirut: Al-Dār al-Shāmiyyah, 1429H/2008M), 286.

perjanjian. Apabila perkataan (akad) dikaitkan dengan jual beli ia akan membawa maksud perjanjian jual beli, dan berakad bermaksud mengikat perjanjian.²

Di dalam bahasa asalnya, akad ialah perkataan yang berasal dari tiga huruf iaitu (عقد) 'aqada dan (العقد) al-'aqd yang mempunyai maksud asal iaitu mencantumkan dan mengikat antara dua pangkal sesuatu benda contohnya mengikat tali. Walaupun makna asal ini melibatkan perbuatan “mengikat” secara zahir, namun orang Arab turut menggunakan perkataan ini untuk menyifatkan perbuatan “mengikat” secara maknawi seperti membuat perjanjian, sumpah, nazar, dan jenis-jenis muamalat seperti jual-beli, sewa, wakaf, hibah dan sebagainya. Ini kerana lafaz “akad” merangkumi setiap perbuatan yang mengandungi makna mengikat, melakukan iltizam³, atau mengukuhkan dan menguatkan tanpa mengira sama ada perbuatan tersebut bersifat sebelah pihak seperti sumpah atau nazar, atau melibatkan lebih dari satu pihak contohnya akad jual-beli, sewa, dan sebagainya.⁴

Dari sudut istilah, penggunaan kalimah akad oleh fuqaha tidak jauh berbeza dengan makna asalnya dari segi bahasa, bahkan ianya boleh dianggap sebagai pengkhususan maknanya yang umum atau pengehadannya kepada suatu makna yang tertentu. Lafaz akad telah digunakan oleh fuqaha di dalam dua bentuk iaitu umum dan khusus.

² Kamus Dewan, entri “akad”, laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*, dicapai 23 Ogos 2014, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=akad>.

³ Iltizam ialah kata yang berasal dari Bahasa Arab yang memberi makna keterlibatan secara bersungguh-sungguh dan penuh tanggungjawab dalam melaksanakan sesuatu atau disebut juga komitmen. Ia juga bermaksud pernyataan berupa persetujuan (perjanjian) yang menyebabkan seseorang (sesuatu pihak) terikat (berazam) untuk melakukan sesuatu. Lihat Kamus Dewan, entri “iltizam”, laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*, dicapai 23 Ogos 2014, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=iltizam>.

⁴ Lihat Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram bin Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Wazārat al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, t.t.), 4:288 dan seterusnya, entri “عقد”, dan Al-Sayyid Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, ed. 'Abd al-'Azīz Maṭar (Kuwait: Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1414H/1994M), 8:394 dan seterusnya, entri “عقد”.

Sebahagian fuqaha telah mentakrifkan akad dan menggunakannya dalam bentuk umum dengan menamakan semua iltizam sebagai akad.⁵ Ini bermaksud setiap ikatan atau iltizam yang dibuat oleh seseorang individu ke atas dirinya atau dengan individu lain termasuk dalam makna akad. Oleh itu, jual-beli, nikah, dan semua akad *mu'āwaḍāt*⁶ serta *tabarru'āt*⁷ dari sudut ini termasuk dalam kategori akad kerana setiap pihak yang terlibat dalam membuat akad-akad ini telah beriltizam dan mewajibkan ke atas diri masing-masing untuk menunaikan apa yang dimeterai. Begitu juga sumpah untuk melakukan sesuatu perkara pada masa depan juga termasuk dalam akad kerana individu yang bersumpah telah beriltizam dan mewajibkan ke atas dirinya untuk menunaikan sumpahnya. Seterusnya setiap syarat yang diletakkan, perjanjian atau nazar yang dibuat, juga termasuk dalam akad kerana wujudnya makna ikatan dan iltizam di dalamnya.⁸

Diperhatikan bahawa penggunaan kalimah akad dengan makna umum adalah hampir dengan maknanya dari sudut bahasa. Berpandukan makna umum ini, dapat dilihat bahawa kebanyakan ulama telah mentafsirkan lafaz akad di dalam firman Allah,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

Al-Māidah 5:1

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, penuhi serta sempurnakanlah perjanjian-perjanjian.

⁵ Lihat 'Alī al-Khafīf, *Aḥkām al-Mu'āmalāt al-Shar'īyah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1429H/2008M), 186, dan 'Alī Muḥyī al-Dīn 'Alī al-Qurrahḍāghī, *Mabda' al-Riḍā fī al-'Uqūd* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1429H/2008M), 1:111-116.

⁶ Akad *mu'āwaḍāt* atau mufradnya *mu'āwaḍah* dari segi istilah *fiqh* membawa maksud; akad yang melibatkan pertukaran di antara dua gantian (nilai). Dengan itu, akad ini terbina berasaskan prinsip mewujudkan hak serta iltizam yang saling berbalas di antara pihak-pihak yang berakad. Lihat Ḥammād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Mālīyah*, 426-427.

⁷ Akad *tabarru'āt* atau mufradnya *tabarru'* membawa maksud; akad yang melibatkan pemberian hak milik ke atas sesuatu harta tanpa diiringi balasan ke atasnya. *Ibid.*, 127.

⁸ Lihat Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qurān*, ed. Muḥammad al-Sādiq Qamḥāwī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1412H/1992M), 3:284-285,

sebagai lafaz umum yang merangkumi setiap ikatan dan iltizam untuk melakukan ketaatan kepada Allah yang dibuat oleh individu ke atas dirinya, atau setiap ikatan dan iltizam yang dimeterai bersama individu lain. Lafaz ini dengan itu merangkumi akad-akad yang berbentuk sumpah, nikah, perjanjian, jual-beli, sebagaimana ia merangkumi setiap hak, kewajipan dan juga larangan.⁹

Imam Shāfi‘ī semasa mentafsirkan ayat di atas telah menjelaskan: “... [ayat-ayat mengenai kewajipan menunaikan ‘*uqūd* (akad-akad) ini] secara zahirnya adalah umum merangkumi semua akad, dan seolah-olah (sesungguhnya Allah lebih mengetahui) Allah Taala menghendaki supaya mereka memenuhi semua akad sama ada yang dibuat dengan sumpah atau tanpanya, dan setiap akad adalah nazar”.¹⁰

Sebagaimana makna umum, kalimah akad juga hadir dalam istilah fuqaha dengan makna khusus. Malah, takrif akad dengan makna khusus adalah yang biasa dan masyhur di kalangan fuqaha sehingga makna ini hampir dilihat sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki dengan istilah akad. Ia adalah makna pertama yang difahami apabila istilah ini disebut, bahkan lazimnya kalimah akad tidak akan ditafsirkan atau difahami dengan makna umum kecuali disertakan isyarat yang menunjukkan demikian.¹¹

⁹ Lihat Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī; Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī dan Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Islāmiyyah (Kaherah: Dār Hijr, 1422H/2001M), 8:5-12, dan Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin li mā Taḍammanahu min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1427H,2006M), 7:246-248, dan ‘Abd Raḥmān bin Muḥammad bin Makhlūf al-Tha‘ālibī, *Tafsīr al-Tha‘ālibī; Al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur’ān*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad et al. (Beirut: Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, 1418H/1997M), 2:334-335.

¹⁰ Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī, Abū Bakr al-Bayhaqī, *Ahkām al-Qur’ān li al-Shāfi‘ī: Jam‘ al-Bayhaqī* (Kaherah: Maktabat al-Khānjī, 1414H/1994M), 2:66.

¹¹ Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Milkiyyah wa Nazariyyat al-‘Aqd fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.), 201, dan Al-Khafīf, *Ahkām al-Mu‘āmalāt al-Shar‘iyyah*, 185-186, dan ‘Abd al-Ḥamīd Maḥmūd al-Ba‘lī, *Dawābiḥ al-‘Uqūd fī al-Fiqh al-Islāmī* (Amman: Mu’assasat al-Sharq, 1985M), 27-32.

Oleh itu, apabila fuqaha menyebut istilah akad, selalunya yang dimaksudkan ialah ikatan atau iltizam yang dibuat antara dua pihak, iaitu yang termeterai dengan *ījāb*¹² dan *qabūl*¹³, sama ada secara lisan, tulisan, perbuatan atau sebagainya yang menyebabkan wujud kesan atau hukum tertentu. Pengkhususan ini dapat dilihat di dalam nas-nas oleh fuqaha. Al-Dardīr dari kalangan fuqaha Māliki sebagai contoh telah menyebut dengan jelas bahawa: “*Bai*’ (Jual-beli) ialah akad *mu’āwadah*, dan akad tidak akan berlaku kecuali antara dua individu dengan *ījāb* dan *qabūl*”¹⁴.

Manakala iltizam yang bersifat sebelah pihak pula berdasarkan makna ini tidak disebut sebagai akad, tetapi dinamakan iltizam atau tasarruf¹⁵. Oleh yang demikian, wakaf, talak yang tidak melibatkan harta, *tanāzul* (melepaskan hak), dan lain-lain yang melibatkan iltizam dari sebelah pihak tidak dinamakan akad pada istilah kebanyakan fuqaha.¹⁶

Daripada perbincangan di atas, dapat difahami bahawa istilah akad khususnya dengan makna khusus yang masyhur di kalangan fuqaha bermaksud, ikatan antara dua pernyataan yang keluar dari dua individu yang berakad yang menggambarkan persetujuan antara mereka, dan persetujuan ini dipanggil *ījāb* dan *qabūl*. *Ījāb* dan *qabūl*

¹² *Ījāb* ialah pernyataan yang mula-mula, iaitu yang keluar dari salah seorang pihak yang berakad, yang mengesahkan kehendaknya untuk memeterai akad. Lihat Ḥammād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 90.

¹³ *Qabūl* pula ialah pernyataan yang hadir kemudian, iaitu yang keluar dari pihak berakad yang lain selepas *ījāb*, yang menunjukkan persetujuannya ke atas akad yang di cadangkan oleh pihak yang pertama. *Ibid.*

¹⁴ Abū al-Barakāt Aḥmad bin Muḥammad al-Dardīr, *Al-Sharḥ al-Ṣaghīr ‘alā Aqrab al-Masālik ilā Madhhab al-Imām Mālik* (Dawlah al-Imārāt al-‘Arabīyyah al-Muttaḥidah: Wazārat al-‘Adl wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf, 1410H/1989M), 3:12.

¹⁵ Tasarruf merupakan perkataan yang berasal dari Bahasa Arab yang juga digunakan dalam Bahasa Melayu. Ia bermaksud; setiap tindakan berupa perkataan atau perbuatan yang dikeluarkan oleh seseorang dan lahir daripadanya hukum-hukum syarak. Dengan itu, tasarruf boleh berbentuk perkataan atau perbuatan. Tasarruf perkataan terbahagi kepada dua, iaitu akad, contohnya: urusan jual beli, gadaian, dan hibah; dan bukan akad, contohnya: pengakuan, ikrar, dan sumpah. Tasarruf perbuatan pula merangkumi tindakan seperti menyerahkan barang jualan atau merampas harta orang lain. Lihat Ḥammād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 137-138, dan Kamus Dewan, entri “tasarruf”, laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*, dicapai 4 Februari 2016, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=tasarruf>.

¹⁶ Al-Khafīf, *Aḥkām al-Mu’āmalāt al-Shar‘īyyah*, 186.

ini seterusnya disebut di dalam istilah fuqaha sebagai *ṣīghah*, iaitu pernyataan yang bersifat bersama yang menunjukkan persetujuan dua pihak yang membuat akad¹⁷.

Walaupun setiap akad wujud disebabkan kehendak individu yang kemudiannya dizahirkan melalui *ījāb* dan *qabūl*, namun syarak telah menetapkan hukum dan natijah tertentu bagi setiap akad yang dibuat. Justeru, apabila dua individu menyempurnakan suatu *ījāb* dan *qabūl* ke atas suatu perkara secara mutlak tanpa mengaitkannya dengan sebarang syarat, dan tiada sebarang kecacatan pada akad yang dibuat, maka natijah tertentu yang telah ditetapkan oleh syarak untuk akad tersebut akan lahir tanpa boleh dihalang oleh mana-mana pihak yang berakad.¹⁸ Sebagai contoh, di dalam akad jual-beli, lafaz “saya jual” dan “saya beli” merupakan *ṣīghah* atau *ījāb* dan *qabūl* yang apabila dilakukan oleh dua individu yang layak, akan mewujudkan natijah atau hukum yang telah ditentukan oleh syarak pada topik akad iaitu harta yang diniagakan. Dengan pemeteraian akad ini, penjual wajib menyerahkan barang yang dijual kepada pembeli, begitu juga pembeli wajib membayar harga bagi barang yang dibeli kepada penjual.

Namun pada keadaan tertentu, sesetengah individu yang ingin melakukan akad mungkin mendapati bahawa natijah-natijah yang telah ditetapkan oleh syarak untuk setiap akad tidak memenuhi kehendak atau keperluannya. Hal ini mendorongnya untuk mengubah natijah tersebut dengan cara menambah atau mengurangkan sesuatu di dalam akad dengan memasukkan ke dalam *ṣīghah* sesuatu syarat bagi mengehadkan kesan atau natijah asal bagi akad tersebut kepada kesan dan hukum tertentu. Secara umumnya, syarat-syarat yang diletakkan di dalam akad dapat dikategorikan kepada tiga jenis, iaitu:¹⁹

¹⁷ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-Ām* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1418H/1998M), 1:403.

¹⁸ Muḥammad Muṣṭafā Shalabī, *Al-Madkhal fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Al-Dār al-Jāmi'iyyah, 1405H/1985M), 475, dan Ramaḍān 'Alī al-Sayyid al-Sharnabāṣī, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (t.tp.: Maṭba'at al-Amānah, 1403H), 391.

¹⁹ Al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-Ām*, 1:571-573.

- i. Mengaitkan kewujudan sesuatu akad dengan kewujudan sesuatu perkara lain yang mana jika perkara itu tidak wujud maka akad juga tidak akan wujud. Akad yang mengandungi syarat jenis ini disebut sebagai akad *berta'liq*.
- ii. Mengehadikan atau mengubah natijah dan hukum asal bagi akad yang dibuat kepada natijah dan hukum yang tertentu dengan mewajibkan sesuatu iltizam lain yang pada asalnya tidak wajib sebelum syarat ini diletakkan. Perbuatan ini disebut di dalam istilah fuqaha sebagai *al-taqyīd bi al-syarat*. Akad yang mengandungi syarat jenis ini disebut sebagai akad bersyarat atau akad yang disertakan syarat.
- iii. Syarat yang tidak mengandungi *ta'liq* akad dengan kewujudan sesuatu, atau mengubah kesan dan hukum asal bagi sesuatu akad, tetapi menangguhkan pelaksanaan hukum dan natijah sesuatu akad ke suatu masa yang ditetapkan di dalam syarat. Ini dipanggil *idāfah* atau akad yang *diiḍāfatkan* kepada masa hadapan.

Bagi menjelaskan perbezaan dan/atau persamaan antara ketiga-tiga jenis syarat di atas, kajian ini akan membincangkan ketiga-tiga istilah iaitu: *ta'liq*, *idāfah*, dan syarat pada perenggan-perenggan yang seterusnya.

2.1.1.1 *Ta'liq*

Ta'liq (تعليق) adalah ungkapan dalam bahasa Arab yang merupakan kata terbitan (*maṣḍar*) kepada kalimah '*allaqa* (عَلَّقَ). Menurut Ibn Fāris, huruf '*ain*, '*lām*, dan '*qāf* yang membentuk kata dasar bagi kalimah ini mempunyai satu makna utama iaitu: menggantungkan sesuatu kepada sesuatu. Makna ini menurutnya, menjadi asas dan

rujukan kepada setiap kalimah yang terbentuk daripada tiga huruf tersebut setelah penggunaannya meluas dan merangkumi pelbagai situasi.²⁰

Berdasarkan asas ini, kalimah (*'allaqa*) dalam Bahasa Arab membawa maksud yang pelbagai, seperti; menggantungkan sesuatu kepada sesuatu, contohnya: (علق الثوب) menggantung baju pada penyangkut, mendirikan sesuatu pada/di atas sesuatu, contohnya: (علق باباً على داره) mendirikan pintu pada (dinding) rumah, dan membiarkan sesuatu perkara/masalah tergantung tanpa membuat keputusan sama ada meneruskan atau meninggalkannya, contohnya: (علق القاضي الحكم) hakim menggantung kes itu tanpa membuat keputusan. Selain itu, isteri yang dibiarkan oleh suaminya dalam keadaan tergantung iaitu tanpa disetubuhi atau diceraikan juga digelar sebagai *al-mu'allaqah* (المعلقة). *Ta'liq* juga digunakan bagi memberi maksud; membuat komentar ke atas hasil kerja orang lain (علق على كلام غيره).²¹

Di dalam perbendaharaan Bahasa Melayu, kalimah ini juga hadir, namun dengan ejaan (taklik), iaitu huruf (k) diletakkan pada kedudukan huruf (*'ain*) dan (*qāf*). Taklik menurut Kamus Dewan berasal daripada Bahasa Arab dan merujuk kepada;²²

- i. Menaklik; membaca dengan teliti, mempelajari.
- ii. Perjanjian (kahwin dan lain-lain), atau pengakuan gugurnya talak dengan janji (seperti gugurnya talak apabila si suami hilang di darat tanpa berita selama enam bulan atau di laut setahun). Dengan taklik, kaum perempuan boleh melepaskan dirinya daripada kongkongan suami yang tidak disukainya. Hukuman taklik pula merujuk kepada hukuman yang dikenakan dengan perjanjian.

²⁰ Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed, 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (t.tp.: Dār al-Fikr, 1399H/1979M), 4:125, entri "علق".

²¹ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Waṣīf* (Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah, 1425H/2004M), 652, entri "علق", dan Al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, 26:198, entri "علق".

²² Kamus Dewan, entri "taklik", laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*, dicapai 7 April 2014, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=taklik>.

(Taklik) sebagaimana ejaan dan penggunaannya dalam Bahasa Melayu dilihat mempunyai sebahagian persamaan dengan lafaz (*ta'liq*) yang dipilih oleh kajian ini, namun jika diteliti, penggunaannya menurut Kamus Dewan hanya ditumpukan kepada bab perkahwinan. Justeru, sebagai langkah pertama, kajian ini memilih untuk menggunakan transliterasi kepada kalimah (*ta'liq*) dalam Bahasa Arab bagi menggambarkan maksud yang ingin dicapai oleh kajian serta mengelakkan sebarang kekeliruan berkaitan penggunaan istilah yang mungkin timbul.

Ta'liq sebagai satu istilah di dalam ilmu *fiqh* telah ditakrifkan oleh fuqaha dengan takrifan yang tidak jauh berbeza dengan maknanya dari segi bahasa iaitu menggantungkan sesuatu kepada sesuatu.

Dari sudut istilah, *ta'liq* ditakrifkan sebagai perbuatan mengikat atau menggantung hasil suatu perkara dengan hasil suatu perkara yang lain.²³ Misalnya, seorang suami berkata kepada isterinya: “Jika kamu keluar dari rumah ini, maka jatuh talak”. Perkara (jatuh talak) digantungkan dengan terhasilnya perkara (isteri keluar dari rumah).²⁴ Di dalam akad *wakālah*²⁵ pula sebagai contoh, seseorang berkata kepada rakannya: “Jika saya bermusafir keluar dari negara ini, maka saya wakilkan kamu untuk menjual rumah saya”. Rakannya menjawab: “Baiklah”. Di dalam situasi ini, akad *berta'liq* iaitu *wakālah* tidak akan wujud sehingga wujud perkara yang *dita'liqkan* padanya iaitu (musafir keluar negara).

²³ Lihat Zayn al-Dīn bin Ibrāhīm, Ibn Nujaym, *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, ed. Muḥammad Muṭī' al-Hāfiz (Dimashq: Dār al-Fikr, 1999M), 436.

²⁴ Muḥammad Amīn bin 'Umar, Ibn 'Ābidīn, *Hāshiyah Ibn 'Ābidīn; Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*, ed. 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwad (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1423H/2003M), 4:589.

²⁵ *Wakālah* ialah satu kontrak di mana satu pihak memberi mandat kepada pihak yang lain untuk bertindak atau mengendalikan sesuatu urusan yang boleh diwakilkan bagi pihaknya. Lihat Ḥammād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 477.

Kesimpulannya, *ta'liq* boleh dijelaskan sebagai: Peletakan syarat yang menyebabkan suatu akad digantungkan dengan berlakunya suatu perkara pada masa hadapan.²⁶ Apabila suatu *ta'liq* dimasukkan di dalam suatu akad, kewujudan akad tersebut telah digantung dan diikat dengan terhasilnya perkara yang *dita'liqkan* pada masa hadapan. Jika perkara tersebut berlaku, akad akan terhasil, dan jika sebaliknya, tiada akad yang terhasil.

2.1.1.2 *Idāfah*

Idāfah ialah kalimah Bahasa Arab yang membawa maksud: (الضم) menyatukan dan (الإمالة) mencondongkan. Ia juga memberi makna (الإسناد) menyandarkan, dan (التخصيص) mengkhususkan kerana *idāfah* melibatkan perbuatan menyandarkan dan menyatukan suatu perkara dengan suatu perkara yang lain bagi mengkhususkan perkara tersebut.²⁷

Sebagai satu istilah dalam ilmu *fiqh*, *idāfah* sering digunakan fuqaha bagi menggambarkan makna (الإسناد) menyandarkan, dan (التخصيص) mengkhususkan. Justeru, sesuatu hukum yang *diiḍāfatkan* kepada seseorang atau suatu masa tertentu bermaksud hukum tersebut disandarkan dan dikhususkan untuk individu atau masa tersebut.²⁸

Idāfah seperti mana *ta'liq* juga boleh berlaku di dalam akad. Akad yang *diiḍāfatkan* kepada masa tertentu pada masa hadapan bermaksud suatu akad yang walaupun *ṣiḡhahnya* menunjukkan berlakunya akad tersebut setelah *ṣiḡhah* akad dilafazkan, namun hukumnya tidak akan wujud sehinggalah datangnya waktu yang telah ditetapkan dalam lafaz.²⁹ Misalnya, seorang tuan rumah berkata kepada bakal

²⁶ Al-'Iyāshī Fidād, "Al-Ta'liq fī al-'Uqūd ma'a al-Ishārah ilā Ba'd al-Taṭbīqāt al-Mu'āṣirah" (makalah, Mu'tamar Hay'āt al-Raqābah al-Shar'iyah, Jeddah, 2005), 7.

²⁷ Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī al-Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1989M), 139, entri "ضيف".

²⁸ Wazārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, al-Kuwayt, *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Tibā'ah Dhāt al-Salāsīl, 1404H/1983M), 12:299.

²⁹ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1420H/1999M), 308.

penyewa rumahnya: “Saya sewakan rumah ini kepada kamu dengan harga RM500 bermula pada bulan hadapan”, dan penyewa menerimanya. Di dalam contoh ini, akad sewa (*ijārah*) walaupun telah berlaku sejak awal, iaitu setelah pelakunya melafazkan *ṣīghah*, namun lafaz tambahan yang hadir dalam *ṣīghah* iaitu (bermula pada bulan hadapan) telah menanggihkan hukum akad tersebut kepada waktu yang *diiḍāfatkan* padanya. Diperhatikan bahawa tanpa *idāfah*, hukum atau natijah bagi akad sewa (*ijārah*) iaitu tuan rumah berhak menerima jumlah sewa dan penyewa berhak menduduki rumah yang disewa, akan terlaksana sebaik sahaja akad berlaku.

Idāfah adalah berbeza daripada *ta’līq* kerana apabila suatu akad *idāfatkan* kepada masa depan, akad telah wujud serta merta setelah *ṣīghah* dilafazkan, namun hukum yang terbit daripada akad tersebut tertangguh sehingga tiba masa yang *diiḍāfatkan* padanya. Manakala apabila suatu akad *dita’līqkan* dengan sesuatu perkara, akad serta hukumnya belum wujud sehinggalah terhasilnya perkara yang *dita’līqkan* padanya. Oleh itu, akad *berta’līq* sebelum wujudnya perkara yang *dita’līqkan* dengannya menurut fuqaha hanya sekadar nama dan tidak dianggap sebagai suatu *sabab* (sebab) kepada suatu hukum.³⁰

Selain itu, *idāfah* berbeza daripada *ta’līq* kerana *idāfah* melibatkan penangguhan hukum ke suatu waktu yang pasti seperti (bulan hadapan) di dalam contoh di atas. Di dalam *ta’līq* pula, perkara atau syarat yang menjadi asas kepada *ta’līq* adalah sesuatu yang tidak pasti dan mempunyai kebarangkalian untuk wujud atau sebaliknya.³¹ Jika seorang bapa berkata bahawa dia akan memberi hadiah kepada anaknya jika dia berjaya dengan cemerlang di dalam pelajarannya, pemberian hadiah *dita’līqkan* dengan kejayaan cemerlang anaknya dalam pelajaran yang mana perkara tersebut barangkali berlaku seperti yang disyaratkan atau sebaliknya.

³⁰ Abū Zahrah, *Al-Milkiyyah wa Naẓariyyat al-‘Aqd*, 284-286.

³¹ Lihat *Al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah*, 5:67.

2.1.1.3 *Sharṭ* (Syarat)

Sharṭ atau ejaan Bahasa Melayunya (syarat) adalah kalimah yang berasal dari Bahasa Arab dan mempunyai beberapa makna. Antara makna-makna tersebut termasuklah: (الزام الشيء والتزامه) iaitu mewajibkan sesuatu dan patuh kepada kewajipan tersebut.³²

Sebagai satu istilah dalam ilmu *fiqh*, syarat ditakrifkan sebagai suatu perkara yang jika ianya tidak hadir menyebabkan suatu hukum atau sebab hukum untuk sesuatu perkara lain tidak wujud, namun ia terletak di luar intipati perkara tersebut.³³ Misalnya, wuduk adalah syarat bagi solat yang sah. Tanpa wuduk (syarat), solat seseorang tidak sah (hukum) kerana kewujudan solat yang sah (hukum) bergantung kepada kewujudan wuduk (syarat), namun wuduk tidak menjadi intipati atau bentuk asas bagi solat.

Syarat, mengikut sumber peletakkannya terbahagi kepada dua kategori:

- i. Syarat *Shar'ī* (الشرط الشرعي): Iaitu syarat yang diletakkan oleh syarak seperti syarat-syarat yang diperlukan bagi ibadat misalnya wuduk sebagai syarat kepada solat, atau di dalam jual beli misalnya, pelaku akad yang berakal sebagai syarat bagi jual-beli yang sah, dan sebagainya.
- ii. Syarat *Ja'īlī* (الشرط الجعلي): Iaitu syarat yang sumbernya adalah kehendak individu yang menjadikan sesuatu akad yang dimeterainya atau komitmen yang ingin dilakukannya bergantung kepada kehendak individu tersebut. Sebagai contoh, seseorang yang mahu menyewakan rumahnya meletakkan syarat bahawa penyewa mestilah menanggung sendiri kos baik pulih. Jika syarat yang diletakkan tidak dipenuhi, perkara bersyarat iaitu akad sewa tidak akan berlaku. Merujuk kepada syarat *ja'īlī* ini, al-Ḥamawī telah menyebut: “syarat ialah

³² Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fayrūzabādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ed. Anas Muḥammad al-Shāmī dan Zakariyyā Jābir Aḥmad (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1429H/2008M), 853, entri “شرط”.

³³ Lihat Muḥammad bin 'Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Sāmī bin al-'Arabī al-Asharī (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 1421H/2000M), 1:76, dan Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1406H/1986M), 1:98-99.

mewajibkan (mengikat) suatu perkara yang belum wujud ke atas perkara yang telah wujud dengan menggunakan *ṣighah* yang khusus”³⁴.

Diperhatikan bahawa dari satu sudut, syarat khususnya syarat *ja’lī* sebagaimana takrif di atas mempunyai persamaan yang ketara dengan *ta’līq* di mana kedua-dua istilah melibatkan perbuatan menggantungkan atau mengikat suatu hukum atau perkara dengan suatu perkara lain mengikut kehendak individu yang meletakkannya. Hal ini sebenarnya dapat difahami dengan melihat kepada *ta’līq* dan syarat dari segi hubungan antara kedua-duanya dengan akad. Sebagaimana yang telah dibincangkan di dalam topik akad di atas, *ta’līq* pada hakikatnya ialah antara jenis-jenis syarat yang boleh hadir di dalam sesuatu akad. Justeru, difahami bahawa syarat dari sudut ini adalah istilah umum yang merangkumi *ta’līq*, *taqyīd*, dan juga *idāfah*.³⁵

Oleh yang demikian, perbezaan antara *ta’līq* dan syarat sebagaimana yang disebut oleh sebahagian fuqaha seperti al-Zarkashī dan al-Ḥamawī iaitu *ta’līq* berbeza daripada syarat kerana ungkapan *ta’līq* mengandungi makna mengikat suatu perkara yang belum wujud dengan perkara yang bakal wujud menggunakan instrumennya yang khusus seperti *ḥarf* (ن) dan (ل), manakala ungkapan syarat pula mengandungi makna mewajibkan (mengikat) suatu perkara yang belum wujud ke atas perbuatan yang telah wujud dengan menggunakan *ṣighah* yang khusus,³⁶ harus difahami dengan makna yang lebih khusus. Perbezaan ini sebenarnya merujuk kepada perbandingan antara hakikat bagi jenis-jenis syarat yang hadir di dalam akad, iaitu beza antara syarat yang hadir dalam bentuk *ta’līq* dan syarat dalam bentuk *taqyīd*.

³⁴ Al-Sayyid Aḥmad bin Muḥammad al-Ḥanafī al-Ḥamawī, *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā’ir Sharḥ Kitāb al-Ashbāh wa al-Nazā’ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405H/1985M), 4:41.

³⁵ Lihat perbincangan mengenai jenis-jenis syarat di muka surat 32 dan 33.

³⁶ Lihat Al-Ḥamawī, *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā’ir*, 4:41, dan Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahādir al-Zarkashī, *Al-Manthūr fī al-Qawā’id*, ed. Taisir Fā’iq Aḥmad Maḥmūd (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islamiyyah, 1402H/1982M), 1:370.

Hasilnya, ungkapan seperti (أعتقتك إذا مت) (aku merdekakan kamu jika aku meninggal dunia) membawa maksud *ta'liq*, dan syarat pula diungkapkan dengan lafaz seperti (أعتقتك على أن تخدمني شهرا) (aku merdekakan kamu dengan syarat kamu berkhidmat untuk aku selama sebulan).

Diperhatikan bahawa *ta'liq* dan syarat tidak begitu berbeza dari segi makna melainkan apa yang membezakan antara keduanya adalah cara *ta'liq* dan syarat diungkapkan oleh pelakunya. Hal ini sebenarnya sangat berkait rapat dengan asal usul kedua-dua istilah iaitu Bahasa Arab serta cara ayat yang mengandungi *ta'liq* dan syarat diungkapkan dalam bahasa tersebut. Oleh yang demikian, perbezaan antara *ta'liq* dan syarat sebagaimana yang dijelaskan oleh fuqaha hanya dapat difahami jika dikaitkan dengan asal usul kedua-dua istilah ini iaitu Bahasa Arab.

2.2 Kebebasan Berakad dan Meletakkan Syarat pada Pandangan Syarak

2.2.1 Kedudukan Individu dalam Menentukan Natijah bagi Akad

Fiqh Islam telah menetapkan bahawa walaupun kehendak dan keinginan setiap individu adalah faktor paling awal yang menyebabkan lahirnya sesuatu akad, namun natijah dan hukum yang menjadi rentetan kepada akad yang dibuat sebenarnya adalah disebabkan oleh kehendak syarak dan bukannya daripada individu yang melakukannya semata-mata. Dalam erti kata lain, individu yang membuat akad dengan kehendaknya hanyalah berperanan melahirkan sesuatu akad, tetapi tidak mempunyai autoriti sepenuhnya dalam melahirkan natijah dan kesan bagi akad yang dibuat.³⁷

Berdasarkan prinsip ini, fuqaha telah menyebut bahawa akad adalah *asbāb ja'liyyah shar'iyah* kepada hukum, kesan atau natijah serta *muqtaḍā* yang terbit

³⁷ Abū Zahrah, *Al-Milkiyyah wa Nazariyyat al-'Aqd*, 251, dan Al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām*, 1:547-548.

darinya.³⁸ Maksudnya ialah, sesuatu akad menjadi sebab kepada natijah dan hukum berupa iltizam dan kewajipan yang perlu ditunaikan oleh setiap individu yang memeterainya bukanlah semata-mata kerana natijah itu diinginkan oleh individu tersebut dengan menzahirkannya melalui *ijāb* dan *qabūl* yang membentuk akad, bahkan ia berlaku kerana syarak telah menetapkan hukum-hukum dan natijah-natijah tersebut sebagai rentetan kepada sesuatu akad.

Oleh itu, natijah yang terhasil dari akad jual beli iaitu pemindahan hak milik barangan yang dijual daripada penjual kepada pembeli dan hak milik harga barang daripada pembeli kepada penjual sebagai contoh, lahir bukanlah disebabkan oleh *ijāb* dan *qabūl* yang menterjemahkan kehendak, redha, serta persetujuan antara kedua-dua individu yang berakad semata-mata, malah ia terhasil kerana syarak telah menjadikan akad jual beli ini sebagai jalan yang dikhususkan untuk mencapai natijah atau hukum ini.

Akad adalah hukum yang disyariatkan kerana hajat dan bagi membawa maslahat kepada umat manusia. Tambahan pula, faktor utama yang menyebabkan sesuatu akad itu wujud dan terhasil adalah kehendak individu yang menginginkan natijah tertentu dari akad yang dibuat. Justeru itu, walaupun natijah dan hukum bagi akad adalah perkara yang ditetapkan oleh syarak, namun syarak tetap mengambil kira kehendak individu yang berakad dan dengan itu mengiktiraf natijah-natijah yang diinginkan dari sesuatu akad selagi mana ia tidak bercanggah dengan usul-usul dan sempadan yang telah ditetapkan.³⁹

Ini dapat dijelaskan dengan memahami keizinan am yang diberikan oleh syarak kepada manusia untuk berakad. Syarak telah menjadikan redha sebagai asas utama yang

³⁸ Lihat 'Alā' al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin Aḥmad al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār 'an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1418H/1997M), 4:244, dan Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1417H/1997M), 1:175-178.

³⁹ Lihat Al-Khafīf, *Aḥkām al-Mu'āmalāt al-Shar'īyyah*, 226-227, dan Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Al-Amwāl wa Nazariyyat al-'Aqd fī al-Fiqh al-Islāmī* (t.tp.: t.p., 1987M), 411.

perlu wujud dalam semua tindakan untuk menghasilkan sesuatu hak dan kewajiban, atau memindahkannya dari seorang individu kepada individu yang lain. Ini adalah prinsip umum yang difahami dari firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

Al-Nisā' 4:29

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu di antara kamu dengan jalan yang salah, melainkan dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka dan persetujuan bersama (*tarādī*) di antara kamu.

Allah telah menjadikan hak milik sesuatu harta kekal di bawah kuasa pemiliknya dan memberikannya hak untuk bertasarruf atau mengendalikannya dengan kebebasan dan had yang digariskan. Melalui firman di atas dan firman-firman lain seumpamanya, syarak telah menetapkan bahawa sesuatu harta yang dimiliki tidak akan berpindah kepada orang lain kecuali dengan keredhaan bersama (*tarādī*). Jika difahami, ini merupakan keizinan am daripada syarak yang membenarkan manusia melakukan akad dengan menjadikan redha sebagai asasnya. Dengan mengiktiraf redha individu yang berakad, bermakna syarak dengan itu telah mengiktiraf natijah yang dihasilkan oleh akad yang dibuat selagi mana ia tidak bercanggah dengan syariat. Hasilnya, kebenaran untuk menghasilkan setiap natijah dan hukum yang menjadi rentetan kepada akad yang dibuat diambil daripada keizinan am ini yang telah mengiktiraf redha individu yang berakad.⁴⁰

⁴⁰ Lihat Muhammad 'Alī bin Ḥusayn, "Tahdhīb al-Furūq wa al-Qawā'id al-Saniyyah fī al-Asrār al-Fiqhiyyah", dicetak bersama Abū al-'Abbās Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfi, *Al-Furūq; Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H/1998M), 1:340-341, dan Al-Khafif, *Aḥkām al-Mu'āmalāt al-Shar'iyyah*, 226-227, dan Abū Zahrah, *Al-Milkiyyah wa Nazariyyat al-'Aqd*, 251.

Setelah menjadikan redha sebagai asas kepada pemeteraian akad, Allah telah mewajibkan hambanya menunaikan semua akad yang dibuat dan memenuhi semua hukum dan tuntutan yang terhasil darinya. Firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ

Al-Māidah 5:1

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, tunaikan semua akad.

Hasil dari kedua-dua nas di atas, difahami bahawa syarak telah mengiktiraf kehendak dan keinginan individu dengan menjadikan redha sebagai asas bagi akad yang dibuat, dan kemudiannya mewajibkan individu yang membuatnya menunaikan segala natijah dan hukum yang terbit dari akad yang dimeterai. Dengan penetapan ini, akad menjadi sebab kepada segala hukum dan natijahnya dengan ketetapan syarak. Walaupun dilihat bahawa ketetapan ini bertepatan dengan hukum mantik dan logik akal, namun sebenarnya ia terjadi hanyalah kerana ketetapan syarak wujud selari dengan penilaian akal yang sihat.⁴¹

Oleh yang demikian, apabila termeterainya sesuatu akad, setiap individu yang terlibat tidak akan terlepas dari hukum-hukum yang telah ditetapkan bagi akad yang dibuat, melainkan jika ada di antara mereka memilih untuk melepaskan haknya yang telah terhasil melalui akad yang dimeterai, atau kesemua mereka bersetuju untuk meleraikan ikatan akad yang dibuat serta melepaskan diri masing-masing dari iltizam dan kewajipan yang dihasilkan.⁴²

Kesimpulannya, fuqaha secara umumnya bersetuju bahawa akad adalah *asbāb ja'liyyah shar'iyah* iaitu segala natijah kepada akad adalah dari ketetapan syarak, dan

⁴¹ Abū Zahrah, *Al-Milkiyyah wa Nazariyyat al-'Aqd*, 252. Lihat Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah, *Al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah*, ed. Aḥmad bin Muḥammad al-Khalīl (t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.t.), 278-279.

⁴² Lihat Muḥammad 'Alī, "Tahdhīb al-Furūq", 1:340-341.

dengan itu kebebasan seseorang individu hanya terhad untuk membuat akad atau syarat yang tidak melanggar sempadan yang telah ditetapkan. Namun, “tidak melanggar sempadan yang ditetapkan syarak” adalah suatu terma yang mampu ditafsirkan dengan pemahaman yang berbeza. Hakikatnya, berikutan hal ini, fuqaha sendiri telah berbeza-beza dalam menentukan sempadan yang dimaksudkan, sebahagian mereka telah meluaskan sempadan ini dan memberikan tempat kepada kehendak individu dalam menentukan natijah bagi akad yang dibuat, manakala sebahagian yang lain pula telah menyempitkannya dan mengehadkan kebebasan tersebut.⁴³

Bagi menjelaskan masalah ini, kajian ini akan membincangkan prinsip utama yang telah menjadi tunjang kepada perselisihan fuqaha dalam menentukan kebebasan membuat akad dan syarat iaitu; adakah asal hukum bagi akad dan syarat adalah harus atau larangan?

2.2.2 Hukum Asal bagi Akad dan Syarat

Sebagai asas kepada perbincangan, semua fuqaha telah bersependapat bahawa setiap individu tiada hak untuk mencipta sebarang akad dan syarat yang secara jelas melanggar sempadan yang telah digariskan oleh syarak atau menyalahi *dalil qat'ī* (yang jelas) daripada al-Quran dan al-Sunnah. Oleh itu, tiada seorang pun dari kalangan fuqaha yang telah mengharuskan jenis-jenis akad yang dimansuhkan atau diharamkan oleh syarak seperti jual beli *al-mulāmasah*⁴⁴, *al-munābadhah*⁴⁵, dan seumpamanya. Begitu juga, tiada seorang pun dari kalangan fuqaha yang menyatakan bahawa akad yang

⁴³ Al-Khafif, *Aḥkām al-Mu'āmalāt al-Shar'īyah*, 226, dan Abū Zahrah, *Al-Milkiyyah wa Nazariyyat al-'Aqd*, 259.

⁴⁴ Sejenis akad jual beli jahiliah di mana jual beli berlaku dengan menyentuh barang yang dibeli tanpa melihatnya. Lihat *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, 9:140.

⁴⁵ Sejenis akad jual beli jahiliah di mana kedua-dua penjual dan pembeli melemparkan kain masing-masing kepada rakannya tanpa melihat barang tersebut atau, kain yang dijual dilemparkan kepada pembeli tanpa terlebih dahulu melihat barang tersebut. *Ibid.*, 9:142.

mengandung riba atau sebagainya dari perkara-perkara yang diharamkan adalah dibenarkan syarak.⁴⁶

Imam al-Shāfi‘ī ketika membincangkan tentang kewajipan seseorang menunaikan semua akad yang dibuat telah menyebut: “... [ayat-ayat mengenai kewajipan menunaikan *‘uqūd* (akad-akad) ini] secara zahirnya adalah umum merangkumi semua akad, dan seolah-olah (Allah lebih mengetahui) Allah Taala menghendaki supaya mereka memenuhi semua akad sama ada yang dibuat dengan sumpah atau tanpanya. Setiap akad adalah nazar, sekiranya pada akad yang dibuat itu terdapat kepatuhan kepada Allah, atau tiada (pada apa yang diarah menunaikannya itu) perkara maksiat kepadaNya”.⁴⁷

Kesimpulan dari perbincangan di atas, setiap penciptaan akad dan peletakan syarat yang mengandungi perkara yang menghalalkan apa yang diharamkan, mengharamkan apa yang dihalalkan, atau memansuhkan apa yang telah ditetapkan oleh syarak adalah batal. Ini kerana hukum dan natijah yang dihasilkan oleh setiap akad adalah perkara yang telah ditentukan oleh syarak, maka kehendak individu yang ingin melakukan akad atau meletakkan syarat mestilah selari dengan hukum dan batasan yang telah ditentukan.

Oleh yang demikian, titik perselisihan fuqaha dalam masalah ini ialah apabila sesuatu akad dan syarat yang dibuat tidak didapati nas yang menyatakan pengharamannya, atau dalam erti kata lain, ianya tidak mengandungi perkara yang diharamkan seperti riba dan seumpamanya. Masalah ini sebenarnya telah menjadi tajuk khilaf yang panjang di kalangan fuqaha, dan perkara pokok yang menjadi dasar kepada perbezaan pandangan ini ialah, ketegasan atau kelonggaran setiap kelompok fuqaha

⁴⁶ Ibn al-Mundhir di dalam kitabnya *al-Ijmā‘* menyatakan bahawa fuqaha telah berijmak untuk mengharamkan setiap apa yang telah diharamkan oleh Allah, termasuk bangkai, darah, dan khinzir, serta jual-beli barang yang belum dimiliki seperti *ḥabal al-ḥabalah*, *al-maḍāmīn*, *al-malāqīh*, dan juga jenis-jenis jual beli jahiliah seperti *al-muḥāqalah* serta *al-muzzābanah*, dan lain-lain. Lihat Abū Bakr bin Ibrāhīm bin al-Mundhir, *Al-Ijmā‘*, ed. Abū Hammād Ṣaghīr Aḥmad (Dawlah al-Imārāt al-Muttaḥidah: Maktabat al-Furqān & Maktabah Makkah al-Thaqāfiyyah, 1420H/1999M), 128-129.

⁴⁷ Al-Bayhaqī, *Aḥkām al-Qur‘ān li al-Shāfi‘ī*, 2:66.

dalam meletakkan natijah akad sebagai ketetapan yang hanya ditentukan oleh syarak semata-mata, sebagaimana yang dijelaskan di dalam perbincangan sebelum ini.

Di dalam masalah ini, fuqaha boleh dibahagikan kepada dua kelompok utama. Sebahagian fuqaha yang bertegas dalam menjadikan natijah akad sebagai ketetapan syarak semata-mata telah menyatakan bahawa hukum asal bagi akad serta syarat adalah larangan (*ḥaẓr*) sehingga ada dalil yang mengharuskan. Manakala sebahagian fuqaha yang lain yang lebih longgar dalam hal ini telah memberikan tempat kepada kehendak individu dalam menentukan natijah bagi akad yang dibuat berasaskan keizinan yang telah diberikan oleh syarak, dan menyatakan bahawa asal hukum bagi segala akad dan syarat adalah harus (*ibāḥah*) sehingga ada dalil yang menunjukkan pengharamannya.

2.2.2.1 Asal bagi Akad dan Syarat Adalah Larangan

Dasar ini dipegang oleh mazhab al-Zāhirī yang dipelopori oleh Daūd bin ‘Alī dan Ibn Ḥazm al-Zāhirī. Menurut mazhab ini, setiap individu terikat dengan bilangan akad seperti mana yang telah disebut dan diiktiraf oleh dalil-dalil serta sumber-sumber hukum syarak. Ketiadaan dalil yang mengharuskan sesuatu akad bermakna akad itu dilarang dan tidak wajib dipenuhi dan ditunaikan, kerana tidak wujud akad atau iltizam di dalam agama kecuali akad dan iltizam yang disebut oleh syarak, dan tidak wajib menunaikannya tanpa ada dalil yang mewajibkan.⁴⁸ Oleh itu, berdasarkan pendapat ini, setiap individu tidak dibenarkan membuat apa sahaja akad yang diingini, melainkan wujud dalil yang mengharuskannya dan mewajibkan penunaianya.

Hujah bagi pendapat ini ialah firman-firman Allah SWT:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

Al-Māidah 5:3

⁴⁸ Abū Muḥammad ‘Alī bin Sa‘īd bin Ḥazm, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.t.), 5:2.

Terjemahan: Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu.

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Al-Baqarah 2:229

Terjemahan: dan sesiapa yang melanggar batas-batas syariat (hukum-hukum) Allah, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ، يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا

Al-Nisā' 4:14

Terjemahan: dan sesiapa yang derhaka kepada Allah dan RasulNya serta melampaui batas-batas syariatNya, Allah akan memasukkannya ke dalam api Neraka yang berkekalan dia di dalamnya.

Firman-firman Allah di atas menjelaskan bahawa syariat Islam telah pun lengkap. Syarak telah menggariskan semua perkara yang diperlukan manusia dalam melaksanakan segala urusan agama dan dunia mereka, dan tidak sama sekali membiarkan sebarang urusan begitu sahaja tanpa meletakkan garis panduan dan menetapkan batasan. Begitu juga urusan muamalat, syarak telah menetapkan sempadan, memberi garis panduan, serta meletakkan peraturan bagi menghalang kezaliman, *gharar*⁴⁹, atau *jahālah*⁵⁰ yang boleh membawa kepada perbalahan.

⁴⁹ *Gharar* merujuk kepada sesuatu yang tidak diketahui kesudahannya. Dengan itu, akad yang mengandungi *gharar* bermaksud akad yang tidak diketahui sama ada perkara yang diakadkan akan terhasil atau sebaliknya. Lihat Hammād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 342-343.

⁵⁰ *Jahālah* bermaksud tidak diketahui, namun ia boleh dibezakan dengan *gharar* melalui; *gharar* merujuk kepada sesuatu yang tidak diketahui adakah ia akan berhasil/diperolehi atau tidak, misalnya: jual beli ikan di laut dan burung di langit. Manakala, sesuatu yang diketahui bahawa ia akan berhasil/diperolehi, tetapi tidak diketahui sifatnya, ia dirujuk sebagai mengandungi unsur *jahālah* atau disebut *majhūl* (yang tidak diketahui), misalnya: seseorang menjual barang yang berada di dalam sakunya. Tidak diragui bahawa barang tersebut akan diperolehi, namun apakah barang yang dijual dan sifatnya adalah tidak diketahui. *Ibid.*, 168.

Oleh yang demikian, setiap akad atau syarat yang tiada dalil mengharuskannya, atau yang tidak bersandarkan kepada usul-usul syarak adalah batal. Ini kerana setiap akad atau syarat yang dibuat, tegas Ibn Ḥazm, tidak akan wujud melainkan dalam empat bentuk; sama ada ia mengandungi iltizam untuk menghalalkan apa yang diharamkan, mengharamkan apa yang dihalalkan, menggugurkan apa yang diwajibkan, atau mewajibkan sesuatu yang tidak diwajibkan oleh Allah. Semua bentuk iltizam yang terkandung dalam akad dan syarat ini adalah sesuatu yang berat dan jelas melanggar batas-batas syarak serta merupakan pembohongan ke atas agama.⁵¹

Setiap sesuatu yang melanggar batasan syariat sudah semestinya tidak diiktiraf oleh syarak. Justeru, syarak tidak akan sama sekali mewajibkan penunaianya kerana kewajipan memenuhi atau menunaikan sesuatu adalah perkara yang hanya ditentukan oleh syarak. Oleh itu, tidak harus bagi seseorang berfatwa tentang sesuatu perkara dan mendakwa bahawa syarak telah mewajibkannya, melainkan jika wujud dalam sumber-sumber hukum syarak atau usul-usulnya dalil yang menunjukkan demikian.⁵²

Perkara ini juga dapat difahami dari hadith Rasulullah SAW yang berbunyi:

مَا بَأُلْ رِجَالٍ يَشْتَرُطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ، فَضَاءَ اللَّهُ أَحَقُّ وَشَرَطُ اللَّهِ أَوْثَقُ.

Apakah halnya dengan beberapa orang lelaki yang meletakkan syarat yang tiada dalam kitab Allah, apa-apa sahaja syarat yang tiada dalam kitab Allah maka ia adalah batal, walaupun ianya beratus syarat.

Hukum Allah adalah lebih benar, dan syarat Allah adalah lebih kuat.⁵³

⁵¹ Ibn Ḥazm, *Al-Ihkām*, 5:13-14.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Buyū‘, Bāb Idhā Ishtarāṭa Shurūṭan fī al-Bai‘ Lā Tahill, no. hadith 2168, dan Muslim, Kitāb al-‘Itq, Bāb al-Walā’ li man A‘taq, no. hadith 1504. Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Dimashq & Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1423H/2002M), 519, dan Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Abū Qutaybah Naẓr Muḥammad al-Fārayābī (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1428H/2006M), 2:701-702.

Hadis ini serta ayat-ayat al-Quran sebelumnya, menurut Ibn Ḥazm adalah bukti yang jelas bahawa setiap perjanjian, setiap akad, setiap *wa'd*⁵⁴, dan setiap syarat yang tiada dalam kitab Allah perintah menunaikannya, atau dalil yang mengharuskannya adalah batal kerana setiap perjanjian, akad dan *wa'd* adalah syarat. Walaupun hadith ini adalah berkenaan dengan syarat, namun lafaz “syarat” menurut Ibn Ḥazm merangkumi makna kesemua perjanjian, akad dan *wa'd*.⁵⁵ Tambahan pula, jika setiap syarat yang tiada dalil syarak menyebut tentangnya adalah batal, maka batalnya setiap akad yang dibuat di antara dua individu, dan tidak diketahui dalil yang mengiktirafnya atau mewajibkan penunaianya adalah lebih utama.

2.2.2.2 Asal bagi Akad dan Syarat Adalah Harus

Dasar ini dipegang oleh jumhur fuqaha, khususnya fuqaha al-Ḥanābilah dan lebih khusus lagi Ibn Taymiyyah dan muridnya Ibn Qayyim al-Jawziyyah dari kalangan mereka.⁵⁶ Namun menurut Ibn Taymiyyah, terdapat banyak usul mazhab Abū Ḥanīfah yang terbina di atas prinsip larangan membuat akad dan syarat yang telah dipegang oleh mazhab Ibn Ḥazm, begitu juga banyak usul mazhab al-Shāfi‘ī dan usul sebahagian daripada pengikut Imam Mālik dan Imam Aḥmad.⁵⁷

Tetapi pada hakikatnya, kesemua mazhab ini berbeza daripada mazhab al-Zāhirī di mana mereka jauh lebih longgar dalam masalah ini. Berbanding mazhab al-Zāhirī

⁵⁴ *Wa'd* lazimnya digunakan di kalangan fuqaha bagi merujuk kepada pemberitahuan yang dibuat oleh seseorang tentang sesuatu tasarruf yang akan dilakukannya terhadap orang lain pada masa akan datang, sama ada yang bersifat makruf atau buruk. Lihat Ḥammād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 473.

⁵⁵ Ibn Ḥazm, *Al-Iḥkām*, 5:13

⁵⁶ Lihat Shaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmu' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*, ed. 'Abd Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim dan Muḥammad bin 'Abd Raḥmān bin Muḥammad (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1425H/2004M), 29:132 dan seterusnya.

⁵⁷ *Ibid.*, 29:126-127.

yang menolak *qiyās*⁵⁸ dan terkenal sebagai ahli nusus iaitu golongan yang sangat terikat dengan makna zahir dari nas tanpa melihat kepada hikmah dan tafsiran di sebaliknya, jumhur fuqaha lebih terbuka dalam berhujah dengan pelbagai dalil dan mengiktiraf *qiyās*, tambahan pula sebahagian mereka berhujah dengan *al-maṣāliḥ al-mursalah*⁵⁹, *al-istiḥsān*⁶⁰, dan adat masyarakat (*al-‘urf*) yang tidak bercanggah dengan nas. Hal ini menyebabkan mereka tidak berfatwa sebagaimana fatwa al-Zāhiriyyah dan tidak menyempitkan urusan muamalat sesama manusia.⁶¹

Bahkan terdapat petikan-petikan daripada sebahagian fuqaha al-Ḥanafiyyah, al-Mālikiyyah, al-Shāfi‘iyyah, dan al-Ḥanābilah yang jelas menunjukkan bahawa bagi mereka, asal hukum bagi akad dan syarat adalah harus kecuali apa yang telah disebut pengharamannya oleh syarak.

Al-Zayla‘ī dari kalangan fuqaha Ḥanafiyyah telah berkata yang bermaksud:

“Kami tidak bersetuju bahawa pengharaman akad jual beli adalah hukum asal, bahkan hukum asalnya adalah harus. Pengharaman sesuatu itu tidak akan berlaku kecuali dengan dalil yang menetapkan demikian, kerana sesungguhnya harta itu dicipta untuk dibelanjakan, justeru, pintu bagi mendapatkannya sentiasa terbuka, maka ia adalah harus selagi mana tiada dalil yang melarang”.⁶²

⁵⁸ *Qiyās* ialah salah satu dalil syarak selepas al-Qur’an, al-Sunnah, dan ijmak. Ia merujuk kepada proses perbandingan di antara masalah baru (*furū’*) dengan masalah asal bagi menetapkan hukum yang sama atau menafikannya pada kedua-duanya, berdasarkan persamaan yang dikesan antara kedua-duanya. Lihat *Al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah*, 34:91.

⁵⁹ *Al-maṣlahah al-mursalah* merujuk kepada kaedah pembinaan hukum bagi sesuatu masalah yang tidak didapati mengenainya nas ataupun ijmak, berdasarkan maslahat umum yang tiada dalil mengiktiraf atau melarangnya. Kaedah ini juga dikenali sebagai *al-istiḥlāḥ*. *Ibid.*, 3:324

⁶⁰ *Istiḥsān* bermaksud menganggap sesuatu perkara itu baik. Ia merujuk kepada salah satu kaedah pembinaan hukum di mana hukum yang didapati dari *qiyās jaliyy* (yang jelas) ditinggalkan berdasarkan nas, ijmak, keperluan mendesak (*darūrah*), atau *qiyās* yang tersembunyi. *Ibid.*, 3:218.

⁶¹ Lihat Abū Zahrah, *Al-Milkiyyah wa Nazariyyat al-‘Aqd*, 264-265, dan Muḥammad Yūsuf, *Al-Amwāl wa Nazariyyat al-‘Aqd*, 415-416, dan Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ Fatawa*, 29:129.

⁶² Fakhr al-Dīn ‘Uthmān bin ‘Alī al-Zayla‘ī, *Tabyīn al-Ḥaqā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqā‘iq* (Būlāq, Mesir: Maṭba‘at al-Kubrā al-Amīriyyah, 1315H), 4:87.

Imam al-Qarāfi dari kalangan fuqaha al-Mālikiyyah pula telah menyebut bahawa asal hukum bagi barang-barang dagangan ialah harus dan bagi *al-bid'* (faraj atau persetubuhan) ialah haram. Menurutnya, rahsia bagi perbezaan antara akad nikah yang tidak termeterai kecuali dengan lafaz tertentu, dan akad jual beli yang termeterai walaupun tanpa lafaz seperti perbuatan *al-ta'āfi* (saling memberi dan mengambil) ialah; syarak lebih berwaspada untuk keluar daripada haram kepada harus berbanding daripada harus kepada haram kerana setiap pengharaman adalah bersandarkan kepada *mafsadah* (keburukan), dan kewaspadaan dalam hal ini adalah satu kemestian.⁶³

Imam al-Shāfi'ī pula telah menyebut: “dan Allah telah menyebut tentang jual beli pada banyak tempat dalam kitabNya, ... maka asal hukum bagi semua jenis jual beli adalah harus jika ianya berlaku dengan kerediaan kedua-dua penjual dan pembeli yang layak berjual beli, kecuali jual beli yang telah dilarang oleh Rasulullah SAW.”⁶⁴. Kata-kata ini jelas menunjukkan bahawa hukum asal bagi semua jenis akad ialah harus kecuali apa yang telah dijelaskan pengharamannya oleh syarak.

Perkara yang sama telah disepakati oleh ulama al-Ḥanābilah. Al-Mardāwī dan Ibn al-Najjār telah menyebut: “Barang-barang dan akad-akad yang telah dimanfaatkan sebelum diturunkan hukumnya oleh syarak, ... atau selepas turunnya syarak namun tidak dijelaskan hukum mengenainya, atau telah dijelaskan hukumnya oleh syarak namun tidak diketahui oleh *mukallaf* (iaitu individu yang diturunkan hukum ke atasnya) ... adalah harus ... kerana dijadikan [barang-barang dan akad-akad] tanpa ada hikmah di sebaliknya adalah sia-sia”⁶⁵.

⁶³ Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfi, *Al-Furūq; Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1998M), 3:268.

⁶⁴ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *Al-Umm*, ed. Rif'at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib (Mansūrah: Dār al-Wafā', 1422H/2001M), 4:5.

⁶⁵ Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Abd ‘Azīz bin ‘Alī al-Futūḥī, Ibn al-Najjār, *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr*, ed. Muḥammad al-Zuhaylī & Nazīh Ḥammād (Riyad: Maktabat al-‘Abikān, 1413H/1993M), 1:322-326.

Dalam kritiknya ke atas golongan yang menafikan *qiyās* sebagai dalil syarak, Ibn Qayyim al-Jawziyyah telah menyandarkan pendapat yang menghalalkan semua akad kepada jumah, dan menegaskan bahawa pernyataan yang mengharamkan akad dan muamalat sebelum didapati dalilnya daripada syarak adalah silap. Tegasnya:

“Kesilapan mereka yang keempat: pegangan mereka bahawa asal hukum bagi akad-akad, syarat dan muamalat oleh Muslimin kesemuanya adalah batal sehingga ada dalil yang menunjukkan kesahihannya. Apabila mereka tidak menjumpai dalil yang mengharuskan sesuatu syarat, akad atau muamalat, mereka menggunakan *istiṣhāb*⁶⁶ sebagai dalil yang membatalkannya. Dengan sebab itu, mereka telah merosakkan banyak muamalat, akad serta syarat yang dilakukan oleh orang ramai tanpa petunjuk dari Allah. Jumah fuqaha sebaliknya mempunyai pendapat yang berbeza iaitu hukum asal bagi akad-akad dan syarat-syarat adalah sah kecuali apa yang telah dibatalkan atau dilarang oleh syarak, dan ini ialah pendapat yang sahih. Sesungguhnya menyatakan bahawa semua syarat dan akad adalah batal adalah sama seperti mengatakan ianya haram dan berdosa. Diketahui sesungguhnya tiada yang haram kecuali apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasulnya, dan tidak berdosa kecuali apa yang disebut oleh Allah dan Rasulnya bahawa pelakunya berdosa Maka, hukum asal bagi ibadat ialah batal, sehingga ada dalil yang menyuruh, dan hukum asal bagi akad dan muamalat ialah sah, sehingga ada dalil yang membatalkan atau mengharamkannya

⁶⁶ *Istiṣhāb* merujuk kepada dalil hukum di mana sesuatu hukum dianggap wujud pada waktu yang datang selepas berdasarkan wujudnya hukum tersebut pada waktu sebelumnya, misalnya: seseorang yang telah berwuduk dengan yakin, jika hadir syak di dalam dirinya bahawa wuduknya telah batal, wuduknya dianggap masih ada berdasarkan hukum yang lepas iaitu dia mempunyai wuduk. Lihat *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, 3:323.

Sesungguhnya yang halal itu ialah apa yang dihalalkan oleh Allah, dan yang haram ialah apa yang diharamkannya, dan apa yang tidak disebut olehNya itu adalah yang dimaafkan. Oleh itu, setiap syarat, akad, dan muamalat yang tidak disebut oleh syarak tidak boleh dikatakan haram, kerana sesungguhnya syarak tidak menyebut mengenainya adalah sebagai rahmat daripadaNya dan bukanlah disebabkan lupa ataupun tidak peduli”⁶⁷.

Kenyataan daripada fuqaha berlainan yang mewakili mazhab Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, dan juga Ḥanbalī sebagaimana yang dipetik di atas menunjukkan bahawa prinsip yang dipegang oleh jumhur ialah setiap perbuatan melakukan akad atau meletakkan syarat yang tidak disebut dalilnya oleh syarak adalah harus selagi mana ia tidak bertentangan dengan usul-usul serta hukum-hakam yang telah ditetapkan oleh syarak. Bagi menyokong pendapat yang dipegang, jumhur telah mengemukakan dalil-dalil daripada al-Quran, al-Sunnah, serta hujah akal.

Di dalam al-Quran, banyak ayat yang menyebut tentang kewajipan menunaikan segala akad. Di antaranya firman-firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ

Al-Māidah 5:1

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, penuhi serta sempurnakanlah akad-akad (perjanjian-perjanjian).

وَبِعَهْدِ اللّٰهِ اَوْفُوْا

Al-An‘ām 6:152

⁶⁷ Ibn al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, 3:107-108.

Terjemahan: Dan perjanjian Allah hendaklah kamu tunaikan.

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَتْ مَسْئُولًا

Al-Isrā' 17:34

Terjemahan: Dan sempurnakanlah perjanjian (dengan Allah dan dengan manusia), sesungguhnya perjanjian itu akan ditanya.

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ اللَّهُ إِذَا عَاهَدْتُمْ

Al-Nahl 16:91

Terjemahan: Dan sempurnakanlah perjanjian Allah apabila kamu berjanji.

Ayat-ayat di atas adalah antara ayat yang secara jelas menunjukkan kewajiban menunaikan segala akad dan perjanjian secara mutlak tanpa mengaitkannya dengan sesuatu perkara atau syarat. Ianya meliputi semua akad melainkan akad-akad yang telah disebut pengharamannya oleh syarak melalui dalil-dalil yang khusus. Justeru, setiap akad yang dimeterai dan dibuat oleh seseorang individu wajib ditunaikan melainkan jika ianya bertentangan dengan nas-nas khusus oleh syarak.

Ketika mengulas berkenaan hal ini, Ibn Taymiyyah telah menyebut bahawa arahan yang terkandung di dalam ayat-ayat ini dan seumpamanya adalah umum dan merangkumi semua akad. Sesungguhnya Allah telah mengarahkan supaya ditunaikan semua akad, begitu juga semua perjanjian, yang disebut di dalam ayat sebagai perjanjian Allah, iaitu setiap akad yang dibuat oleh seseorang individu ke atas dirinya. Perkara ini menurutnya difahami dari firman Allah SWT:

وَلَقَدْ كَانُوا عَاهِدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلِ لَا يُؤْتُونَ الْآدْبِرَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا ﴿١٥﴾

Al-Ahzāb 33:15

Terjemahan: Sesungguhnya mereka telah pun mengikat janji dengan Allah sebelum itu, yaitu mereka tidak akan berundur (dari medan perang yang mereka sertai). Dan (ingatlah) janji setia dengan Allah itu akan ditanya kelak (tentang penyempurnaannya).

Ayat ini menunjukkan bahawa janji Allah meliputi setiap apa yang seseorang janjikan/akadkan ke atas dirinya walaupun Allah tidak mewajibkan akad/janji tersebut ke atasnya sebelum akad itu dibuat, misalnya nazar dan jual-beli.⁶⁸

Selain ayat-ayat di atas, jumhur juga telah menyandarkan pendapat yang dipegang oleh mereka kepada beberapa hadith, antaranya sabda Rasulullah SAW:

أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ حَصَلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ حَصَلَةٌ
مِنَ التَّفَاقِقِ حَتَّى يَدْعَوْهَا: إِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ عَدَرَ، وَإِذَا
خَاصَمَ فَجَرَ.

Terjemahan: Empat (sifat) jika terdapat pada seseorang maka dia adalah seorang yang benar-benar menyerupai munafik, dan sesiapa yang terdapat padanya salah satu daripada sifat-sifat ini, dia telah bersifat dengan salah satu sifat munafik sehinggalah dia meninggalkannya: Apabila diberi amanah dia khianati, dan apabila berkata-kata dia berbohong, dan apabila membuat perjanjian/akad dia tidak tunaikan, dan apabila berbalah dia menafikan kebenaran (dengan menafikan apa yang wajib ke atasnya atau mendakwa berhak ke atas sesuatu yang bukan haknya).⁶⁹

⁶⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa*, 29:138.

⁶⁹ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Bāb 'Alāmāt al-Munāfiq, no. hadith 34, dan Muslim, Kitāb al-Īmān, Bāb Bayān Khiṣāl al-Munāfiq, no. hadith 106. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 18, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1:46.

Hadith ini menjadi dalil yang menunjukkan bahawa mengkhianati atau melanggar perjanjian dan akad adalah dilarang, manakala berkata benar serta menunaikan segala perjanjian dan akad adalah wajib di sisi syarak. Apabila seseorang individu membuat akad yang tiada dalil khusus menyebut tentangnya, menjadi kewajipan baginya untuk memenuhi akad tersebut berdasarkan hadis ini. Jika dia tidak memenuhi akad yang dibuat, maka telah wujud pada dirinya salah satu daripada sifat-sifat munafik yang disebut dalam hadith.

Syarak melalui nas-nasnya telah mengarahkan supaya hambanya menunaikan dan mengambil berat mengenai segala akad dan perjanjian yang dibuat. Ini secara tidak langsung membawa maksud bahawa asal hukum bagi akad dan syarat adalah harus dan sah kerana syarak tidak akan mengharuskan sesuatu tanpa mengiktiraf matlamat serta kesan yang terbit darinya kerana tindakan sedemikian adalah sia-sia. Matlamat bagi pemeteraian setiap akad adalah supaya ia dipenuhi dan ditunaikan, dan di dalam hadith di atas, syarak telah mengarahkan supaya dipenuhi matlamat tersebut. Justeru, ini menunjukkan bahawa asal hukum bagi semua akad dan syarat ialah harus dan sah.⁷⁰

Di dalam hadith lain Rasulullah SAW bersabda:

الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا.

Terjemahan: *Sulh* (akad penyelesaian pertikaian) antara Muslimin adalah perbuatan yang harus, kecuali *sulh* yang mengharamkan perkara halal atau menghalalkan perkara haram. Dan Muslimin adalah tetap (terikat) dengan syarat yang mereka letakkan, kecuali syarat

⁷⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa*, 29: 144-146.

yang mengharamkan perkara halal atau menghalalkan perkara yang haram.⁷¹

Walaupun hadith ini mempunyai masalah dan tidak sunyi dari kritikan ulama, namun bilangan sanadnya yang banyak daripada riwayat-riwayat yang berlainan telah mengangkat taraf hadis ini serta menguatkannya.⁷² Dengan itu, ia menjadi dalil yang menunjukkan bahawa asal hukum bagi setiap *ṣulḥ* dan setiap syarat yang tidak bertentangan dengan nas-nas syarak adalah harus, sebagaimana yang disebut oleh Ibn Taymiyyah: “Dan makna inilah yang telah dibuktikan oleh [nas-nas] al-Quran dan al-Sunnah”.⁷³

Di samping dalil-dalil di atas, jumur juga berhujah bahawa akad adalah tergolong dalam kategori *‘ādāt* (adat kebiasaan atau budaya), dan asal hukum bagi *‘ādāt* ialah harus dan tiada pengharaman. Perkara ini dijelaskan oleh al-Shāṭibī bahawa asal hukum bagi *‘ibādāt* (ibadat) pada hak seorang *mukallaf* ialah *al-ta‘abbud* (penghambaan dan kesetiaan) tanpa melihat kepada makna dan signifikan sesuatu ibadat. Berlainan pula dengan *‘ādāt*, di mana makna dan signifikan sesuatu hukum diambil kira.⁷⁴ Jika asal hukum bagi *‘ādāt* adalah haram nescaya al-Qur’an dan al-Sunnah akan menyebutnya berdasarkan firman Allah SWT:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

Al-An‘ām 6:119

⁷¹ Hadith riwayat al-Tirmidhī, Kitāb al-Aḥkām, Bāb mā Zukira ‘an Rasūl Allāh SAW fī al-Sulḥ Bayn al-Nās, no. hadith 1352. Hadith ini disebut sebagai *ḥasan ṣaḥīḥ* oleh al-Tirmidhī dan disebut oleh al-Albānī sebagai *ṣaḥīḥ*. Lihat Muḥammad bin ‘Īsā bin Saurah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, komentar oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, t.t.), 318-319.

⁷² Lihat Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ Fatawa*, 29:147, dan Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Shawkānī, *Nayl al-Awtār Sharḥ Muntaqā al-Akḥbār*, ed. Rā‘id bin Ṣabrī, Ibn Abī ‘Alfah (Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2004M), 1050.

⁷³ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ Fatawa*, 29:147.

⁷⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426H/2005M), 2:228.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah telah menerangkan satu persatu kepada kamu apa yang diharamkan olehNya atas kamu.

Disebabkan tiada nas pengharaman, maka *'ādāt* tidak dianggap rosak atau batal, kerana rosak atau batalnya sesuatu perkara adalah lahir dari pengharaman. Tiada dalil yang mengharamkan bermaksud bahawa tiada pengharaman. Justeru, berdasarkan hujah *istiṣhāb* dan tiadanya dalil yang melarang, maka melakukan perkara *'ādāt* adalah sama ada halal atau dimaafkan.⁷⁵

2.2.3 Analisis

Akad dan syarat merupakan antara perkara yang berkembang selari dengan hajat dan keperluan manusia, malah telah wujud sebelum kedatangan syariat Islam. Sebagai kaum yang diutus rasul yang membawa syariat Islam yang kekal dari kalangannya, masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam telah mengenali dan mengamalkan pelbagai jenis akad, dan telah menetapkan natijah serta hukum tertentu bagi setiap jenis akad yang dibuat. Akad-akad seperti jual beli, sewa, gadaian (*al-rahn*), jaminan (*al-kafālah*), dan sebagainya, telah diamalkan dengan natijah-natijah dan hukum-hukum yang disepakati antara mereka, kerana itulah kehendak serta matlamat yang mahu dicapai dari setiap jenis akad yang dibuat, sehingga setiap akad dikenali dengan hukum dan natijahnya yang tersendiri. Dengan peredaran masa, amalan ini telah menjadi satu budaya yang wajib dipatuhi oleh setiap individu berdasarkan hukum adat dan peraturan dalam masyarakat.⁷⁶

Setelah disyariatkan, Islam tidak bertindak mengharamkan atau melarang kesemua akad yang diamalkan, malah telah mengiktiraf sebahagian besar daripadanya

⁷⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa*, 29:150.

⁷⁶ Al-Khafif, *Aḥkām al-Mu'āmalāt al-Shar'īyyah*, 225.

kerana terdapat padanya hajat dan maslahat bagi manusia, dan telah mengharamkan sebahagian yang lain kerana keburukan yang ada padanya. Kehadiran Islam telah membawa perubahan dalam sistem muamalat ini. Namun, Islam tidak hadir dengan suatu sistem yang langsung tidak dikenali oleh masyarakat pada zaman itu, bahkan ia hadir bersama pengiktirafan ke atas setiap jenis akad yang baik, penyempurnaan bagi setiap yang kurang, dan juga pengharaman ke atas setiap yang memudaratkan. Di samping itu, Islam juga meletakkan had bagi setiap amalan dan membawa penjelasan secara terperinci tentang setiap hukum-hakamnya. Hasilnya, Islam telah memperelok sistem muamalat sesama manusia dengan menghalalkan sebilangan besar akad dan mengharamkan sebilangan yang lain, selain menghuraikan jenis-jenis dan hukum-hakam serta syarat-syarat bagi setiap akad yang dihalalkan.⁷⁷

Ini menunjukkan bahawa unsur penting yang terkandung dalam pensyariatan akad dan syarat adalah maslahat dan hajat masyarakat kepadanya dan bukan sebagai ibadat semata-mata. Buktinya, Islam telah menghalalkan pelbagai jenis akad yang telah wujud sebelum kedatangannya disebabkan hajat dan keperluan masyarakat kepadanya dan juga kerana ia tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip yang dibawa. Ini bermakna, syarak telah mengiktiraf akad yang lahir dari kehendak individu yang membuatnya walaupun akad yang dibuat tidak dikenali sebelum itu, selagi mana ia membawa kebaikan kepadanya dan tidak melanggar batas-batas yang telah ditetapkan.⁷⁸

Malah, syarak telah mewajibkan setiap individu yang membuat akad dan janji supaya menunaikan segala akad dan janji yang dibuat tanpa pengecualian di dalam banyak ayat sebagaimana dalil-dalil yang telah dibawa oleh jumhur. Ini menjadi bukti bahawa syarak mengambil berat tentang hajat masyarakat yang berbeza pada setiap zaman dan di setiap tempat yang telah menyebabkan timbulnya akad dan syarat yang

⁷⁷ Al-Khafif, *Ahkām al-Mu‘āmalāt al-Shar‘iyyah*, 225. Lihat Ibn Taymiyyah, *Al-Qawā‘id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah*, 281-284.

⁷⁸ *Ibid.*

tidak pernah dikenali pada zaman sebelumnya atau di tempat selainnya. Justeru, jika setiap akad dan syarat dimestikan wujud dalil syarak yang mengharuskannya dahulu sebelum ia boleh diamalkan, ini akan mewujudkan kesusahan dan kesempitan dalam urusan manusia, walhal Islam ialah syariat yang antara matlamatnya ialah membawa kebaikan dan menghindarkan keburukan bagi umat manusia. Kenyataan ini adalah lebih-lebih lagi tepat pada zaman ini di mana bidang muamalat khususnya yang melibatkan masalah akad telah berkembang dengan meluas dan lahirnya bentuk-bentuk muamalat yang pelbagai disebabkan kepelbagaian hajat yang diperlukan manusia.

Tambahan pula, syarak telah menjadikan keredaan dua pihak yang berakad sebagai asas bagi akad yang harus, firmanNya:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

Al-Nisā' 4:29

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu di antara kamu dengan jalan yang salah, melainkan dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka dan persetujuan bersama (*tarādī*) di antara kamu.

Kemudian, syarak telah mewajibkan penunaian semua akad secara umum di dalam banyak ayat, dan difahami bahawa syarak tidak akan mewajibkan sesuatu akad itu ditunaikan kecuali ia adalah harus dan sah di sisinya. Natijahnya, hukum asal bagi semua akad dan syarat adalah harus selagi mana ia tidak bertentangan dengan nas-nas khusus oleh syarak sebagaimana pendapat yang dipegang oleh jumhur fuqaha.

Manakala pendapat al-Zāhiriyyah yang mengharamkan semua akad dan syarat yang tidak disebut syarak pada pandangan kajian ini adalah pendapat yang lemah kerana

sebagaimana yang telah dijelaskan, perintah Allah SWT supaya ditunaikan semua akad adalah dalam bentuk umum dan tidak dikhususkan kepada akad-akad tertentu atau akad-akad yang disebut oleh dalil-dalil syarak sahaja.⁷⁹ Hasilnya, semua akad dan syarat adalah harus dan sah berdasarkan maksud umum ini melainkan terdapat dalil khusus yang mengharamkannya.

Tambahan pula, jika asal hukum bagi akad dan syarat adalah larangan, secara mantiknya, hanya akad atau syarat yang mendapat keizinan khas dari syarak sahaja boleh dihukum sebagai akad atau syarat yang sah. Kesannya, tidak akan sah sesuatu akad atau syarat melainkan setelah didapati keizinan khusus oleh syarak. Ini adalah terlalu sukar, kerana nas-nas syarak adalah terhad, walhal akad dan syarat yang dibuat oleh manusia sentiasa berkembang dan berbagai-bagai. Oleh itu, pada pendapat ini terdapat kesusahan dan kesempitan yang jelas bagi segala urusan muamalat yang membabitkan akad dan syarat. Ini adalah sama sekali bercanggah dengan konsep syariat Islam yang syumul dan sentiasa sesuai untuk sepanjang zaman.

2.3. Kepelbagaian Ijtihad Berkenaan Kebebasan Meletakkan Syarat

Sebagaimana perbincangan lepas, setiap hukum serta kesan bagi sesuatu akad adalah dari syarak dan ketetapanannya, manakala syarat pula hadir dari kehendak individu yang menginginkan natijah tertentu selain yang telah ditetapkan. Diketahui bahawa hajat serta kehendak yang ingin dicapai oleh setiap manusia di dalam akad-akad yang dimeterai adalah berbeza-beza dan ianya tidak akan berakhir pada suatu had yang mampu dihitung oleh akal. Justeru, syarak telah menetapkan sempadan bagi setiap syarat yang diletakkan bagi menghalang ia digunakan mengikut hawa nafsu pada jalan yang dilarang seperti penipuan, *gharar*, menafikan hak, memakan harta orang lain secara batil, atau sebagainya yang membawa kepada keburukan dan kemudaratan.

⁷⁹ Al-Khafif, *Ahkām al-Mu'āmalāt al-Shar'īyah*, 226, dan Al-Qurrahdāghī, *Mabda' al-Riqā fī al-'Uqūd*, 2:1164.

Namun, dalam memahami dan menentukan sempadan ini, terdapat pendapat yang berbeza-beza di antara satu mazhab dengan mazhab yang lain dan hasilnya, fuqaha dapat digolongkan di antara dua kelompok, iaitu kelompok yang amat tegas dalam menilai kesahihan syarat dan menjadikan larangan sebagai asal hukum bagi akad dan syarat iaitu mazhab al-Zāhirī, dan kelompok lain yang berpendirian bahawa keharusan adalah asal hukum bagi syarat dan mereka lebih bertolak ansur dalam menilai kesahihan syarat-syarat yang berlaku di dalam akad iaitu jumhur.

Walau bagaimanapun, jumhur sendiri pada dasarnya mempunyai pendapat yang berbeza dalam menilai kesahihan syarat. Terdapat mazhab yang begitu terikat dengan prinsip *muqtaḍā* akad⁸⁰ dan melarang syarat yang melanggar *muqtaḍā* bagi sesuatu akad seperti yang telah dinaskan oleh syarak atau yang didapati dari ijtihad. Mazhab Ḥanafī, Mālikī, dan Shāfi'ī dapat digolongkan di dalam kelompok ini. Pada masa yang sama terdapat mazhab yang lebih terbuka dan membenarkan peletakan sebarang syarat selagi mana tiada nas-nas syarak atau usul-usulnya yang melarang atau membatalkannya. Mazhab ini pula dipelopori oleh Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim dari kalangan fuqaha Ḥanābilah.

Bagi mendapatkan penjelasan yang lebih terperinci mengenai perkara ini, kajian ini akan seterusnya melihat pendirian setiap mazhab utama mengenai syarat-syarat yang sah secara lebih khusus di dalam perenggan-perenggan di bawah bermula dengan pendapat yang paling tegas hinggalah yang paling terbuka. Ini penting bagi menentukan kerangka dasar bagi konsep hibah *berta' līq* yang menjadi asas kepada kajian ini.

⁸⁰ *Muqtaḍā* akad sebagai istilah fiqh bermaksud setiap apa yang ditetapkan oleh syarak sebagai rentetan kepada sesebuah akad, yang terdiri daripada hukum-hukum dan iltizam, yang tujuannya adalah untuk merealisasikan matlamat dan objektif syarak dari pensyariatan sesuatu akad. Lihat Hammād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 435.

2.3.1 Mazhab Shāfi‘ī

Mazhab Shāfi‘ī adalah mazhab yang paling tegas antara empat mazhab dalam masalah syarat. Di dalam mazhab ini, syarat-syarat yang dimasukkan di dalam akad dapat dibahagikan kepada beberapa bentuk iaitu:⁸¹

Pertama; syarat yang menjadi sebahagian dari *muqtaḍā* sesuatu akad seperti syarat supaya pembeli melakukan *qabḍ* (penerimaan) ke atas barang yang dibeli dan melunaskan harganya, syarat di dalam akad *rahn* (cagaran) supaya harta yang dicagarkan boleh dijual jika hutang gagal dilunaskan, atau seumpamanya. Syarat-syarat ini sah dan tidak merosakkan akad, malah pada hakikatnya ia tidak membawa apa-apa makna dan tidak memudaratkan akad melainkan hanya menguatkan maksudnya kerana kewajipan yang diletakkan sebagai syarat telah terkandung di dalam *muqtaḍā* bagi akad yang dibuat.

Kedua; syarat yang tidak menjadi sebahagian dari *muqtaḍā* sesuatu akad, namun peletakannya adalah sebahagian daripada manfaat atau maslahat kepada akad yang dibuat atau salah satu pihak yang berakad atau kedua-duanya⁸². Contohnya: syarat supaya pembeli meninggalkan cagaran (*rahn*) apabila pembayaran dibuat secara bertanggung, syarat supaya melantik saksi bagi suatu jual-beli atau sewa yang dibuat, atau supaya akad jual-beli dan sewa yang dibuat ditulis, dan seumpamanya. Syarat-syarat ini mengandungi manfaat kepada akad dan menguatkan *muqtaḍānya*. Selain itu, tergolong dalam kategori ini juga peletakan syarat supaya barang yang dibeli atau disewa dan sebagainya mempunyai ciri-ciri tertentu yang diingini oleh pihak yang

⁸¹ Lihat ‘Abd al-Mālik bin ‘Abd Allāh bin Yūsuf al-Juwaynī, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Mazhab*, ed. ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd al-Dīb (Jeddah: Dār al-Minhāj, 1428H/2007M), 5:376-377, dan Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn bin Sharaf al-Nawawī, *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab* (Dimashq: Dār al-Fikr, t.t.), 9:363-367, dan Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Alī al-Subkī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā‘ir*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411H/1991M), 1:270-274.

⁸² Al-Subkī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā‘ir*, 1:272.

berakad⁸³ seperti tanah yang ingin disewa mestilah subur, hamba yang dibeli mestilah tahu menulis, atau wanita yang ingin dikahwini mestilah dara dan sebagainya.

Hukum bagi syarat-syarat ini ialah, ianya sah dan wajib dipenuhi serta tidak merosakkan akad kerana ia tidak bercanggah dengan *muqtaḍānya* walaupun tidak menjadi sebahagian dari tuntutan bagi akad yang dibuat.⁸⁴ Jika syarat ini tidak dipenuhi, pihak yang meletakkannya mempunyai pilihan sama ada untuk meneruskan akad atau membatalkannya. Justifikasinya, apabila sesuatu akad dimeterai dengan syarat, redha yang wujud pada awal pemeteraian akad adalah kerana individu yang membuat syarat ingin merealisasikan perkara yang disyaratkan. Apabila perkara tersebut gagal direalisasikan, redha dengan sendirinya terhapus, justeru pihak yang meletakkan syarat mempunyai pilihan sama ada meneruskan atau memansuhkan akad. Ini penting kerana jika akad yang telah dimeterai dihukumkan sebagai mengikat dan wajib diteruskan, mungkin berlaku kemudaratan ke atas pihak yang meletakkan syarat.⁸⁵

Namun, perkara pokok yang menjadikan syarat ini sah menurut al-Juwaynī bukannya disebabkan ia mengandungi maslahat bagi akad semata-mata, bahkan syarat ini hanya sah apabila ia menepati syarak. Tambahnya, terdapat pelbagai maslahat akad yang menjadi matlamat bagi manusia, dan kewujudan makna maslahat sahaja tidak cukup untuk menghukumkan suatu syarat sebagai syarat sah, oleh itu ia perlu disandarkan pada syarak. Setiap maslahat ini apabila diletakkan sebagai syarat dan pada masa yang sama bertepatan dengan tuntutan syarak, maka ianya sah dan perlu

⁸³ Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Wajīz fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī*, ed. Ṭāriq Faṭḥī al-Sayyid (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1425H/2004M), 141.

⁸⁴ Al-Māwardī, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, 5:312.

⁸⁵ Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm bin Muḥammad bin ʿAbd al-Karīm al-Rāfiʿī, *Al-ʿAzīz Sharḥ al-Wajīz*, ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwad dan ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1417H/1997M), 5:109, dan Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd dan ʿAlī Muḥammad Muʿawwad (Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1423H/2003M), 3:69.

ditunaikan. Namun jika sebaliknya, seperti contoh: peletakan syarat *khiyār*⁸⁶ melebihi tiga hari atau untuk suatu tempoh masa yang tidak diketahui,⁸⁷ maka syarat tersebut tidak diterima dan batal.⁸⁸

Seterusnya, syarat-syarat seperti hamba yang ingin dibeli mestilah tahu menulis atau tahu membuat roti dan tanah yang ingin disewa mestilah subur dan sebagainya, walaupun secara zahirnya tidak bersandarkan dalil yang khusus, namun menurut fuqaha Shāfi‘iyyah, ia adalah sah kerana menjadi sebahagian daripada maslahat akad. Selain itu, syarat-syarat ini pada hakikatnya tidak melibatkan tuntutan supaya mengadakan sesuatu perkara baru pada masa hadapan, kerana sifat tahu menulis, tahu membuat roti, atau tanah yang subur adalah sifat yang telah sedia ada pada perkara yang diletakkan syarat padanya semasa akad dibuat. Oleh yang demikian, walaupun pada zahirnya peletakan syarat-syarat ini mewujudkan suatu tuntutan, namun pada hakikatnya, tuntutan tersebut telah pun dipenuhi, dan peletakan syarat-syarat ini hanyalah untuk memastikan sifat-sifat yang ditentukan wujud pada benda yang berlaku akad ke atasnya.

⁸⁶ *Khiyār* pada penggunaan fuqaha dalam bab akad merujuk kepada hak seorang individu yang melakukan akad untuk memilih antara dua perkara yang terbaik baginya, iaitu: untuk meneruskan akad yang telah dibuat, atau membatalkannya. Lihat Ḥammād, *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 202.

⁸⁷ Di dalam mazhab al-Shāfi‘ī, tempoh *khiyār* yang dibolehkan hanyalah tiga hari berdasarkan kata-kata Rasulullah SAW kepada Ḥabbān bin Munqidh bin ‘Amr al-Anṣārī:

إِذَا أَنْتَ بَايَعْتَ فَعُلْ لَا خِلَابَةَ. ثُمَّ أَنْتَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ ابْتَعْتَهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَ لَيَالٍ فَإِنْ رَضِيتَ فَأَمْسِكْ وَإِنْ سَخِطْتَ فَارْذُدْهَا عَلَى صَاحِبِهَا.

Terjemahan: sekiranya kamu berjual-beli, katakanlah: Tiada penipuan. Kemudian kamu pada setiap barang yang kamu beli mempunyai *khiyār* (pilihan) selama tiga malam, jika kamu redha dengannya maka ambillah, dan jika kamu tidak berpuas hati maka pulangkannya kepada tuannya.

Lihat Abū al-Husayn Yaḥyā bin Abū al-Khayr bin Sālim al-‘Imrānī, *Al-Bayān fī Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī (Beirut: Dār al-Minhāj, 1421H/2000M), 5:30. Hadith di atas diriwayatkan oleh Ibn Mājah, *Kitāb al-Aḥkām*, Bāb al-Ḥajr ‘alā Man Yufsid Mālah, no. hadith 2355, dan al-Dāraquṭnī, *Kitāb al-Buyū‘*, no. hadith 3011. Al-Albani mangatakan hadith ini *hasan*. Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qayrawānī, Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, komentar oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, ed. Abū ‘Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan Āl Salmān (Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, t.t.), 402-403, dan ‘Alī bin ‘Umar al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūṭ et al. (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1424H/2004M), 4:9-10.

⁸⁸ Al-Juwaynī, *Nihāyat al-Maṭlab*, 5:377.

Justeru, peletakan syarat sebegini tidak termasuk di dalam larangan Rasulullah SAW tentang jual-beli dan syarat.⁸⁹

Ketiga; syarat yang tidak menjadi sebahagian dari *muqtadā* sesuatu akad serta tidak didapati nas syarak yang mengharuskannya, tidak mengandungi maslahat bagi akad, dan pada masa yang sama mengandungi suatu matlamat yang boleh membawa kepada perbalahan dan perselisihan. Contohnya, syarat yang melarang pembeli dari melakukan *qabd* ke atas barang yang dibeli atau tidak menjualnya kepada orang lain, atau syarat di dalam akad nikah bahawa isteri diberikan tempoh *khiyār* untuk menilai sama ada untuk meneruskan akad yang telah dimeterai atau sebaliknya, dan seumpamanya.

Syarat-syarat ini menurut mazhab Shāfi‘ī adalah syarat batal dan jika diletakkan di dalam sesuatu akad akan menyebabkan batalnya akad. Justifikasi dalam menghukum syarat ini sebagai syarat batal sebagaimana yang dijelaskan oleh sebahagian fuqaha Shāfi‘iyyah ialah kerana, apabila syarat-syarat ini diletakkan di dalam akad, ia akan mewujudkan suatu ikatan selepas termeterainya akad. Ikatan ini seterusnya akan menyebabkan timbulnya perselisihan dan perbalahan yang boleh menghalang dari tercapainya matlamat bagi akad yang dimeterai. Justeru, setiap syarat yang menyebabkan perbalahan adalah syarat yang batal.⁹⁰

Keempat; syarat yang tidak menjadi sebahagian dari *muqtadā* sesuatu akad serta tidak didapati nas syarak yang mengharuskannya, tidak mengandungi maslahat bagi akad, dan pada masa yang sama tidak mengandungi suatu matlamat yang boleh membawa kepada perbalahan dan perselisihan. Contohnya: penjual meletakkan syarat

⁸⁹ Lihat al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 5:116, dan Shams al-Dīn Muḥammad bin al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*, ed. Muḥammad Khalīl ‘Aytānī (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1418H/1997M), 2:47.

⁹⁰ Lihat Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 5:105, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:43.

ke atas pembeli supaya tidak memberi makan hamba yang dibelinya melainkan dari jenis makanan tertentu, atau memberinya pakaian dari jenis tertentu, dan seumpamanya.

Syarat-syarat ini menurut mazhab tidak memberi sebarang kesan ke atas akad dan tidak menyebabkannya batal, malah syarat ini diabaikan dan akad kekal sah. Ini kerana syarat-syarat sebegini biasanya tidak menyebabkan perbalahan antara pihak yang berakad selain tidak membawa apa-apa faedah.⁹¹

2.3.2 Mazhab Ḥanafi

Fuqaha Ḥanafiyyah telah membahagikan syarat-syarat yang diletakkan di dalam sesuatu akad kepada tiga jenis iaitu: syarat sah, syarat rosak (*fāsid*), dan syarat batal.

Syarat-syarat yang sah menurut mazhab ini ialah syarat yang menjadi sebahagian dari *muqtaḍā* akad atau menepatinya, atau syarat yang diharuskan oleh syarak walaupun ianya bercanggah dengan *muqtaḍā* akad, dan syarat yang telah menjadi sebahagian dari *urf* masyarakat.⁹² Syarat-syarat sah dengan itu terbahagi kepada empat iaitu:

- i. Syarat yang menjadi sebahagian dari *muqtaḍā* sesuatu akad adalah seperti peletakan syarat ke atas penjual supaya menyerahkan barang yang dibeli kepada pembeli, dan syarat ke atas pembeli supaya membayar harga barang yang dibeli, atau sebagainya yang menjadi sebahagian dari *muqtaḍā* yang telah ditetapkan syarak. Peletakan syarat-syarat ini pada hakikatnya tidak membawa apa-apa makna atau menambah sesuatu yang baru ke dalam akad dan tidak mengubah sifatnya, bahkan syarat-syarat ini sebenarnya umpama tidak wujud.

Ini kerana, ia telah menjadi sebahagian kewajipan yang perlu ditunaikan

⁹¹ Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:46.

⁹² Lihat Kamāl al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd al-Wāḥid al-Sīwāsī, Ibn al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr ‘alā al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, ed. ‘Abd al-Razzāq Ghālīb al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M), 6:407, dan Zayn al-Dīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad, Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqā‘iq*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1997M), 6:140, dan Al-Sayyid Muḥammad Amīn, Ibn ‘Ābidīn, “Nashr al-‘Urf fi Binā’ Ba‘ḍ al-Aḥkām ‘alā al-‘Urf”, dalam *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Ābidīn* (t.tp.: t.p., t.t.), 2:141.

dengan pemeteraian akad walaupun tanpa peletakan syarat yang mewajibkannya.⁹³

- ii. Syarat yang menepati kehendak akad dan menguatkan *muqtaḍānya*⁹⁴ seperti syarat yang diletakkan oleh penjual ke atas pembeli yang ingin membuat bayaran secara bertanggung supaya meninggalkan sesuatu cagaran atau melantik penjamin sebagai jaminan ke atas harga barang yang dibeli. Syarat-syarat ini walaupun bukan sebahagian dari *muqtaḍā* akad jual-beli, namun ia menepati kehendaknya kerana ia menambahkan penekanan serta menguatkan kewajipan pembeli untuk menunaikan harga barang yang dibeli yang merupakan *muqtaḍā* akad.
- iii. Syarat yang diharuskan oleh dalil-dalil syarak walaupun ia bercanggah dengan *muqtaḍā* sesuatu akad seperti syarat *khiyār* untuk tempoh tertentu di dalam akad jual-beli. Walaupun *muqtaḍā* akad jual-beli tidak membenarkan salah satu pihak yang berakad membatalkannya setelah dimeterai, namun terdapat hadith yang membenarkan peletakan syarat *khiyār*⁹⁵ iaitu pilihan sama ada untuk meneruskan atau membatalkan akad yang dibuat.

⁹³ Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā'iq*, 6:140, dan Burhān al-Dīn Abū al-Ma'ālī Maḥmūd bin Aḥmad bin 'Abd al-'Azīz, Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu'mānī*, ed. 'Abd al-Karīm Sāmī al-Jund (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424H/2004M), 6:389.

⁹⁴ Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 6:389.

⁹⁵ Sebagai hujah, fuqaha Ḥanafī menukilkan hadith bahawa Ḥabbān bin Munqidh bin 'Amr al-Anṣārī adalah seorang yang telah cedera pada kepalanya menyebabkannya melakukan *ghabn* (kemudaratan) di dalam jual-beli yang dibuat. Apabila perkara ini dimaklumkan kepada Rasulullah SAW, baginda telah bersabda kepadanya:

إِذَا أَنْتَ بَايَعْتَ فَعَلَّانَ لَا خِلَافَةَ. ثُمَّ أَنْتَ فِي كُلِّ سِلْعَةٍ ابْتِغَيْتَهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَ لَيَالٍ فَإِنْ رَضِيتَ فَأَمْسِكْ وَإِنْ سَخِطْتَ فَارْزُدْهَا عَلَى صَاحِبِهَا

Terjemahan: sekiranya kamu berjual-beli, katakanlah: Tiada penipuan. Kemudian kamu pada setiap barang yang kamu beli mempunyai *khiyār* (pilihan) selama tiga malam, jika kamu redha dengannya maka ambillah, dan jika kamu tidak berpuas hati maka pulangkannya kepada tuannya.

Hadith diriwayatkan oleh al-Zayla'ī, Kitāb al-Buyū', Bāb Khiyār al-Sharṭ, dan Ibn Mājah, Kitāb al-Aḥkām, Bāb al-Ḥajr 'alā Man Yufsid Mālah, no. hadith 2355, dan al-Dāraqutnī, Kitāb al-Buyū', no. hadith 3011. Al-Zayla'ī menyebut bahawa hadith ini adalah *mursal*, namun Al-Albani mengatakan hadith ini *hasan*. Lihat 'Abd Allāh bin Yūsuf al-Zayla'ī, *Naṣb al-Rāyah li Ahādith al-Hidāyah*, ed. Muḥammad

- iv. Syarat yang telah menjadi *'urf* walaupun bercanggah dengan *muqtaḍā* akad seperti syarat ke atas penjual supaya menghantar barang yang dibeli ke tempat tertentu, atau membaik pulih sebarang kerosakan pada barangan yang dibeli untuk tempoh tertentu, dan sebagainya. Fuqaha Ḥanafiyah menganggap syarat yang telah menjadi amalan di dalam masyarakat sebagai syarat yang telah disahkan oleh syarak kerana *'urf* ialah *ijmak*⁹⁶ dalam bentuk perbuatan dan dengan itu ia didahulukan ke atas *qiyās*⁹⁷, dan ia digunakan sebagai dalil yang *mentakhṣiṣkan*⁹⁸ nas syarak.⁹⁹

Semua syarat yang mempunyai kriteria seperti di atas adalah syarat yang sah dan dianggap sebahagian daripada akad. Justeru itu, syarat-syarat ini wajib ditunaikan kerana pihak yang meletakkannya tidak akan redha dengan akad yang dibuat kecuali apabila syarat-syarat yang sah ini dipenuhi.

Syarat-syarat yang rosak (*fāsid*) pula menurut mazhab ini ialah syarat yang tidak menjadi *muqtaḍā* akad dan tidak menepatinya, tidak menjadi *'urf* dan tidak diketahui

⁹⁶ 'Awāmah (Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 1418H/1997M), 4:6-7, dan Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, komentar oleh al-Albānī, 402-403, dan Al-Dāraqutnī, *Sunan al-Dāraqutnī*, 4:9-10.

⁹⁷ 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Sulaymān al-Kalībūlī, Shaykhayy Zādah, *Majma' al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abḥur* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419H/1998M), 3:92, dan Akmal al-Dīn Muḥammad bin Maḥmūd al-Bābartī, "Sharḥ al-'Ināyah 'alā al-Hidāyah", dicetak bersama Kamāl al-Dīn Muḥammad bin 'Abd al-Wāḥid al-Sīwāsī, Ibn al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr 'alā al-Hidāyah* (Būlāq, Mesir: Maṭba'at al-Kubrā al-Amīriyyah, 1316H), 5:221.

⁹⁸ Melalui *qiyās*, syarat di atas batal kerana mengandungi manfaat untuk salah satu pihak yang berakad tanpa ada gantian ke atasnya di mana ia boleh menyebabkan perbalahan. Namun *qiyās* ini ditinggalkan kerana sesuatu yang telah menjadi *'urf* masyarakat menafikan perbalahan antara mereka. Oleh itu *'urf* didahulukan ke atas *qiyās*. Lihat Ibn al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*, 6:415, Al-Bābartī, "Sharḥ al-'Ināyah", 5:215.

⁹⁹ *Takhṣiṣ* pada penggunaan ulama usul fiqh merujuk kepada pengkhususan sesuatu dalil yang umum kepada sebahagian maknanya yang khusus berdasarkan dalil yang menunjukkan demikian. Ibn 'Ābidīn menyatakan bahawa sebahagian fuqaha Ḥanafiyah telah mengharuskan jual-beli buah-buahan di dalam sebuah kebun yang sebahagiannya telah berputik dan sebahagiannya belum berdasarkan *'urf*. Walaupun terdapat nas syarak yang secara umum melarang semua jual-beli ke atas barangan yang tidak wujud, namun di dalam masalah ini, *'urf* yang berlaku dalam masyarakat menjadi dalil yang mengecualikan masalah tersebut dari dalil umum dan menjadikannya satu jual beli yang sah. Lihat *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, 11:44, dan Ibn 'Ābidīn, "Nashr al-'Urf", 2:140-141.

⁹⁹ Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 6:391, dan Ibn 'Ābidīn, "Nashr al-'Urf", 2:141.

nas syarak yang mengharuskannya. Selain itu, ia mengandungi manfaat untuk salah satu pihak yang berakad, atau untuk *ma'qūd 'alayh* (yang berlaku akad ke atasnya) yang terdiri dari *ahl istihqāq* iaitu individu yang mempunyai hak ke atas orang lain.¹⁰⁰

Syarat yang mengandungi manfaat untuk salah satu pihak yang berakad ialah seperti penjual mensyaratkan ke atas pembeli supaya memberinya suatu pinjaman, hibah, atau sebagainya berupa manfaat tambahan ke atas akad yang dibuat.

Manakala syarat yang mengandungi manfaat untuk *ma'qūd 'alayh* yang terdiri dari *ahl istihqāq* ialah seperti syarat ke atas pembeli supaya tidak mengeluarkan hamba yang dibeli dari miliknya sama ada dengan menjualnya, memberinya kepada orang lain sebagai hibah, atau dengan sebarang cara yang lain. Manfaat untuk *ma'qūd 'alayh* ini hanya dikaitkan dengan *ahl istihqāq*, dan maksud *ahl istihqāq* ialah hamba, iaitu seorang manusia yang mempunyai hak ke atas orang lain, kerana menjadi perkara yang menggembirakan serta bermanfaat untuk seorang hamba jika dia tidak bertukar-tukar pemilik. Oleh itu menurut mazhab, akad jual beli dengan syarat yang mengandungi manfaat untuk *ma'qūd 'alayh* yang tidak terdiri dari *ahl istihqāq* seperti haiwan, masih sah walaupun syarat tersebut dihukumkan sebagai batal.¹⁰¹

Perbezaan hukum yang berlaku dalam masalah ini adalah kerana apabila *ma'qūd 'alayh* adalah dari *ahl istihqāq* iaitu manusia, dan syarat yang dikenakan membawa manfaat kepadanya seperti contoh di atas, ini akan memberinya hak untuk membuat tuntutan ke atas manfaat yang disyaratkan. Namun, syarat ini tidak boleh ditunaikan oleh individu yang telah dikenakan syarat ke atasnya kerana syarak melarang jual-beli dengan syarat secara mutlak melainkan syarat-syarat yang telah dibenarkan. Dengan mengabaikan syarat ini dan pada masa yang sama mengatakan bahawa akad yang dibuat sah sudah tentu akan membawa kepada perbalahan dan perselisihan. Setiap akad yang

¹⁰⁰ Lihat Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 6:391, dan Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā'iq*, 6:140, dan Ibn 'Ābidīn, "Nashr al-'Urf", 2:141.

¹⁰¹ Lihat Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 6:391, dan Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā'iq*, 6:141.

membawa kepada perbalahan dihukumkan sebagai akad yang rosak. Manakala, jika *ma'qūd 'alayh* bukan dari *ahl istihqāq* seperti haiwan atau sebagainya, tidak akan wujud tuntutan dari pihaknya, justeru tiada perbalahan.¹⁰²

Daripada perbincangan di atas, difahami bahawa justifikasi dalam menghukum suatu syarat sebagai syarat yang rosak ialah sama ada ia membawa kepada riba atau menyebabkan perbalahan. Perkara ini telah dijelaskan oleh sebahagian fuqaha Ḥanafī misalnya al-Marghīnānī:

“Usul am bagi mazhab dalam masalah ini ialah... setiap syarat yang tidak menjadi *muqtadā* akad, dan padanya terdapat manfaat bagi salah satu pihak yang berakad, atau [terdapat manfaat] untuk *ma'qūd 'alayh* yang terdiri dari *ahl istihqāq*, syarat itu merosakkannya [iaitu akad] seperti syarat supaya pembeli tidak menjual hamba yang dibeli, kerana padanya terdapat [manfaat] tambahan tanpa ada gantian, maka ia membawa kepada riba, atau disebabkan syarat ini berlakunya perbalahan, dan ini akan menanggalkan sesuatu akad dari matlamatnya”.¹⁰³

Berasaskan justifikasi ini, hukum bagi syarat-syarat *fāsīd* menurut mazhab Ḥanafī ialah, jika ia disertakan di dalam akad *mu'āwaḍāt māliyyah* iaitu yang melibatkan pertukaran harta dengan harta seperti jual-beli (*bai'*) atau sewa (*ijārah*) akan menyebabkan akad itu rosak dengan rosaknya syarat. Namun, jika syarat *fāsīd* disertakan di dalam akad *mu'āwaḍāt ghayr māliyyah* iaitu yang tidak melibatkan pertukaran harta dengan harta seperti nikah dan *khulu'*, atau di dalam akad *tabarru'āt* seperti *hibah*, pinjaman (*'āriyah*), cagaran (*rahn*), dan lain-lain, ia tidak akan memberi

¹⁰² Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 6:391, dan Ibn al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*, 6:407.

¹⁰³ Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Abū Bakr al-Marghīnānī, *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī* (Karachi: Idārat al-Qur'ān wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1417H), 5:120-121, dan lihat 'Abd al-Ghanī al-Ghanīmī, *Al-Lubāb fī Sharḥ al-Kitāb*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.), 2:26-27, dan Al-Bābartī, “Sharḥ al-'Ināyah”, 5:215.

kesan ke atas akad, malah syarat *fāsīd* terbatal serta diabaikan, namun akad kekal sah tanpa ada kecacatan.¹⁰⁴

Sebagaimana kewujudan unsur riba menjadi faktor utama yang menyebabkan sesuatu syarat menjadi syarat *fāsīd*, kewujudan unsur ini juga ialah faktor utama yang menyebabkan perbezaan hukum bagi syarat *fāsīd* di dalam jenis-jenis akad. Riba ialah manfaat tambahan yang diperoleh tanpa ada gantian ke atasnya, dan gambaran ini hanya wujud di dalam akad *mu'āwadhāt māliyyah* dan tidak berlaku di dalam akad *mu'āwadhāt* bukan *māliyyah* atau akad *tabarru'āt*. Perkara ini telah disebut dengan jelas oleh Al-Zayla'ī, mafhumnya:

“...dan usul bagi masalah ini: setiap pertukaran antara harta dengan harta, ianya batal dengan syarat-syarat *fāsīd*..., dan setiap pertukaran antara harta dengan bukan harta, atau daripada *tabarru'āt*, ia tidak batal dengan syarat-syarat *fāsīd* kerana syarat-syarat *fāsīd* adalah dari bab riba, dan ia [riba] adalah khusus untuk *mu'āwadhāt māliyyah* dan bukan selainnya dari *mu'āwadhāt* [bukan *māliyyah*] dan *tabarru'āt*. [Ini] kerana riba ialah lebihan yang tidak diiringi dengan gantian, dan hakikat bagi syarat-syarat *fāsīd* ialah, ia merupakan tambahan sesuatu yang tidak menjadi *muqtaḍā* akad dan juga tidak menepatinya, dengan itu wujud di dalamnya lebihan yang tidak diiringi dengan gantian, dan ini adalah riba, dan ia tidak digambarkan berlaku di dalam *mu'āwadhāt* bukan *māliyyah*... dan juga *tabarru'āt*, maka syarat terbatal dan akad kekal sah”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Lihat Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 4:131, dan Shaykhayy Zādah, *Majma' al-Anhur*, 3:156.

¹⁰⁵ Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 4:131.

Selain syarat sah dan syarat *fāsid*, terdapat juga syarat yang disebut oleh fuqaha Ḥanafī sebagai syarat batal, dan syarat batal ini sebenarnya sangat berkait rapat dengan syarat *fāsid*. Syarat batal dalam konteks akad *mu'āwadāt māliyyah* ialah syarat yang tidak terdapat padanya sebarang kriteria yang diwajibkan pada syarat yang sah, dan pada masa yang sama peletakan syarat ini tidak membawa apa-apa manfaat. Misalnya, syarat yang diletakkan penjual ke atas pembeli supaya memakan makanan yang dibeli, atau tidak menjual haiwan yang dibeli kepada orang lain.¹⁰⁶

Dari sudut lain pula, syarat batal ialah sama ada syarat *fāsid* yang diletakkan dalam akad *tabarru'āt* dan *mu'āwadāt ghayr māliyyah*, atau sebarang syarat yang diletakkan di dalam akad-akad yang tergolong dalam kategori *al-tamlīkāt* (pemberian hak milik). Fuqaha Ḥanafīyyah di dalam penulisan-penulisan mereka telah menamakan syarat-syarat ini sebagai syarat batal. Ini adalah berdasarkan usul atau prinsip am di dalam mazhab iaitu setiap akad yang melibatkan pertukaran antara harta dengan bukan harta (*mu'āwadāt ghayr māliyyah*), atau daripada *tabarru'āt*, akad tidak batal dengan syarat-syarat *fāsid* tetapi hanya syarat yang terbatal. Di dalam usul seterusnya, *ta'līq* dengan sebarang syarat adalah tidak dibenarkan di dalam akad-akad yang tergolong dalam kategori *al-tamlīkāt* seperti hibah, sedekah, dan *ibrā'* (penguguran hutang), justeru sebarang syarat yang diletakkan di dalam akad-akad ini dianggap sebagai syarat batal.¹⁰⁷

Oleh yang demikian, syarat batal menurut mazhab Ḥanafī tidak membawa sebarang kesan ke atas semua jenis akad sama ada *mu'āwadāt* atau *tabarru'āt* malah syarat ini dianggap *laghā* (tiada manfaat) dan diabaikan. Hasilnya akad kekal sah dan hanya syarat yang dibuat sahaja terbatal.

¹⁰⁶ Lihat Al-Marghīnānī, *Al-Hidāyah*, 5:121, dan Ibn al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*, 6:407, dan Abū Bakr bin 'Alī bin Muḥammad al-Ḥaddād, *Al-Jawharah al-Nayyirah 'alā Mukhtaṣar al-Qudūrī* (Pakistan: Maktabah Ḥaqqāniyyah, t.t.), 1:247.

¹⁰⁷ Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 4:131-134, dan Shaykhayy Zādah, *Majma' al-Anhur*, 3:156-160, dan lihat Ibn al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*, 6:411.

2.3.3 Mazhab Mālikī

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn Rushd di dalam *Bidāyat al-Mujtahid* dalam bab jual-beli, syarat-syarat menurut mazhab Mālikī boleh dibahagikan kepada tiga jenis iaitu; pertama: syarat yang batal dan terbatal bersamanya akad jual beli; kedua: syarat yang sah dan akad jual beli juga sah; ketiga: syarat yang batal namun akad jual-beli kekal sah. Tambahnya, terdapat juga syarat yang dianggap sebagai jenis keempat di dalam mazhab iaitu syarat yang mana jika individu yang meletakkannya kekal berpegang dengan syarat yang diletakkan, akad jual-beli akan terbatal, namun jika dia memilih untuk membatalkan atau menggugurkan syarat tersebut, akad akan menjadi sah.¹⁰⁸

Menurut Ibn Rushd lagi, adalah sukar untuk memberikan secara tepat piawaian bagi menentukan perbezaan di antara kesemua jenis syarat di atas. Namun secara dasarnya, perkara asas yang menjelaskan perbezaan ini ialah; setakat mana sesuatu syarat yang diletakkan mengandungi makna riba dan *gharar* yang merupakan dua elemen utama yang merosakkan akad, atau sejauh mana syarat itu menyebabkan wujudnya makna pengurangan hak milik? Sehubungan itu, jika sesuatu syarat yang diletakkan di dalam sesebuah akad menyebabkan wujudnya unsur atau unsur-unsur di atas dalam jumlah yang dianggap besar atau berat, maka akad terbatal bersama syarat yang diletakkan. Sebaliknya, jika syarat yang diletakkan hanya menyebabkan wujudnya unsur-unsur di atas dalam jumlah yang kecil dan ringan, maka syarat itu sah bersama akad yang dibuat. Manakala, jika syarat yang diletakkan menyebabkan wujudnya unsur-

¹⁰⁸ Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Rushd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, ed. ‘Abd Allāh al-‘Abbādī (Al-Ghūriyyah: Dār al-Salām, 1416H/1995M), 3:1640.

unsur di atas dalam jumlah yang dikira sebagai sederhana, maka menurut mazhab, hanya syarat yang terbatal, namun akad kekal sah.¹⁰⁹

Berdasarkan prinsip ini, fuqaha Mālikī telah menyebut bahawa setiap syarat yang bercanggah dengan *muqtaḍā* akad jual-beli dan menyebabkan kecacatan ke atas syarat-syarat yang diwajibkan bagi akad jual-beli yang sah, adalah syarat yang batal dan akad yang dibuat wajib dibatalkan atau dileraikan.¹¹⁰ Misalnya syarat yang menyebabkan *gharar* dan *jahālah* dalam akad jual-beli atau menyebabkan wujudnya makna riba seperti meletakkan syarat *khiyār* atau penangguhan melunaskan bayaran hingga suatu tempoh masa yang tidak diketahui.¹¹¹ Apa yang jelas, peletakan syarat-syarat ini menyebabkan hadirnya elemen *gharar* atau riba dalam kuantiti yang besar dan jelas di dalam akad. justeru fuqaha Mālikīyah menghukumnya sebagai syarat dan akad yang batal.

Selain itu, fuqaha Mālikī juga menyebut bahawa syarat yang diletakkan di dalam akad jual-beli yang membawa makna pengurangan hak milik dan menyekat pembeli dari menguruskan harta yang dibeli mengikut kehendaknya, seperti syarat supaya pembeli tidak menjual, menghibahkan, atau tidak membawa harta yang dibeli ke luar negara dan sebagainya, dianggap syarat yang batal dan membatalkan akad. Berbeza dengan mazhab-mazhab lain di atas, fuqaha Mālikī menyebut bahawa syarat-syarat seperti ini jika individu yang meletakkannya memilih untuk menggugurkan syarat yang dibuat, maka akad akan kembali sah.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥusayn, Al-Ḥaṭṭāb al-Ru‘aynī, *Tahrīr al-Kalām fī Masā’il al-Iltizām*, ed. Al-Sayyid Yūsuf Aḥmad (Beirut: Books-Publisher, 1432H/2011M), 425-426.

¹¹¹ Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Alī bin ‘Umar al-Tamīmī al-Māzīrī, *Sharḥ al-Talqīn*, ed. Muḥammad al-Mukhtār al-Salāmī (Tūnis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008M), 2:458.

¹¹² Lihat Abū al-Qāsim Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay, *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah fī Talkhīṣ Madhhab al-Mālikīyyah*, ed. Muḥammad bin Sayyidī Muḥammad Mawlāy (t.tp.: t.p., t.t.), 409, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā’il al-Iltizām*, 432-433, dan Al-Qāḍī Abū al-Faḍl ‘Ayyād bin Mūsā bin ‘Ayyād, *Al-Tanbīhāt al-Mustanbaṭah ‘alā Kutub al-Mudawwanah wa al-Mukhtalāḥ*, ed. Aḥmad bin ‘Abd al-Karīm Najīb (t.tp.: Al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 1433H/2012M), 3:1580.

Walaupun kewujudan makna sekatan atau pengurangan hak milik ini merupakan prinsip am yang menyebabkan batalnya akad dan syarat di dalam mazhab ini, namun di dalam masalah seseorang menjual hamba miliknya dengan syarat pembeli segera membebaskan hamba tersebut, fuqaha Mālikī menyebut bahawa syarat ini sah dan ia adalah antara contoh pengecualian dari prinsip am ini.¹¹³ Pengecualian ini menurut al-Māzirī disebabkan pembebasan hamba merupakan salah satu bentuk kebajikan atau kebaikan malahan ianya tergolong daripada perkara-perkara yang amat ditekankan dalam agama.¹¹⁴ Tambahan pula, syarat pembebasan secara segera ini hanya mengandungi *gharar* dalam jumlah yang kecil berbanding jika ia disyaratkan secara bertangguh yang mana menurut mazhab syarat ini batal kerana *gharar* di dalamnya dianggap besar.¹¹⁵

Berdasarkan masalah ini dapat difahami bahawa fuqaha Mālikī mengharuskan syarat-syarat yang mengandungi makna kebajikan walaupun ia bercanggah dengan *muqtadā* asal akad. Buktinya, sebagaimana yang disebut oleh Ibn Rushd bahawa jika syarat yang diletakkan tidak mengandungi makna kebajikan seperti: pembeli tidak menjual barang yang dibeli atau seumpamanya, syarat ini tidak harus dalam mazhab Mālikī.¹¹⁶

Sebahagian fuqaha Mālikī juga menyebut tentang syarat yang batal namun ia dianggap ringan, seperti syarat yang diletakkan oleh penjual ke atas pembeli supaya melunaskan harga dalam masa tiga hari dan jika gagal, tiada jual-beli antara mereka. Di dalam masalah ini menurut mazhab, hanya syarat yang terbatal dan gugur namun akad

¹¹³ Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Sa‘īd al-Rajrājī, *Manāhij al-Taḥṣīl wa Natā’ij Laṭā’if al-Ta’wīl fī Sharḥ al-Mudawwanah wa Ḥall Mushkilātihā*, ed. Abū al-Faḍl al-Dimyāṭī Aḥmad bin ‘Alī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1427H/2007M), 6:325, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā’il al-Iltizām*, 435.

¹¹⁴ Al-Māzirī, *Sharḥ al-Talqīn*, 2:482.

¹¹⁵ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 3:1641, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā’il al-Iltizām*, 443-444.

¹¹⁶ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 3:1642.

yang dibuat kekal sah.¹¹⁷ Mungkin inilah antara masalah yang dimaksudkan oleh Ibn Rushd sebagai syarat yang jika diletakkan menyebabkan wujudnya unsur-unsur yang merosakkan akad dalam jumlah yang dikira sebagai sederhana sebagai yang dijelaskan pada perenggan di atas.

Kesimpulan yang boleh dibuat, sebagaimana mazhab Shāfi'ī dan Ḥanafī di atas, mazhab Mālikī juga sependapat bahawa syarat-syarat yang menjadi sebahagian dari *muqtaḍā* sesuatu akad, atau tidak menafikan dan bercanggah dengan *muqtaḍānya* walaupun tidak menjadi sebahagian darinya kerana sifatnya yang tidak membawa kepada *gharar* atau menyebabkan pelanggaran syarat-syarat yang diwajibkan bagi sesuatu akad yang sah adalah syarat yang sah. Begitu juga syarat-syarat yang membawa maslahat kepada akad seperti syarat *khiyār* atau *rahn* di dalam mazhab Mālikī dianggap sebagai syarat yang sah dan wajib dipenuhi.¹¹⁸

Namun, berbeza daripada mazhab Shāfi'ī dan Ḥanafī, mazhab Mālikī lebih ringan dan terbuka dalam mengharuskan beberapa syarat yang dianggap batal oleh mazhab-mazhab ini. Di dalam masalah *khiyār* contohnya, fuqaha Mālikī tidak menegakkan tempoh *khiyār* kepada tiga hari, malah mengharuskan peletakan syarat *khiyār* melebihi tempoh ini dan menjadikan *'urf* sebagai rujukan penentu bagi tempoh *khiyār* yang sah.¹¹⁹

Perbincangan tentang syarat seperti mana di atas pada hakikatnya disebut oleh fuqaha Mālikī di dalam bab jual-beli yang mewakili akad *mu'āwadhāt*, dan harus diingat bahawa perbincangan ini tidak semestinya merangkumi akad *tabarru'āt*. Sekadar rujukan

¹¹⁷ Al-Qāḍī 'Ayyād, *Al-Tanbīhāt al-Mustanbaḥah*, 3:1580, dan Ibn Juzay, *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*, 409, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā'il al-Iltizām*, 457.

¹¹⁸ Lihat Al-Māziri, *Sharḥ al-Talqīn*, 2:478-479, dan Al-Qāḍī 'Ayyād, *Al-Tanbīhāt al-Mustanbaḥah*, 3:1579, dan Jalāl al-Dīn 'Abd Allāh bin Najm bin Shās, *Iqd al-Jawāhir al-Thamīnah fī Madhhab 'Ālam al-Madīnah*, ed. Muḥammad Abū al-Ajfan dan 'Abd al-Ḥafīz Maṣṣūr (t.tp.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1415H/1995M), 2:424, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā'il al-Iltizām*, 417.

¹¹⁹ Lihat Al-Qāḍī Abū Muḥammad 'Abd al-Wahhāb al-Baghdādī, *Al-Talqīn fī Fiqh al-Mālikī*, ed. Muḥammad Thālīth Sa'īd al-Ghānī (Riyadh: Maktabat Muṣṭafā al-Bāz, t.t.), 2:364.

dan pembacaan terhadap yang dilakukan, penulis tidak menemui perbincangan secara jelas tentang jenis-jenis dan hukum bagi syarat di dalam akad *tabarru'āt* oleh fuqaha Mālikī, melainkan apa yang difahami melalui perbincangan tentang prinsip *iltizām* (iltizam) atau membuat komitmen yang dibawa oleh Al-Ḥaṭṭāb di dalam kitabnya *Tahrīr al-Kalām fī Masā'il al-Iltizām* bahawa mazhab Mālikī lebih ringan dalam menghukum ke atas syarat-syarat di dalam akad *tabarru'āt*.

Al-Ḥaṭṭāb menyebut bahawa *iltizām* dikenali di dalam istilah fuqaha sebagai kewajipan yang berbentuk makruf atau kebajikan yang diwajibkan oleh seseorang ke atas dirinya yang juga membawa makna pemberian (*'aṭīyyah*). *Iltizām* boleh berlaku sama ada secara mutlak (tanpa syarat atau *ta'līq*), seperti seseorang membuat *iltizām* untuk mengeluarkan nafkah untuk seseorang selama tempoh tertentu atau sehingga pulangannya Zayd,¹²⁰ atau digantungkan dengan sesuatu (*berta'līq*), seperti seorang suami memberitahu isterinya; “Jika kamu melahirkan anak lelaki, maka saya akan memberikan untuk kamu sekian-sekian^{121, 122} Berdasarkan definisi ini, menurut Al-Ḥaṭṭāb lagi, elemen *gharar* tidak menyebabkan rosaknya sesuatu *iltizām* kecuali bentuk-bentuk *iltizām* yang termasuk dalam bab *mu'āwaḍāt*.¹²³ Begitu juga *jahālah*, ia tidak merosakkan *iltizām* kerana *iltizām* menyerupai hibah, dan hibah sesuatu yang *majhūl* (tidak diketahui) adalah sah.¹²⁴

Dari perbincangan ringkas ini, dapat difahami bahawa di dalam mazhab Mālikī, kewujudan elemen *gharar* menjadi piawaian yang menentukan rosaknya sesuatu syarat yang disertakan di dalam akad-akad yang tergolong dalam kategori *mu'āwaḍāt*, namun di dalam akad *tabarru'āt*, kehadiran elemen ini melalui peletakan syarat adalah

¹²⁰ Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā'il al-Iltizām*, 24.

¹²¹ *Ibid.*, 195.

¹²² *Ibid.*, 16.

¹²³ *Ibid.*, 17-18.

¹²⁴ *Ibid.*, 77.

dimaafkan. Berkenaan elemen riba pula, diketahui bahawa riba hanya hadir dalam *mu'āwaḍāt* dan bukannya *tabarru'āt*, justeru syarat-syarat di dalam akad *tabarru'āt* tidak tertakluk kepada hukum riba.

Berdasarkan kenyataan umum dari Al-Ḥaṭṭāb juga, dapat difahami bahawa di dalam mazhab Māliki, *ta'liq* akad *tabarru'āt* dan *tamlīkāt* dengan syarat-syarat tertentu adalah dibolehkan, berbeza dengan Mazhab Ḥanafī yang menganggapnya sebagai syarat batal di mana syarat tersebut diabaikan, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini.

2.3.4 Mazhab Ḥanbali

Mazhab ini adalah mazhab yang paling ringan dalam masalah syarat. Secara umumnya, mazhab ini melihat bahawa prinsip asas, yang difahami dari nas-nas syarak serta amalan Rasulullah SAW ialah kebebasan untuk melakukan akad serta meletakkan syarat, melainkan terdapat dalil khusus yang menunjukkan pengharamannya sama ada dalam bentuk nas atau *qiyās*. Justeru, semua iltizam yang diwujudkan melalui akad serta syarat yang dibuat oleh setiap pihak yang terlibat dalam suatu akad dan syarat wajib dipenuhi selagi mana tidak didapati di dalam nas-nas atau prinsip-prinsip umum syarak sebarang larangan tentang akad atau syarat tertentu.

Mengenai perkara ini, Ibn Taymiyyah telah menjelaskan bahawa usul dalam mazhab Aḥmad bin Ḥanbal kebanyakannya terbina di atas dasar ini, dan mazhab Mālik adalah yang paling hampir dengannya, namun Imam Aḥmad lebih banyak mengharuskan jenis-jenis syarat. Menurutnya lagi, tiada seorang pun dari kalangan fuqaha berempat yang lebih banyak mengharuskan syarat berbanding Imam Aḥmad. Ini kerana bilangan *athar*¹²⁵ daripada Rasulullah SAW dan sahabat-sahabatnya RA

¹²⁵ Istilah *athar* khususnya dalam penggunaan ulama hadith, merujuk kepada setiap apa yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW, atau para sahabat RA. Dengan itu, istilah *athar* adalah lebih umum dari istilah hadith yang hanya merujuk kepada setiap apa yang diriwayatkan atau disandarkan kepada

berkaitan akad dan syarat yang sampai kepada Imam Aḥmad adalah lebih banyak berbanding yang telah didapati oleh imam-imam sebelumnya, lalu beliau menyatakan pendapatnya berdasarkan dalil-dalil tersebut atau berdasarkan maknanya melalui *qiyās*. Di samping itu, nas-nas yang diguna pakai oleh imam-imam yang lain untuk membatalkan syarat ditolak oleh Imam Aḥmad kerana ianya *da'if* (lemah) di sisinya sama ada dari segi matan, makna, atau berdasarkan *qiyās*.¹²⁶

Berdasarkan prinsip ini, dilihat bahawa fuqaha Ḥanābilah telah mengharuskan pelbagai akad dan syarat yang dilihat tidak sah berdasarkan usul-usul yang dipegang oleh fuqaha yang lain. Misalnya, fuqaha Ḥanbali mengharuskan *ta'liq* fasakh atau pembatalan akad jual-beli dan seumpamanya melalui peletakan syarat; jika pembeli tidak melunaskan harga dalam tempoh tertentu atau tidak menghadirkan cagaran bagi hutangnya, maka tiada akad jual-beli antara keduanya.¹²⁷ Syarat yang sama sebagaimana yang telah dijelaskan di atas dianggap batal dalam mazhab Mālikī.¹²⁸ Selain itu, fuqaha Ḥanbali juga mengharuskan syarat yang diletakkan penjual untuk mengambil manfaat yang tertentu dari barang yang dijual, misalnya syarat oleh penjual untuk mendiami rumah yang dijualnya selama sebulan, atau pembeli mensyaratkan ke atas penjual supaya penjual membawa barang yang dibelinya ke suatu tempat yang tertentu dan seumpamanya.¹²⁹

Rasulullah SAW daripada perkataan, perbuatan, *taqrīr*, atau sifat. Lihat 'Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm al-Khumaysī, *Mu'jam 'Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', t.t.), 10 dan 91.

¹²⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa*, 29:132-133.

¹²⁷ 'Alā' al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Sulaymān al-Mardāwī, *Al-Inṣāf fī Ma'rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*, ed. Rā'id bin Ṣabrī, Ibn Abī 'Alfah (Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2004M), 1:755, dan Maṣṣūr bin Yūnus bin Idrīs al-Buhūṭī, *Sharḥ Muntahā al-Irādāt; Daqā'iq Ulī al-Nuhā li Sharḥ al-Muntahā*, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (t.tp.: Mu'assasat al-Risālah, 1421H/2000M), 3:174.

¹²⁸ Lihat Ibn Juzay, *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*, 409, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā'il al-Iltizām*, 457

¹²⁹ Lihat Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 1:753, dan Maṣṣūr bin Yūnus bin Idrīs al-Buhūṭī, *Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*, ed. Ibrāhīm Aḥmad 'Abd al-Ḥamīd (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1423H/2003M), 4:1420-1421, dan Muḥammad bin Aḥmad bin 'Abd al-'Azīz al-Futūḥī, Ibn al-Najjār, *Ma'ūnah Ulī al-Nuhā Sharḥ al-Muntahā*, ed. 'Abd al-Malik bin 'Abd Allāh Dahīsh (Makkah: Maktabah al-Asadī, 1429H/2008M), 5:57,

Ringkasnya, di dalam mazhab Ḥanbali, setiap syarat yang diletakkan di dalam akad adalah sah melainkan dalam dua keadaan, iaitu:

- i. Jika syarat yang diletakkan bercanggah dengan *muqtadā* akad dan matlamatnya. Ini berikutan syarat yang diletakkan menghalang salah satu pihak yang berakad dari menggunakan hak-hak yang dimilikinya melalui akad yang dibuat. Misalnya, menurut fuqaha Ḥanbali, jika seseorang menjual hambanya atau rumahnya dengan syarat pembeli tidak menjualnya semula, mewakafkannya, memberinya kepada orang lain sebagai hibah, atau seumpamanya yang bercanggah dengan *muqtadā* akad jual-beli, syarat yang diletakkan batal namun akad yang dibuat kekal sah.¹³⁰
- ii. Jika syarat yang diletakkan bercanggah dengan usul serta hukum yang telah ditetapkan oleh syarak sebagaimana jika syarat yang dibuat mengandungi makna *bay'atayn fī bay'ah* (dua transaksi dalam satu akad), misalnya; penjual menjual sesuatu dengan syarat sebagai balasannya, pembeli menjual kepadanya sesuatu yang lain, atau memberinya hutang, menyewakan sesuatu kepadanya, mengahwinkannya dengan seseorang dan seumpamanya. Syarat ini menurut mazhab adalah syarat yang batal dan jika diletakkan di dalam akad akan membatalkan akad berdasarkan hadith bahawa Rasulullah SAW melarang *bay'atayn fī bay'ah*¹³¹ (dua transaksi dalam satu akad) yang mengandungi makna riba.¹³² Apa yang jelas, syarat ini hanya khusus melibatkan akad-akad

¹³⁰ Lihat Al-Mardāwī, *Al-Insāf*, 1:755, dan Al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā'*, 4:1423.

¹³¹ Hadith ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, Kitāb al-Bay', Bāb mā Jā'a fī al-Nahy 'an Bay'atayn fī Bay'ah, no. hadith 1231, dan al-Nasā'ī, Kitāb al-Bay', Bāb Bay'atayn fī Bay'ah, no. hadith 4632, dari Abū Hurayrah RA bahawa Rasulullah SAW telah melarang *bay'atayn fī bay'ah* (dua transaksi dalam satu akad). Al-Tirmidhī mengatakan bahawa hadith ini adalah *ḥasan ṣaḥīḥ* dan diamalkan di kalangan ahli ilmu. Lihat Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, komentar oleh al-Albānī, 292-293, dan Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu'ayb bin 'Alī al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, komentar oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif, t.t.), 705.

¹³² Lihat Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 6:323-324 dan 332-333, dan Al-Mardāwī, *Al-Insāf*, 1:755, dan al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā'*, 4:1423.

yang tergolong dalam kategori *mu'āwadhāt* kerana riba tidak berlaku di dalam *tabarru'āt*.

Ini secara umumnya adalah prinsip utama yang menjadi asas kepada ijtihad dalam mazhab Ḥanbalī dalam masalah syarat. Namun, Ibn Taymiyyah secara lebih khusus mempunyai pandangan yang lebih terbuka dan lebih ringan dalam masalah syarat.¹³³

Sebagai contoh, di dalam masalah apabila penjual meletakkan syarat ke atas pembeli supaya melakukan sesuatu ke atas barang yang dibelinya, atau menghalang pembeli dari melakukan sesuatu ke atas barang yang dibeli sebagaimana yang disebut di atas, Ibn Taymiyyah menyebut bahawa syarat ini harus berdasarkan kebanyakan pendapat yang diriwayatkan dari Imam Aḥmad. Menurutnya, walaupun kedua-dua pendapat yang mengharuskan dan membatalkan syarat ini diriwayatkan dari Imam Aḥmad, namun kata-kata yang mengharuskan syarat ini lebih banyak didapati dari nas-nas yang diriwayatkan darinya. Menurutnya lagi, fuqaha Ḥanābilah yang terkemudian kebanyakannya berpegang dengan riwayat yang tidak mengharuskan syarat ini, bahkan kadang kala mereka mentakwilkan kata-kata Imam Aḥmad yang menyebut “harus” kepada maksud bahawa akad yang dibuat adalah harus dan sah.¹³⁴ Hakikatnya, terdapat

¹³³ Lihat Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa*, 29:132-180, dan Ibn Taymiyyah, *Al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah*, 256-303, dan 'Alā' al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin 'Abbās al-Ba'ī, *Al-Akḥbār al-'Ilmiyyah min al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah li Syakh al-Islām Ibn Taymiyyah*, ed., Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥasan al-Khalīl (t.tp.: Dār al-'Āshimah, t.t.), 182-184.

¹³⁴ Sebagai contoh, disebut di dalam kitab *Al-Muqni'* bahawa diriwayatkan dari Imam Aḥmad dalam masalah seseorang menjual hamba dengan syarat apabila pembeli ingin menjualnya semula, dia lebih berhak untuk membeli hamba tersebut dengan harga seperti mana ia telah dibeli darinya, Imam Aḥmad menyebut: “jual beli itu harus”. Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmah kemudian menyatakan: “maksudnya – sesungguhnya Allah lebih mengetahui – akad jual-beli itu harus dan pada masa yang sama syarat itu batal”. Di dalam *sharḥ* kepada kitab *Al-Muqni'* iaitu *Al-Sharḥ al-Kabīr*, penulisnya Shams al-Dīn Ibn Qudāmah pula menjelaskan bahawa kata-kata Imam Aḥmad (berkenaan masalah ini dari beberapa riwayat yang berlainan) boleh ditakwilkan sebagai menunjukkan batalnya syarat dan sahnya akad, dan hasilnya akad jual-beli itu sah dan syaratnya batal. Al-Mardāwī pula di dalam *sharḥnya* iaitu *Al-Inṣāf* menyebut: “maksud penulis (dengan menyebut bahawa akad itu sah dan syarat yang dibuat batal) ialah, kerana berdasarkan riwayat ini secara zahirnya, syarat itu sah kerana [Imam Aḥmad] tidak menyebut tentang rosaknya syarat yang dibuat, justeru penulis [*Al-Muqni'* iaitu Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmah] menjelaskan maksudnya (iaitu maksud “harus” yang disebut oleh Imam Aḥmad)”. Lihat Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *Al-Muqni'*, dicetak bersama Shams al-Dīn Abū al-Farj 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Aḥmad bin Qudāmah al-Maqdisī, “*Al-Sharḥ al-Kabīr*”, dan 'Alā' al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Sulaymān al-Mardāwī, “*Al-Inṣāf fī*

nas-nas dari beliau yang jelas menunjukkan bahawa maksud “harus” yang dikehendaki oleh Imam Aḥmad ialah syarat juga. Hasilnya, berdasarkan nas-nas dari Imam Aḥmad, kedua-dua akad dan syarat dalam masalah ini adalah harus dan sah.¹³⁵

Dalam pada itu, Ibn Taymiyyah juga menolak pandangan yang membatalkan syarat seumpama di atas yang berdasarkan hujah bahawa ianya bercanggah dengan *muqtaḍā* akad. Hujahnya:

“...maka sesiapa yang berkata: Syarat ini menafikan *muqtaḍā* akad, dikatakan kepadanya: Adakah syarat ini menafikan *muqtaḍā* akad yang mutlak (iaitu akad yang tidak disertakan syarat), atau ia menafikan *muqtaḍā* akad secara mutlak (iaitu menafikan keseluruhan *muqtaḍā* akad)? Jika yang dimaksudkan ialah yang pertama, maka setiap syarat sifatnya adalah demikian (iaitu menafikan *muqtaḍā* akad yang mutlak), dan jika yang dimaksudkan ialah yang kedua, hujahnya tidak boleh diterima. Sesungguhnya yang perlu diwaspadai hanyalah syarat yang menafikan maksud (matlamat) akad, contohnya: meletakkan syarat talak dalam akad nikah, atau meletakkan syarat fasakh dalam sesuatu akad. Sebaliknya, jika syarat yang diletakkan terdiri daripada perkara yang dimaksudkan dan ingin dicapai melalui akad, ia tidak sama sekali menafikan maksud dan matlamatnya. Inilah pendapat yang sahih berdasarkan dalil dari Quran, sunnah, ijmak, mantik akal, *istiṣhāb*, dan berdasarkan tidak wujudnya dalil yang menafikannya”.¹³⁶

Ma‘rifat al-Rājih min al-Khilāf’, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (Giza: Hijr, 1415H/1995M), 11:239-241.

¹³⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ Fatawa*, 29:136-137. Lihat juga Shams al-Dīn Abū Muḥammad bin Muflīh al-Maqdisī, *Al-Furū‘*, ed. Rā‘id bin Ṣabrī, Ibn Abī ‘Alfah (Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2005M), 880, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 1:755-756.

¹³⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ Fatawa*, 29:137-138.

Ketika menjelaskan dalil-dalil sebagai hujah kepada pegangannya, Ibn Taymiyyah menegaskan bahawa usul yang menjadi dasar kepada setiap akad ialah redha kedua-dua pihak yang berakad dan *muqtaḍā* atau iltizam yang terhasil darinya ialah apa yang diwajibkan oleh setiap pihak yang berakad ke atas diri mereka berdasarkan nas-nas syarak yang menjelaskan demikian. Tegasnya lagi, terdapat perbezaan yang nyata antara akad yang mutlak (iaitu tanpa syarat), dan maksud yang dikehendaki secara mutlak bagi setiap akad. Justeru, apabila dikatakan bahawa sesuatu syarat itu batal, perlu dilihat adakah yang dikehendaki dengannya ialah syarat itu menafikan akad yang mutlak, dan hakikatnya semua syarat yang ditambah ke dalam akad adalah bersifat demikian dan ini tidak memudaratkannya. Sebaliknya, jika yang dikehendaki adalah ia menafikan *muqtaḍā* bagi akad yang mutlak dan juga *muqayyad* (yang disertai syarat), maka kenyataan ini perlu kepada dalil (kerana syarak mengharuskan semua akad yang berasaskan redha). Oleh yang demikian, kenyataan bahawa syarat yang menafikan *muqtaḍā* akad adalah batal hanya benar jika yang dikehendaki dengannya ialah; syarat itu menafikan maksud yang ingin dicapai dari pemeteraian akad.¹³⁷

Jelasnya lagi, setiap akad, jika terkandung di dalamnya sesuatu maksud yang ingin dicapai oleh pelakunya, maka maksud tersebut adalah maksud asas yang dikehendaki dalam semua bentuk dan cara akad itu dibuat. Oleh itu, jika disyaratkan di dalam akad itu sesuatu yang menafikan maksudnya, contohnya syarat talak dalam akad nikah, ini akan menyebabkan penggabungan antara dua perkara yang saling bercanggah, iaitu di antara mengekalkan maksud akad dan menafikannya, yang menyebabkan tiada apa pun yang terhasil pada akhirnya. Justeru, syarat-syarat seumpama ini adalah batal dan tiada

¹³⁷ Ibn Taymiyyah, *Al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah*, 280.

seorang pun dari kalangan fuqaha yang menafikan perkara ini, malah ianya turut membatalkan akad.¹³⁸

Ringkasnya, menurut Ibn Taymiyyah, jika sesuatu syarat itu bercanggah dengan maksud yang menjadi matlamat kepada pemeteraian akad, maka syarat itu dianggap *laghā* dan diabaikan. Seterusnya, jika ia bercanggah dengan maksud syarak, maka hakikatnya ia telah bercanggah dengan Kitab Allah dan Sunnah rasulNya dan ia adalah batal. Sebaliknya, jika sesuatu syarat itu tidak mengandungi sebarang unsur di atas, maka tiada alasan untuk menghukum syarat ini sebagai batal. Bahkan, apa yang wajib ialah menghukumkannya sebagai harus dan sah kerana sebarang syarat yang diletakkan sebenarnya merupakan manifestasi kepada hajat dan keperluan yang menjadi matlamat pelakunya. Oleh yang demikian, syarat yang batal ialah syarat yang bercanggah dengan maksud syarak yang didapati dari nas-nasnya. Justeru setiap syarat yang tidak bercanggah dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah SWT dan rasulNya SAW berdasarkan pendapat Ibn Taymiyyah tidak boleh dihukumkan sebagai syarat yang batal.

Perkara ini dinyatakan dengan jelas oleh Ibn Taymiyyah di dalam kitabnya yang lain, mafhumnya:

“kami telah menjelaskan di tempat-tempat lain bahawa adalah harus *mena’līq* (menggantungkan) akad-akad dengan syarat jika ia membawa manfaat kepada manusia dan pada masa yang sama tidak mengandungi perkara yang dilarang oleh Allah SWT dan rasulNya SAW. Sesungguhnya setiap apa yang memberi manfaat kepada manusia dan tidak diharamkan oleh Allah dan rasulNya, maka ia

¹³⁸ *Ibid.*

tergolong dalam perkara yang halal, yang mana tiada sesiapa pun yang berhak mengharamkannya”.¹³⁹

Pendapat yang dipegang oleh Ibn Taymiyyah telah didokong oleh muridnya Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Dalam menjelaskan piawaian sebenar (pada pandangannya) bagi menghukum sah atau batalnya sesuatu syarat, Ibn al-Qayyim telah menyebut bahawa: “[Pandangan] yang tepat ialah: setiap syarat apabila ia bercanggah dengan hukum Allah Taala dan KitabNya, maka syarat itu batal, dan apa yang tidak bercanggah dengan hukumNya, maka ia wajib dipenuhi”.¹⁴⁰

Penjelasannya menurut Ibn al-Qayyim, iltizam yang diwajibkan dengan peletakan syarat adalah sama seperti iltizam yang diwajibkan dengan cara nazar, dan setiap yang tergolong dalam kategori nazar, ia tidak akan batal melainkan apabila bercanggah dengan hukum Allah dan KitabNya. Bahkan jenis-jenis dan ruang lingkup bagi syarat adalah lebih luas berbanding jenis-jenis nazar berikutan syarat yang sifatnya lebih berkait dengan hak antara manusia dan nazar yang sifatnya berkait dengan hak Allah. Justeru, kewajipan menunaikan iltizam yang dihasilkan oleh syarat adalah lebih utama¹⁴¹ berbanding iltizam yang dibuat melalui nazar.¹⁴²

Ibn al-Qayyim kemudiannya menegaskan bahawa tiada apa pun yang terkecuali dari dua masalah atau prinsip yang disebut di atas (iaitu masalah batalnya syarat-syarat yang bercanggah dengan hukum Allah, dan sahnya syarat yang tidak bercanggah

¹³⁹ Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah, *Al-'Uqūd*, ed. Abū Ya'qūb Nash'at bin Kamāl al-Maṣrī (t.tp.: Maktabat al-Mawrid, 1423H), 441, dan lihat Al-Ba'ī, *Al-Akhbār al-'Ilmiyyah min al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah*, 183.

¹⁴⁰ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 5:378.

¹⁴¹ Perkara ini dapat difahami dengan merujuk kaedah yang biasa disebut oleh fuqaha iaitu: Hak Allah terbina di atas dasar tolak-ansur, berbeza dengan hak antara manusia yang terbina di atas dasar pertikaian. Lihat Ibrāhīm bin Muḥammad bin 'Abd Allāh bin Muḥammad, Ibn Mufliḥ, *Al-Mubdi' fī Sharḥ al-Muqni'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H/1997M), 8:15, dan Al-Buhūti, *Kashshāf al-Qinā'*, 9:3099.

¹⁴² Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 5:378-379.

dengannya), kerana wujud pelbagai dalil dari Kitab Allah dan sunnah rasulNya SAW, serta ijmak sahabat RA yang menjadi bukti bagi masalah ini. Oleh itu, kata-kata, pendapat, serta masalah-masalah yang berasaskan mazhab tertentu, jika bercanggah dengan prinsip ini tidak perlu dipedulikan kerana semua hujah tersebut tiada autoriti untuk memansuhkan kaedah yang telah diletakkan oleh syarak. Sesungguhnya syarat yang berkait rapat dengan hak *mukallaḥ* adalah sama seperti nazar yang berkait rapat dengan hak Allah. Justeru, setiap ketaatan yang pada asalnya harus akan menjadi wajib setelah dijadikan sebagai nazar. Begitu juga halnya dengan semua perkara yang diletakkan sebagai syarat, yang harus dilakukan atau ditawarkan tanpa syarat, akan menjadi wajib dengan peletakan syarat.¹⁴³

Berdiri di atas prinsip ini Ibn al-Qayyim menjelaskan bahawa harus *mena'liq* jenis-jenis akad, fasakh, *tabarru'āt*, iltizam serta komitmen, dan lain-lain dengan syarat kerana perkara ini mungkin menjadi sesuatu yang amat diperlukan oleh manusia disebabkan *darūrah*¹⁴⁴, hajat¹⁴⁵, atau pun *maṣlahah*^{146, 147}.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Darūrah* ialah martabat tertinggi dalam perbincangan mengenai *maṣlahah*. Ia merujuk kepada jenis *maṣlahah* yang mana padanya bergantung hidup manusia serta kestabilan dan kelestarian sesebuah masyarakat. Jika *darūrah* ini tidak dipenuhi, maka sistem kehidupan manusia akan menjadi kucar-kacir, dan mereka akan ditimpa kesusahan di dunia dan juga di akhirat. Lihat Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh* (t.tp.: Al-Rawḍah, 1998M), 167, dan Ziyād Muḥammad Ḥumaydān, *Al-Mu'jam al-Jāmi' li al-Ta'rīfāt al-Uṣūliyyah* (Dimashq: Mu'assasat al-Risālah, 1427H/2006M), 107.

¹⁴⁵ Hajat merujuk kepada *maṣlahah* yang tidak mencapai tahap *darūrah*, namun ia diperlukan oleh manusia di dalam kehidupannya bagi menghindarkan kesusahan dan kesempitan dalam urusan kehidupan mereka. Lihat Khālid, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, 101, dan Ḥumaydān, *Al-Mu'jam al-Jāmi' li al-Ta'rīfāt al-Uṣūliyyah*, 106.

¹⁴⁶ *Maṣlahah* dalam perbincangan ilmu usul fiqh merujuk kepada merealisasikan manfaat dan menghindarkan kemudaratan. Ini melibatkan penjagaan agama, nyawa, akal, kehormatan, dan juga harta. Lihat Khālid, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, 268, dan Ḥumaydān, *Al-Mu'jam al-Jāmi' li al-Ta'rīfāt al-Uṣūliyyah*, 105.

¹⁴⁷ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 5:373.

Pendapat yang diketengahkan oleh Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim ini telah dipilih dan *ditarjihkan*¹⁴⁸ oleh sebahagian fuqaha moden antaranya: Shaykh Muṣṭafā al-Zarqā',¹⁴⁹ Shaykh 'Alī al-Khafif,¹⁵⁰ Shaykh 'Abd Raḥmān al-Sa'dī,¹⁵¹ Shaykh Ibn al-'Uthaymīn,¹⁵² Dr. Muḥammad Yūsuf Mūsā,¹⁵³ dan lain-lain di dalam penulisan-penulisan mereka.

2.3.5 Analisis

Berdasarkan perbincangan di atas, penulis melihat bahawa pendapat yang dibawa oleh Ibn Taymiyyah dan muridnya Ibn al-Qayyim amat wajar *ditarjih* dan merupakan pendapat yang sangat selari dengan nas-nas al-Quran dan al-Sunnah, selain bertepatan dengan matlamat-matlamat yang ingin dicapai oleh syarak terutamanya matlamat menghindarkan kesempitan dan kesukaran dalam urusan manusia. Begitu juga, ia amat bertepatan dengan sifat semulajadi bagi akad dan syarat yang digolongkan di dalam kategori '*ādat* yang terbina di atas dasar keharusan dan bukannya ibadat yang terbina di atas dasar larangan. Tambahan pula, pandangan ini mengandungi tolak ansur yang amat signifikan ke atas manusia di dalam urusan muamalat mereka. Padanya terdapat elemen yang mampu menjadikan *fiqh* Islam sebagai model yang menjadi rujukan dan mampu memberi jalan keluar bagi setiap permasalahan baru berkaitan urusan sesama manusia yang timbul dari semasa ke semasa khususnya dalam bab akad dan syarat.

¹⁴⁸ *Tarjih* bermaksud menyokong salah satu perkara berbanding yang lain agar diketahui yang mana lebih kuat dan dijamin, dan yang selainnya dianggap lemah dan ditinggalkan. Lihat Khālid, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, 83.

¹⁴⁹ Lihat Al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām*, 1:567-570.

¹⁵⁰ Lihat Al-Khafif, *Aḥkām al-Mu'āmalāt al-Shar'īyyah*, 235-236.

¹⁵¹ Lihat 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin 'Abd Allāh al-Sa'dī, *Al-Mukhtārāt al-Jaliyyah min al-Masā'il al-Fiqhiyyah* (Kaherah: Dār al-Āthār, t.t.), 75-76, dan 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin 'Abd Allāh al-Sa'dī, *Al-Munāzarāt al-Fiqhiyyah* (Riyadh: Maktabat Adwā' al-Salaf, 1420H/2000M), 73-75.

¹⁵² Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Al-Sharḥ al-Mumtī 'alā Zād al-Mustaqni'* (Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1422H), 8: 239 dan seterusnya.

¹⁵³ Muḥammad Yūsuf, *Al-Amwāl wa Naẓariyyat al-'Aqd*, 343.

Sesungguhnya setiap pendapat dan prinsip yang dikemukakan oleh fuqaha tertentu dari mazhab-mazhab yang muktabar, tanpa mengira sama ada ianya adalah pendapat yang kuat (*rājih*) atau lemah (*marjūh*), semuanya adalah khazanah perundangan Islam yang amat bernilai dan amat diperlukan. Barangkali *maṣlahah* dan hajat serta keperluan manusia yang sentiasa berkembang selaras dengan peredaran zaman, dan kajian-kajian semula ke atas masalah-masalah yang berkaitan akan mendedahkan bahawa pendapat-pendapat yang dahulunya dinilai sebagai *marjūh* pada hakikat merupakan pendapat yang wajib dipilih sebagai yang *rājih* dan harus diguna pakai. Oleh itu, pendapat yang pada zamannya dianggap lemah dan rapuh sebenarnya adalah pendapat yang lebih kuat dan lebih tepat pada zaman-zaman selepasnya. Hakikatnya, jarak pandangan empunya telah melangkaui batas pandangan individu-individu lain pada zamannya dan tidak dapat difahami oleh mereka, justeru ia kekal sebagai pandangan yang tidak masyhur dan tidak dipegang sehinggalah tiba suatu zaman di mana ia dianggap sebagai pandangan yang lebih relevan dan jitu.¹⁵⁴

Di dalam setiap mazhab terdapat pelbagai pandangan yang dapat digolongkan di dalam kategori ini. Ia merupakan pandangan yang menjadikan sesebuah mazhab itu istimewa dan terkehadapan dengan kefahaman dan perspektif yang tidak dimiliki oleh mazhab-mazhab selainnya.¹⁵⁵

Ringkasnya, daripada perbincangan mengenai pandangan-pandangan fuqaha berlainan mazhab berkenaan kebebasan meletakkan syarat di atas, penulis mendapati bahawa pandangan yang dibawa oleh Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim merupakan asas yang kukuh bagi mendasari konsep hibah *berta'liq* yang menjadi topik utama kajian ini, ditambah pula prinsip iltizam yang dibincangkan oleh al-Ḥaṭṭāb dari mazhab Mālikī. Kesimpulan ini dibuat berdasarkan beberapa pemerhatian iaitu:

¹⁵⁴ Al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām*, 1: 567.

¹⁵⁵ *Ibid.*

Pertama: Hibah adalah akad yang tergolong dalam kategori *tabarru'āt* yang tidak terkesan elemen riba. Ini kerana riba ialah manfaat tambahan yang diperoleh daripada suatu akad yang berbentuk tukaran tanpa ada gantian ke atasnya, dan gambaran ini hanya wujud di dalam akad *mu'āwadhāt māliyyah* dan tidak digambarkan berlaku di dalam akad *mu'āwadhāt* bukan *māliyyah* atau akad *tabarru'āt*. Justeru, sebarang *ta'līq* atau peletakan syarat di dalam akad hibah yang tidak mengubah sifat asalnya daripada *tabarru'* kepada *mu'āwadhah* berdasarkan pemerhatian ini tidak menjejaskan kesahan akad dan syarat yang diletakkan.

Kedua: Berdasarkan kaedah *fiqh* yang masyhur terutamanya di dalam mazhab Mālikī iaitu kehadiran *gharar* tidak memberi kesan ke atas kesahan akad-akad *tabarru'āt*,¹⁵⁶ penulis dapat membuat kesimpulan bahawa peletakan *ta'līq* walaupun menyebabkan hadirnya unsur *gharar* dan *jahālah* di dalam akad hibah, namun ia adalah harus dan tidak merosakkannya. *Gharar* boleh ditakrifkan sebagai sesuatu yang tidak pasti, adakah ia akan terhasil atau sebaliknya. Dengan kefahaman ini ia juga mencakupi unsur *jahālah*.¹⁵⁷

Di dalam situasi hibah *berta'līq*, contohnya apabila seseorang berkata kepada rakannya: “Jika pokok ini berbuah pada tahun depan, saya hibahkan semua hasilnya kepada kamu”, tidak dinafikan terdapat *gharar* serta ketidakpastian sama ada penerima akan mendapat manfaat daripada hasil tersebut atau tidak, banyak atau pun sedikit. Tetapi, adakah *gharar* yang wujud melalui *ta'līq* yang dibuat membawa mudarat kepada penerima hibah? Apabila diteliti, jika pohon itu tidak berbuah sekalipun, ia tidak menyebabkan kerugian ke atas penerima hibah, kerana pada dasarnya dia tidak membayar sebarang harga sebagai ganti ke atas hibah yang diterima. Justeru, di sana

¹⁵⁶ Lihat Al-Qarāfī, *Al-Furūq*, 1:276-277, dan Al-Siddīq Muhammad al-Amīn al-Ḍarīr, *Al-Gharar wa Atharuhu fī al-'Uqūd fī al-Fiqh al-Islāmī* (t.tp.: t.p., 1416H/1995M), 525-526 dan 585-586.

¹⁵⁷ Lihat Al-Ḍarīr, *Al-Gharar*, 48-54.

tiada unsur yang boleh membawa kepada perbalahan atau perselisihan, begitu juga ia tidak melibatkan kes memakan harta orang lain secara batil.

Jika diperhatikan, natijah yang terhasil adalah sama sekali berbeza jika individu di atas menjual hasil dari pohon tersebut secara *berta'liq*. Di dalam situasi ini, akad dan syarat yang diletakkan pada kebiasaannya boleh menyebabkan salah seorang dari pihak yang berakad memakan harta pihak lain secara batil yang boleh membawa kepada perselisihan dan perbalahan kerana salah satu pihak mungkin tidak berpuas hati dengan natijah yang didapati. Misalnya, hasil yang bakal didapati oleh pembeli mungkin tidak setimpal dengan harga yang dibayarnya atau mungkin lebih dan menyebabkan ketidakpuasan hati di pihak penjual pula. Akad jual beli adalah akad yang terbina di atas dasar kesamarataan antara dua tukaran iaitu harga dan barang. Justeru, perselisihan dan masalah memakan harta orang lain secara batil mungkin timbul apabila didapati perbezaan yang ketara di antara keduanya. Oleh yang demikian, sebahagian dari hikmah syarak ialah larangan terhadap *gharar* di dalam akad jual-beli dan akad-akad yang menyerupainya, manakala di dalam *tabarru'āt*, ianya dimaafkan sebagai galakan kepada manusia supaya memberi dan berbuat ihsan dengan semua cara sama ada dengan pemberian yang maklum atau pun *majhūl* (iaitu yang mengandungi *gharar*).¹⁵⁸

Berdasarkan perkara ini juga, prinsip *iltizām* yang dibincangkan oleh al-Ḥaṭṭāb juga mampu menjadi asas kepada hibah *berta'liq*. Sebagaimana yang telah dibincangkan, al-Ḥaṭṭāb telah menyebut bahawa *iltizām* boleh berlaku sama ada dalam bentuk mutlak atau pun *berta'liq*. Walaupun *iltizām* secara *berta'liq* dilihat mengandungi unsur *gharar* atau *jahālah*, namun ianya dibolehkan kerana unsur-unsur ini tidak menjejaskan *iltizām* yang berbentuk *tabarru'āt*, melainkan jika *iltizām* tersebut bersifat *mu'āwaḍāt*, ianya tidak dibolehkan.

¹⁵⁸ Lihat al-Qarāfi, *Al-Furūq*, 1:277.

Ketiga: Hujah Ibn Taymiyyah yang menolak pendapat yang mengatakan bahawa syarat yang melanggar *muqtaḍā* bagi sesuatu akad adalah batal pada pendapat penulis merupakan hujah yang kuat dan selari dengan nas-nas serta usul syarak dan mantik akal. Sebagaimana yang telah dibincangkan di atas, syarak di dalam nas-nasnya telah mewajibkan manusia menunaikan semua *'uqūd* (semua akad) dan *'uhūd* (semua perjanjian) yang dibuat secara am tanpa ada pengecualian. Selain itu, syarak juga di dalam nas-nasnya telah menetapkan secara umum bahawa asas bagi setiap akad adalah redha serta kerelaan pihak yang membuatnya. Oleh itu, berdasarkan kefahaman ini, syarat-syarat yang berasaskan redha tidak harus dihukum sebagai syarat yang batal.

Selaras dengan kefahaman ini juga, maka syarat yang batal dan tidak harus diletakkan ialah syarat yang bercanggah dengan maksud syarak kerana ia telah bercanggah dengan Kitab Allah dan Sunnah rasulNya. Sebagai contoh, syarat yang mengandungi unsur riba tidak boleh diletakkan di dalam akad yang mempunyai makna *mu'āwadah* kerana wujud larangan syarak tentang riba. Syarat ini, walaupun ia menjadi matlamat pelakunya, namun peletakkannya adalah dilarang kerana telah bercanggah dengan matlamat syarak iaitu pengharaman riba. Jika syarat ini diletakkan di dalam akad, ia dianggap tidak sah dan boleh membatalkan akad itu sendiri. Sebaliknya, jika sesuatu syarat itu tidak bercanggah dengan matlamat syarak dan ia menjadi keperluan bagi pelakunya, maka penulis melihat bahawa tiada alasan yang kukuh untuk menganggapnya sebagai batal, bahkan apa yang wajib ialah menghukumkannya sebagai harus dan sah.

Tambahan pula, sebarang syarat yang diletakkan di dalam akad sebenarnya merupakan manifestasi kepada hajat dan keperluan yang menjadi matlamat pelakunya, dan tanpa matlamat ini, kemungkinan besar pelakunya tidak akan meletakkannya. Oleh itu, peletakan syarat menjadi dalil bahawa pelakunya memerlukan apa yang disyaratkannya dan ia adalah maksud dan matlamat yang ingin dicapainya. Syarat yang

menjadi keperluan ini apabila tidak terdapat dalil yang melarangnya, maka ia adalah harus berdasarkan dalil-dalil syarak yang pelbagai yang menyeru kepada menghindarkan kesusahan dan kesempitan ke atas manusia.

Berdasarkan pemerhatian di atas, penulis mampu membuat kesimpulan bahawa *ta'liq* di dalam akad hibah adalah diharuskan selagi mana ia tidak menyebabkan pelanggaran ke atas maksud syarak serta matlamat yang ditetapkannya melalui pensyariatan akad hibah.

Kesimpulan ini walau bagaimanapun adalah sesuatu yang bersifat umum. Setiap perkara yang am hanya menjadi dalil kepada sesuatu jika ia tidak dinafikan atau disempitkan oleh dalil khas kerana dalil khas menurut ulama usul, akan menafsirkan dalil yang umum. Justeru, sebelum sesuatu yang umum boleh diamalkan dan digunakan sebagai hujah, perlu diselidiki jika terdapat dalil-dalil yang mengkhususkan dan mengehadkannya.¹⁵⁹

Oleh yang demikian, *pertarjihan* pendapat yang mengatakan bahawa peletakan syarat dan *ta'liq* di dalam akad khususnya *tabarru'āt* adalah harus, tidak sesekali membawa makna; sesiapa sahaja bebas untuk membuat kesimpulan awal bahawa semua syarat adalah harus tanpa terlebih dahulu mengkaji dan meneliti dalil-dalil khas. Bahkan adalah menjadi kewajipan ke atas setiap individu untuk menyelidik dan mengkaji dengan teliti agar dipastikan adakah wujud dalil-dalil khas yang mengharamkan atau melarang bentuk-bentuk syarat atau *ta'liq* yang tertentu?

Hakikatnya, perkara ini telah diingatkan sendiri oleh Ibn Taymiyyah, pendokong prinsip keharusan akad dan syarat. Menurutnya, asas yang menafikan pengharaman akad dan syarat, dan yang menjadikannya sebagai harus dan sah adalah dua, iaitu; dalil-dalil syarak yang bersifat umum, dan hujah akal dalam bentuk *istiṣhāb* dan tiadanya

¹⁵⁹ Lihat Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, 2:176, dan 'Alī bin Muḥammad al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. 'Abd al-Razzāq 'Afīfī (Riyadh: Dār al-Ṣamī'ī, 1424H/2003M), 3:62-63, dan Muṣṭafā Bū 'Aql, *Ijmā'āt al-Uṣūliyyīn Jam' wa Dirāsah* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1431H/2010M), 315-320.

dalil-dalil yang mengharamkan. Berdasarkan asas ini, maka tidak harus untuk berhujah dengan kaedah keharusan akad dan syarat yang umum ini dalam semua bentuk masalah yang terkandung di bawahnya kecuali selepas seseorang itu berjihad dan mengkaji secara mendalam setiap jenis dan bentuk masalah secara khusus bagi mengetahui adakah wujud dalil tertentu yang membawa kepada pengharaman.¹⁶⁰

Berlandaskan peringatan ini, penulis melihat bahawa kesimpulan yang didapati dari perbincangan di dalam bab ini bahawa harus *berta'ālīq* dalam hibah tidak akan lengkap tanpa terlebih dahulu mengkaji secara terperinci perbincangan tentang akad hibah itu sendiri agar sebarang kesimpulan akhir yang didapati selepas ini ialah kesimpulan yang benar dan bertepatan dengan nas-nas syarak. Inilah yang akan dilakukan penulis di dalam bab yang seterusnya.

¹⁶⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah*, 287-289.

BAB 3: HIBAH DI DALAM PERUNDANGAN ISLAM

3.1 Pendahuluan

Di dalam bab yang lepas, kajian ini telah mencapai kesimpulan bahawa peletakan syarat dan *ta'liq* di dalam akad hibah adalah harus berdasarkan pendapat Ibn Taymiyyah dan Ibn Al-Qayyim serta berasaskan prinsip iltizam di dalam mazhab Mālikī seperti yang dijelaskan oleh al-Ḥaṭṭāb. Namun, pada masa yang sama prinsip keharusan *berta'liq* di dalam hibah ini adalah suatu prinsip yang bersifat umum dan tidak wajar diaplikasikan di dalam semua masalah, keadaan, atau bentuk hibah tanpa terlebih dahulu meneliti had dan sempadan yang digariskan oleh syarak supaya syarat dan *ta'liq* yang diletakkan tidak melanggar hukum-hukum khas yang telah ditentukan.

Oleh yang demikian, kajian ini akan seterusnya melihat kepada rukun dan syarat bagi suatu akad hibah yang sah, serta meneliti hukum-hukum dan masalah-masalah tertentu berkaitan hibah sebagaimana yang dibahasakan oleh fuqaha bagi mendapatkan pandangan yang lebih menyeluruh dan terperinci mengenai sempadan ini. Langkah ini penting untuk mendapatkan dan memahami prinsip-prinsip serta hukum-hukum yang bakal membezakan antara *ta'liq* yang boleh membawa kecacatan kepada akad hibah, dan *ta'liq* yang tidak mencacatkannya, dan seterusnya membantu dalam menilai antara *ta'liq* yang bercanggah dengan matlamat syarak dan *ta'liq* yang menepatinya.

3.2 Definisi Hibah

Hibah (هبة) ialah kalimah dalam Bahasa Arab yang berasal dari kata dasar *wahaba* (وهب). Al-Fayyūmī menjelaskan bahawa apabila disebut (وهبت لزید مالاً), ia membawa maksud: saya memberikan Zayd sesuatu harta tanpa balasan atau gantian.¹ Oleh yang

¹ Al-Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, 258, entri “وهب”.

demikian, hibah menurut ulama bahasa ialah (*tabarru*)² iaitu sumbangan atau pemberian (*'aṭiyyah*) yang diberikan tanpa ada balasan dan hajat di sebaliknya.³

Dari sudut istilah, hibah ditakrifkan oleh fuqaha dengan lafaz yang pelbagai, namun secara umumnya, kesemuanya berkisar pada satu makna utama, iaitu pemberian atau pemindahan hak milik oleh seseorang ke atas hartanya kepada seseorang yang lain pada masa hidupnya tanpa balasan (*'iwad*).⁴

Lafaz hibah digunakan dalam bentuk umum dan khusus.⁵ Apabila ia digunakan dengan maksud umum, penggunaan kalimah hibah meliputi makna sedekah, hadiah, dan juga *ibrā'* (melepaskan hutang). Jika sesuatu hibah diberikan dengan niat untuk mendekatkan diri dengan Allah serta mendapatkan ganjaran akhirat, maka ia dinamakan sedekah. Manakala, jika hibah itu diberikan bagi tujuan memuliakan penerimanya dan mengeratkan ikatan kasih sayang atau kekeluargaan dan sebagainya, maka ia dinamakan hadiah. Seterusnya, jika seorang pemiutang melepaskan hutang yang dipinjamkan kepada penghutang, maka ia dinamakan *ibrā'*. Hibah dengan makna khas pula digunakan bagi membawa maksud hibah yang diberikan tanpa niat balasan, dan ini dapat difahami daripada takrif sebahagian fuqaha yang menyebut hibah sebagai

² 'Alī bin Muḥammad al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, ed. Muḥammad Ṣiddīq al-Minshāwī (Kaherah: Dār al-Faḍīlah, t.t.), 214.

³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 2:303, dan Majd al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī, Ibn al-Athīr, *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*, ed. 'Alī bin Ḥasan bin 'Alī bin 'Abd Ḥamīd al-Ḥalabī (Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1421H), 991, entri "وهب", dan Al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, 4:364.

⁴ Lihat Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad al-'Aynī, *Al-Banāyah fī Sharḥ al-Hidāyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1411H/1990M), 9:196, dan Muḥammad bin Ḥusayn bin 'Alī al-Ṭūrī al-Qādirī, *Takmilat al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, ed. Zakariyyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H/1997M), 7:483, dan Khalīl bin Ishāq al-Mālikī, *Mukhtaṣar al-'Allāmah Khalīl*, ed. Aḥmad Naṣr (t.tp.: Dār al-Fikr, 1401H/1981M), 253, dan Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Anṣārī al-Raṣṣā', *Sharḥ Hudūd Ibn 'Arafah: Al-Hidāyah al-Kāfiyah al-Shāfiyah li Bayan Ḥaqā'iq al-Imām Ibn 'Arafah al-Wāfiyah*, ed. Muḥammad Abū al-'Ajfān dan al-Ṭāhir al-Ma'mūrī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993M), 552, dan Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥtāj*, ed. Muḥammad Muḥammad Ṭāhir Sha'bān (Beirut: Dār al-Minhāj, 1426H/2005M), 324, dan Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah, *Al-Kāfi*, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Giza: Dār Hijr, 1417H/1997M), 3:593, Al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā'*, 6:2084.

⁵ Lihat Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār al-Salām, 1421H/2000M), 5:243, dan Al-Sharḥīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:512.

pemberian hak milik ke atas sesuatu tanpa balasan.⁶ Sebahagian fuqaha juga mengkhaskan hibah bagi pemberian yang dilakukan semasa hidup bagi mengeluarkan makna wasiat dari takrif mereka.⁷

3.3 Rukun Hibah

Jumhur fuqaha yang terdiri daripada fuqaha Mālikiyyah,⁸ Shāfi‘iyyah,⁹ dan Ḥanābilah¹⁰ menyebut bahawa rukun hibah terdiri daripada:

- i. dua pihak yang berakad (*al-‘āqidān*) iaitu pemberi hibah (*al-wāhib*) dan penerima hibah (*al-mawhūb lah*),
- ii. sesuatu yang berlaku akad ke atasnya (*al-ma‘qūd ‘alayh*) iaitu barang atau harta yang dihibahkan (*al-shay’ al-mawhūb*), dan
- iii. sebab yang memindahkan iaitu *ṣighah* yang terdiri daripada *ījāb* dan *qabūl*.

Menurut mazhab Ḥanafī pula, rukun hibah hanyalah *ījāb* dari pemberi sahaja, manakala *qabūl* pula ialah syarat bagi sempurnanya pemindahan hak milik kepada penerima. Kebanyakan penulis *sharḥ* atau *ḥāshiyah* di dalam mazhab Ḥanafī cenderung kepada pendapat ini.¹¹ Terdapat juga sebahagian fuqaha Ḥanafī yang menyebut bahawa

⁶ Al-‘Aynī, *Al-Banāyah*, 9:196, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:512.

⁷ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:239, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:512.

⁸ Ibn Shās, *Iqd al-Jawāhir al-Thamīnah*, 3:59-61, dan Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfi, *Al-Dhakhīrah*, ed. Sa‘īd A‘rāb (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994M), 6:223-228.

⁹ Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:307-321, dan Yūsuf bin Ibrāhīm al-Ardabīlī, *Al-Anwār li A‘māl al-Abrār*, ed. Khalaf Muḥḍī al-Muṭṭāq (Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, 1427H/2006M), 2:224-226, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:512.

¹⁰ Sharaf al-Dīn Mūsā bin Aḥmad bin Mūsā Abū al-Najā al-Ḥajjāwī, *Al-Iqnā‘ li Tālib al-Intifā‘*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (t.tp.: Dārah al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 1423H/2002M), 3:101-102, dan Muṣṭafā al-Suyūṭī al-Ruḥaybānī, *Maṭālib Uli al-Nuhā fī Sharḥ Ghāyat al-Muntahā* (Dimashq: Al-Maktab al-Islāmī, t.t.), 4:377, dan Ibrāhīm bin Muḥammad bin Sālim bin Ḍawayyān, *Manār al-Sabīl fī Sharḥ al-Dalīl*, ed. Zuhair al-Shāwīsh (Beirut & Dimashq: Al-Maktab al-Islāmī, 1402H/1982M), 2:21-24.

¹¹ ‘Alā’ al-Dīn Abū Bakr bin Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā‘i‘ al-Ṣanā‘i‘ fī Tartīb al-Sharā‘i‘*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M), 8:84, dan Mawlānā Shaykh Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, ed. ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421H/2000M), 4:417, dan Muḥammad bin

rukun hibah ialah *ṣighah* yang termasuk di dalamnya kedua-dua *ījāb* dan *qabūl*, namun menurut Ibn ‘Ābidīn pendapat pertama adalah lebih sah.¹²

Khilaf yang berlaku di dalam mazhab Ḥanafī ini nampaknya lahir dari perbezaan pandangan dalam melihat kepada akad *tabarru‘āt*; adakah ia terhasil dengan *ījāb* sahaja atau juga memerlukan *qabūl*. Bagi fuqaha yang menegaskan bahawa hibah hanya memerlukan *ījāb* untuk berlaku, mereka menyebut bahawa *qabūl* tidak dianggap sebagai rukun kerana kewujudan akad hibah tidak bergantung kepada *qabūl*, tetapi ia hanya diperlukan bagi menzahirkan kesan bagi akad, iaitu pemindahan hak milik kepada penerima supaya barang yang dihibahkan tidak menjadi miliknya secara paksa tanpa *qabūl* dari pihaknya. Berdasarkan kefahaman ini, *qabūl* tidak dianggap sebagai rukun hibah, tetapi ia hanyalah syarat yang menyempurnakannya. Sebaliknya, bagi fuqaha yang melihat bahawa *ṣighah* adalah elemen utama yang melahirkan dan menyempurnakan akad hibah secara umum, mereka menyebut bahawa *ṣighah* yang termasuk di dalamnya kedua-dua *ījāb* dan *qabūl* sebagai rukun tanpa membezakan antara keduanya.¹³

Manakala khilaf yang berlaku antara jumhur dan Ḥanafīyyah pula secara zahirnya terjadi disebabkan perbezaan pandangan dalam menentukan had sebenar bagi rukun. Bagi fuqaha yang melihat bahawa kedua-dua pihak yang berakad (*al-‘āqidān*) dan benda yang berlaku akad ke atasnya (*al-ma‘qūd ‘alayh*) diperlukan bagi melengkapkan gambaran akad hibah, maka kedua-duanya bersama *ṣighah* (yang telah disepakati kedudukannya sebagai rukun) dianggap sebagai rukun hibah. Sebaliknya, fuqaha yang tidak berpandangan demikian dan menganggap bahawa kedua-duanya

‘Alī bin Muḥammad al-Ḥaṣnī, ‘Alā’ al-Dīn al-Ḥaṣkafī, “Al-Durar al-Muntaqā fī Sharḥ al-Multaqā”, dicetak bersama ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Sulaymān al-Kalībūlī, Shaykhayy Zādah, *Majma‘ al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abḥur* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H/1998M), 3:489.

¹² ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī, *Tuḥfat al-Fuqahā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405H/1984M), 3:160, dan Ibn ‘Ābidīn, *Ḥāshiyah Ibn ‘Ābidīn*, 8:490.

¹³ .Lihat Al-Kāsānī, *Badā’i‘ al-Ṣanā’i‘*, 8:85-86, dan Al-Khafīf, *Aḥkām al-Mu‘āmalāt al-Shar‘iyyah*, 187.

merupakan elemen luar yang tidak menjadi sebahagian dari hakikat hibah walaupun diperlukan untuk menyempurnakannya, menyebut bahawa hanya *ṣīghah* sahaja yang menjadi rukun kerana hanya *ṣīghah* yang menjadi sebahagian daripada hakikat hibah, manakala *al-‘āqidān* dan *al-ma‘qūd ‘alayh* kedua-duanya adalah syarat.¹⁴

Apa pun hakikat sebenar khilaf yang wujud dalam masalah ini dan sama ada ia berlaku disebabkan perbezaan pandangan mengenai takrif dan had bagi rukun sesuatu akad atau pun tidak, pada dasarnya ia adalah khilaf yang tidak membawa perbezaan yang besar serta tidak membawa manfaat yang signifikan,¹⁵ lebih-lebih lagi kepada kajian ini. Oleh yang demikian, elemen-elemen yang menjadi rukun kepada hibah khususnya menurut pendapat jumur di atas akan dihuraikan di dalam perbincangan yang seterusnya.

3.4 Syarat-syarat Hibah

Akad hibah yang sah tidak akan terbentuk melainkan setelah rukun dan syarat-syaratnya dipenuhi, dan setiap mazhab mempunyai perincian yang berbeza mengenai perkara ini. Walaupun fuqaha berbeza pandangan dalam menganggap elemen-elemen tertentu sebagai rukun atau syarat sebagaimana yang telah dijelaskan, namun mereka secara zahirnya sependapat bahawa setiap elemen yang disebut di atas mempunyai syarat-syarat yang tersendiri yang perlu dipenuhi bagi akad hibah yang sah. Terdapat syarat bagi pemberi hibah (*al-wāhib*), syarat bagi penerima hibah (*al-mawhūb lah*), syarat bagi benda yang dihibahkan (*al-mawhūb*), dan syarat bagi *ṣīghah*.

¹⁴ Lihat Al-Khafīf, *Aḥkām al-Mu‘āmalāt al-Shar‘iyyah*, 187.

¹⁵ Shalabī, *Al-Madkhal fī al-Fiqh al-Islāmī*, 418-419.

3.4.1 Syarat bagi Pemberi Hibah (*al-Wāhib*)

Fuqaha telah mensyaratkan bahawa setiap pemberi hibah mestilah mempunyai *ahliyyah* atau berkelayakan dari segi syarak untuk *bertabarru'* atau memberi hartanya secara sukarela kepada orang lain. Ini bermaksud pemberi hibah mestilah sempurna akal (*rashīd*), baligh, waras, dan bebas mengendalikan hartanya atau secara amnya tidak tergolong dari kalangan yang ditahan dari berbelanja (*mahjūr 'alayh*), di samping merupakan pemilik yang sah kepada harta yang dihibahkan.¹⁶

Berdasarkan syarat-syarat ini, fuqaha menjelaskan bahawa hibah yang dilakukan oleh individu yang termasuk dalam golongan yang ditahan dari berbelanja seperti anak kecil, orang yang tidak siaman, dan *safīh* (orang yang tidak pandai mengurus hartanya) adalah tidak sah. Alasannya ialah, mereka tidak memiliki kelayakan untuk *bertabarru'*, di samping sifat hibah yang merupakan kemudharatan semata-mata ke atas pemberi kerana ia merupakan suatu bentuk pemindahan hak milik kepada orang lain tanpa diiringi oleh manfaat duniawi sebagai gantian.¹⁷

Oleh itu, seorang wali atau bapa tidak berhak memberikan harta anak kecil atau individu yang ditahan dari mengurus hartanya yang berada di bawah jagaannya sebagai hibah yang tidak dibalas kerana perbuatan ini melibatkan pemindahan hak milik kepada orang lain tanpa mendapat balasan dalam bentuk faedah duniawi dan ianya adalah kerugian semata-mata ke atas mereka. Ia juga kerana apabila harta yang dihibahkan itu tidak dibalas dengan sebarang manfaat duniawi, maka *tabarru'* yang dilakukan oleh wali akan menyebabkan kemudharatan semata-mata, dan menghindarkan kemudharatan adalah lebih utama dan lebih menggambarkan belas kasihan pada hak anak kecil dan

¹⁶ Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, 4:417, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 2:512, dan Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:2023, dan Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, 6:223 dan Al-Buhūti, *Sharḥ Muntahā al-Irādāt*, 4:390

¹⁷ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:94, dan Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:255-256.

golongan yang tidak mampu mengurus harta mereka. Justeru, hak *bertabarru'* dengan harta mereka tidak dimiliki oleh wali.¹⁸

Termasuk dalam makna *mahjur 'alayh* (yang ditahan dari berbelanja) juga hibah yang dilakukan oleh orang sakit yang dikhuatiri meninggal dunia yang mana nilai hibah tersebut melebihi sepertiga dari jumlah hartanya,¹⁹ dan orang yang ditahan perbelanjaannya kerana hutang. Fuqaha menyebut bahawa pesakit yang dikhuatiri meninggal dunia jika memberikan lebih sepertiga hartanya sebagai hibah, maka hibahnya tidak sah kecuali dengan izin ahli waris, namun jika dia sembuh dari sakitnya maka hibah yang melebihi sepertiga hartanya itu dikira sah.²⁰ Begitu juga halnya dengan orang yang ditahan dari berbelanja disebabkan jumlah hutangnya meliputi jumlah hartanya, sebarang hibah yang dilakukannya menurut fuqaha adalah tidak sah melainkan dengan izin para pemiutang yang mempunyai hak ke atas hartanya.²¹

3.4.2 Syarat bagi Penerima Hibah (*al-Mawhūb Lah*)

Penerima hibah menurut fuqaha hendaklah merupakan seorang individu yang berkeelayakan dari sudut syarak untuk menjadikan harta yang diberikan kepadanya sebagai hak miliknya. Perbincangan fuqaha dalam masalah ini sebenarnya berkisar tentang syarat yang perlu wujud bagi melayakkan seseorang itu melakukan penerimaan (*qabḍ*) ke atas hibah yang diberikan kepadanya. Oleh itu, tidak disyaratkan pada

¹⁸ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:94, dan Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, 6:223-224, dan Sulaymān bin Muḥammad bin 'Umar al-Bujayrmī, *Al-Bujayrmī 'alā al-Khaṭīb; Tuḥfat al-Ḥabīb 'alā Sharḥ al-Khaṭīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417H/1996M), 3:639.

¹⁹ Sebahagian fuqaha juga menyebut bahawa setiap orang yang dikhuatiri ditimpa kematian seperti pejuang yang berada di medan perang, ibu yang hampir bersalin, atau seumpamanya adalah termasuk dalam kategori pesakit yang dikhuatiri meninggal dunia. Justeru, hukum hibah yang dilakukan oleh golongan ini *diqiyaskan* dengan hukum hibah pesakit yang dikhuatiri meninggal dunia. Lihat Ibn Juzay, *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*, 546.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Lihat Shams al-Dīn Muḥammad 'Arafah al-Dusūqī, *Hāshiyat al-Dusūqī 'alā al-Sharḥ al-Kabīr* (t.tp.: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 4:98, dan 'Alī al-'Adwī, "Hāshiyat al-'Adwī 'alā Sharḥ al-Kharashī", dicetak bersama Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Kharashī, *Sharḥ al-Kharashī 'alā Mukhtaṣar Khalīl* (Būlāq, Mesir: Al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1317H), 7:103.

penerima hibah syarat baligh, waras, atau sempurna akal (*rashīd*) kerana hibah yang diberikan kepada golongan ini adalah sah, namun yang menjadi perbincangan ialah; adakah hibah yang diterima sendiri oleh mereka dianggap sah dan menjadi hak milik.

Berikutan hal itu, sekiranya penerima hibah adalah seorang yang layak iaitu sempurna akal, baligh, dan bukan hamba, maka dia layak untuk melakukan sendiri *qabd*, dan hibah yang diberikan kepadanya adalah sah. Sebaliknya, bagi individu yang tidak berkelayakan dari segi syarak untuk melakukan sendiri *qabd* bagi hibah yang diberikan kepadanya seperti hamba atau anak kecil, hibah masih sah, namun penerimaan (*qabd*) hendaklah dilakukan oleh seseorang yang layak untuk menerima hibah bagi pihaknya iaitu wali atau penjaganya yang telah ditetapkan oleh syarak.²² Oleh itu, sebahagian fuqaha menjelaskan bahawa seorang anak kecil tidak akan memiliki harta yang dihibahkan kepadanya jika walinya tidak melakukan *qabd* bagi pihaknya.²³

3.4.3 Syarat bagi Barang atau Harta yang Dihibahkan (*al-Mawhūb*)

Secara umumnya, syarat-syarat yang perlu wujud pada barang yang diberi sebagai hibah dapat dirumuskan di dalam kaedah *fiqh* yang bermaksud: “Setiap apa yang sah dijual-beli, sah dijadikan hibah, dan apa yang tidak sah dijual-beli, tidak sah dijadikan hibah”²⁴, bersama pengecualian-pengecualian daripada kaedah ini yang disebut oleh fuqaha. Persamaan di antara dua jenis akad ini adalah berdasarkan sifat hibah, iaitu tujuan utamanya ialah memindahkan hak milik sesuatu harta daripada pemberi kepada

²² Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 2:512, dan Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Zarkashī, *Sharḥ al-Zarkashī ‘alā Matan al-Khiraqī*, ed. ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allāh bin Dahīsh (Makkah: Maktabat al-Asadī, 1430H/2009M), 2:623-624.

²³ Al-Bujayrmī, *Al-Bujayrmī ‘alā al-Khaṭīb*, 3:640.

²⁴ Lihat Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 2:515, dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū’ al-Shāfi’iyyah*, ed. Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūth bi Maktabat Nizār al-Bāz (Makkah: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1418H/1997M), 2:223, dan Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad al-Burnū, *Mawsū’at al-Qawā’id al-Fiqhiyyah* (t.tp.: Mu’assasat al-Risālah, t.t.), 8:526.

penerima, sebagaimana yang dicapai melalui akad jual beli. Oleh itu, sesuatu yang sah dimiliki dengan akad jual-beli sah juga dimiliki dengan akad hibah dan begitulah sebaliknya.²⁵

Berdasarkan kaedah *fiqh* di atas, fuqaha telah menyebut syarat-syarat yang perlu dipenuhi bagi harta atau barang yang dihibahkan, antaranya:

Pertama: Barang yang dihibahkan hendaklah wujud semasa akad hibah dibuat.

Jumhur fuqaha dari mazhab Ḥanafī,²⁶ Shāfi‘ī,²⁷ serta sebahagian besar fuqaha Ḥanbalī²⁸ menyebut bahawa antara syarat bagi hibah yang sah ialah barang yang dihibahkan hendaklah wujud semasa akad dibuat. Alasannya, hibah ialah akad yang menyebabkan pemindahan hak milik secara segera, dan untuk merealisasikan makna ini pada pemberian sesuatu yang tiada adalah mustahil. Berasaskan hujah ini, barang yang tidak wujud semasa akad hibah dibuat seperti binatang atau barang yang hilang, dirampas, atau yang termasuk dalam kategori *majhūl* (tidak diketahui) dan tidak dapat diserahkan kepada penerima hibah seperti anak kambing yang bakal dilahirkan, hasil buah-buahan yang bakal dikutip pada tahun tertentu, atau seumpamanya tidak sah diberikan sebagai hibah.

Namun menurut fuqaha Mālikī, setiap benda yang menjadi hak milik pemberi dan boleh dipindah milik menurut syarak, walaupun tiada sewaktu hibah dilakukan, seperti unta yang hilang, atau sesuatu yang *majhūl* dan tidak diketahui nilai atau jumlahnya seperti hasil buah-buahan yang bakal dikutip pada tahun hadapan dan seumpamanya adalah sah diberikan sebagai hibah. Ini berdasarkan prinsip yang dipegang di dalam mazhab iaitu kewujudan elemen *gharar* di dalam hibah yang bukan untuk dibalas

²⁵ Al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab*, 2:333.

²⁶ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:95, dan Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, 4:417.

²⁷ Al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab*, 2:334, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:435, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:515.

²⁸ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:248-250, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1202.

adalah harus dan tidak membatalkannya.²⁹ Pendapat yang sama juga diriwayatkan di dalam mazhab Ḥanbalī dan dipegang oleh sebahagian fuqaha mazhab.³⁰

Kedua: Barang yang dihibahkan mestilah dimiliki oleh pemberi.

Berdasarkan syarat ini, fuqaha menyebut bahawa tidak dibenarkan memberi harta orang lain sebagai hibah, kerana menghibahkan harta orang lain adalah tidak dibenarkan melainkan dengan izinnya. Begitu juga sesuatu yang termasuk dalam kategori *al-mubāḥāt* (yang harus dimiliki oleh sesiapa sahaja) seperti binatang buruan di dalam hutan, galian di dalam perut bumi, atau seumpamanya, tidak sah diberikan sebagai hibah. Ini kerana benda-benda ini belum dimiliki, walhal hibah ialah memberi hak milik, dan memberi milik ke atas sesuatu yang tidak dimiliki adalah mustahil.³¹

Ketiga: Ia hendaklah sejenis barang atau harta yang mempunyai nilai di sisi syarak.

Barang atau harta yang bernilai di sisi syarak ialah harta yang halal untuk disimpan dan digunakan, yang mana jika seseorang merosakkannya atau menggunakannya dia wajib membayar gantinya.³² Oleh itu, barang yang tidak dianggap sebagai harta atau tidak dianggap bernilai oleh syarak seperti arak, khinzir, najis dan seumpamanya, tidak boleh dihibahkan.³³

²⁹ Lihat Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, 6:226, dan Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān, Al-Ḥaṭṭāb al-Ru‘aynī, *Mawāhib al-Jalīl li Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416H/1995M), 8:6, dan ‘Abd al-Bāqī bin Yūsuf bin Aḥmad bin Muḥammad al-Zarqānī, *Sharḥ al-Zarqānī ‘alā Mukhtaṣar Khalīl*, dicetak bersama *hāshiyah* Muḥammad bin al-Ḥasan bin Mas‘ūd al-Bannānī, “Al-Faṭḥ al-Rabbānī fi mā Dhahala ‘anhu al-Zarqānī”, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Amīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422H/2002M), 7:172-173.

³⁰ Lihat Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1202, dan Al-Ba‘lī, *Al-Akḥbār al-‘Ilmiyyah min al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah*, 264-265.

³¹ Al-Kāsānī, *Badā’i‘ al-Ṣanā’i‘*, 8:96.

³² Lihat Al-Ḥamawī, *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā’ir*, 4:5-6, dan Al-Shāfi‘ī, *Al-‘Umm*, 6:150-151, dan Al-Buhūfī, *Sharḥ Muntahā al-Irādāt*, 3:126.

³³ Al-Kāsānī, *Badā’i‘ al-Ṣanā’i‘*, 8:95.

Keempat: Barang yang dihibahkan mestilah diasingkan dan diserahkan milikkan.

Fuqaha Ḥanafiyah menyebut bahawa memberi sesuatu yang *mushā*³⁴ tetapi boleh dibahagikan dan ditetapkan sempadannya seperti tanah, kebun, atau rumah yang luas dan seumpamanya adalah tidak harus. Namun, jika ia dibahagikan dan diserahkan milikkan kepada penerima, hibah yang diberikan akan bertukar kepada harus kerana hibah sesuatu yang *mushā* ialah hibah yang dianggap telah berlaku, namun kesahan dan kesempurnaannya bergantung kepada pengasingan dan penyerah milikan barang yang dihibahkan.³⁵ Sebaliknya, jika harta yang dihibahkan tersebut adalah harta *mushā* yang tidak boleh dibahagikan contohnya kereta, hamba, atau seumpamanya, maka ia harus diberikan sebagai hibah.

Perbezaan hukum ini adalah kerana menurut mazhab ini, *qabḍ* ialah syarat yang perlu dipenuhi di dalam akad hibah, namun pelaksanaan *qabḍ* ke atas harta yang *mushā* adalah sesuatu yang tidak dapat digambarkan. Sukar untuk digambarkan seseorang menggunakan atau berbelanja dengan separuh atau apa saja nisbah yang tidak dipastikan bahagiannya daripada sesuatu yang *mushā*. Ini kerana untuk tinggal di dalam separuh bahagian yang *mushā* daripada sebuah rumah adalah mustahil, begitu juga untuk menggunakan separuh kain yang tidak dipastikan bahagiannya juga adalah mustahil. Tidak mungkin bagi seseorang untuk menggunakan kadar “separuh” ini kecuali dengan menggunakan semuanya sekali, tetapi hibah yang diberikan kepadanya hanyalah melibatkan sebahagian sahaja dan tidak meliputi kesemuanya. Oleh itu,

³⁴ Fuqaha menggunakan istilah *mushā* dengan makna; suatu bahagian di dalam sesuatu milikan atau harta, yang dimiliki secara bersama oleh dua orang atau lebih, yang mana bahagian tersebut diketahui nisbahnya namun tidak dipastikan kedudukannya dan dibahagikan sempadannya. Misalnya, seseorang memiliki separuh bahagian daripada sebuah kebun tanpa ditentukan bahagian manakah miliknya. Justeru, apabila kebun tersebut dibahagikan antara semua individu yang memilikinya secara kongsi dan ditentukan sempadannya, bahagian-bahagian tersebut tidak lagi disebut sebagai *mushā* kerana setiap satu bahagian telah dapat dibezakan dengan bahagian yang lain. Lihat Qadhāfi al-Ghanānīm, “Rahn al-Mushā’ fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Madanī al-Urdunī”, *Majallah Jāmi’at al-Najāh li al-Abhāth (Al-’Ulūm al-Insāniyyah)* 27, no. 1 (2013), 63-64, dan Ḥammād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 417-418.

³⁵ Lihat Shams al-Dīn al-Sarakhsī, *Al-Mabṣūṭ* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.), 12:49-50.

apabila harta yang bersifat *mushā'* ini tidak dibahagikan dan ditentukan sempadannya, ia menghalang *qabḍ* yang sempurna dilakukan ke atas harta yang dihibahkan tersebut. Justeru, ia menghalang pemindahan hak milik yang didapati dari akad hibah yang dibuat.

Menurut fuqaha Ḥanafiyah lagi, pada hakikatnya perkara yang sama seperti di atas juga turut berlaku dalam masalah harta *mushā'* yang tidak boleh dibahagikan kerana makna *qabḍ* juga tidak wujud di dalamnya. Namun, ia diharuskan berasaskan hujah *ḍarūrah*. Ini kerana, hibah sebahagian dari harta yang *mushā'* ini diperlukan atau menjadi hajat kepada pelakunya. Walaupun hibah tidak sempurna tanpa *qabḍ* dan pada masa yang sama tiada kepastian mengenai bahagian mana yang dihibahkan yang menyebabkan *qabḍ* mustahil dilaksanakan, namun disebabkan harta ini tidak boleh dibahagikan, maka adalah menjadi *ḍarūrah* atau keperluan yang mendesak untuk mengharuskan hibah tersebut, dan memadai dengan sebarang perbuatan yang menandakan pelepasan hak milik oleh pemberi hibah sebagai ganti kepada *qabḍ*. Di dalam masalah harta *mushā'* yang boleh dibahagikan pula, isu *ḍarūrah* seperti di atas tidak timbul kerana *qabḍ* boleh dilakukan apabila harta tersebut dibahagikan dan diasingkan.³⁶

Mazhab Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanbalī pula berpendapat bahawa memberi sesuatu yang *mushā'* sebagai hibah adalah harus dan sah tanpa membezakan antara harta *mushā'* yang boleh dibahagikan atau pun tidak. Ini kerana setiap apa yang sah dijual beli, sah dijadikan sebagai hibah, dan sepertimana jual-beli sesuatu yang *mushā'* dianggap harus, hibah harta yang *mushā'* juga harus. Seterusnya, sebagaimana sifat *mushā'* pada sesuatu harta tidak menghalang *qabḍ* yang sah dilakukan dalam akad jual beli, begitu juga, ia tidak menghalang *qabḍ* yang sah dalam akad hibah, kerana *qabḍ*

³⁶ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:96-100, dan 'Abd Allāh bin Maḥmūd al-Mūṣilī, *Al-Ikhtiyar li Ta'līl al-Mukhtār*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et al. (Dimashq: Dār al-Risālah al-'Ālamīyyah, 1430H/2009M), 2:537-538.

dalam kes ini dianggap terlaksana dengan sebarang tindakan yang menandakan pelepasan hak milik oleh pemberi hibah yang memberi kebebasan kepada penerima untuk menggunakan haknya pada harta yang dihibahkan.³⁷

Pendapat jumur ini juga berasaskan hadith iaitu: Apabila rombongan dari Qabilah Hawāzin yang telah memeluk Islam datang untuk menuntut daripada Rasulullah SAW supaya memulangkan apa yang telah dirampas dari mereka semasa peperangan Ḥunayn, Rasulullah SAW bersabda:

أَمَّا مَا كَانَ لِي وَلِئِنِّي عَبْدُ الْمُطَّلِبِ فَهُوَ لَكُمْ

Terjemahan: “Setiap apa yang termasuk dalam bahagian aku dan bahagian Banī ‘Abd al-Muṭṭalib, maka ia adalah untuk kamu”.³⁸

Ini adalah hibah *mushā‘* dan ia telah dilakukan oleh Rasulullah SAW, maka ia menunjukkan keharusannya.³⁹

Kelima: Barang atau harta yang dihibahkan mestilah terpisah dari selainnya dan tidak bersambung secara fizikal atau digunakan dengan benda yang tidak dihibahkan.⁴⁰

Syarat ini adalah hampir sama dengan syarat sebelumnya di mana fuqaha Ḥanafiyah menyebut bahawa, apabila sesuatu yang dihibahkan bersambung dengan benda yang tidak dijadikan hibah dalam keadaan yang tidak dapat dipisahkan, keadaan

³⁷ Lihat Al-Qāḍī ‘Abd Al-Wahhāb al-Baghdādī, *Al-Ma‘ūnah ‘alā Madhhab ‘Ālam al-Madīnah*, ed. Ḥamīsh ‘Abd al-Ḥaqq (Makkah: Al-Maktabah al-Tijāriyyah, t.t.), 3:1609, dan Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:2026, dan Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:316.

³⁸ Diriwayatkan oleh Al-Nasā’ī, *Kitāb al-Hibah*, Bāb Hibah al-Mushā‘, no. hadith 3688, dan Aḥmad, *Musnad ‘Abd Allāh bin ‘Amr bin al-‘Āṣ*, no. hadith 7037. Al-Albānī menyatakan hadith riwayat al-Nasā’ī sebagai *hasan*, dan Shu‘ayb al-Arna‘ūṭ pula menyatakan bahawa sanad hadith riwayat Aḥmad adalah *hasan*. Hadith ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhari di dalam *Kitāb al-Wakālah*, no hadith 2307, *Kitāb al-‘Itq*, no hadith 2539, *Kitāb al-Hibah*, no hadith 2583, dan lain-lain, namun tiada lafaz; “Setiap apa yang termasuk dalam bahagian aku dan bahagian Banī ‘Abd al-Muṭṭalib, maka ia adalah untuk kamu”. Lihat Al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, komentar oleh al-Albānī, 573, dan Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūṭ et al. (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1421H/2001M), 11:612-613, dan Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 554, 615, dan 627.

³⁹ Lihat Al-‘Imrānī, *Al-Bayān*, 8:119-120, dan Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:247-248.

⁴⁰ Lihat Al-Samarqandī, *Tuḥfat al-Fuqahā‘*, 3:161-162, dan Al-Kāsānī, *Badā‘i‘ al-Ṣanā‘i‘*, 8:108-110, dan Ibn ‘Ābidīn, *Ḥāshiyah Ibn ‘Ābidīn*, 8:493-495.

ini akan menghalang *qabd* yang sempurna dilakukan ke atas harta hibah, justeru hibah tidak dapat disempurnakan. Ini kerana matlamat *qabd* ialah untuk membolehkan penerima memanfaatkan haknya ke atas barang atau harta yang diberikan, dan matlamat ini tidak akan tercapai jika barang yang dihibahkan berkait secara fizikal dengan sesuatu yang lain.

Berdasarkan syarat ini, fuqaha Ḥanafī menyebut bahawa jika seseorang menghibahkan hanya tanahnya sahaja tanpa tanaman yang terdapat pada tanah tersebut atau menghibahkan tanaman sahaja tanpa menghibahkan tanah, begitu juga jika seseorang menghibahkan pokok sahaja tanpa buah yang ada padanya, atau sebaliknya, hibah yang dibuat adalah tidak harus dan dihukum sebagai rosak. Ini kerana, tidak dapat digambarkan *qabd* dilakukan ke atas tanah sahaja atau tanaman sahaja, begitu juga mustahil untuk melakukan *qabd* ke atas buah sahaja atau pokoknya sahaja, kerana setiap satunya saling berkait secara fizikal dengan entiti lain yang tidak dihibahkan. Namun jika tanaman atau buah itu dituai dan diserahkan secara berasingan, hibah menjadi sah kerana apa yang menghalang dari terlaksananya hukum hibah, iaitu penyerahan hak milik kepada penerima melalui *qabd* yang sempurna, telah pun luput.

Di dalam masalah lain, apabila seseorang menghibahkan sebuah rumah sahaja tanpa barang-barang yang terdapat di dalamnya, atau seumpamanya, fuqaha Ḥanafīyyah menyebut bahawa hibah ini rosak kerana keadaan harta yang berkait dengan selainnya akan menghalang kebebasan penerima hibah untuk memanfaatkan rumah iaitu harta yang diberikan kepadanya. Sebaliknya, jika rumah itu dikosongkan dan diserahkan kepada penerima, hibah akan sah kerana unsur yang menghalang dari terlaksananya hukum hibah telah luput, kerana apa yang utama dalam masalah ini ialah keadaan *qabd*, sama ada ia mampu disempurnakan atau sebaliknya.

Jika yang dihibahkan dalam masalah ini hanyalah barang-barang yang terdapat di dalam rumah sahaja tanpa melibatkan rumah itu sendiri, fuqaha Ḥanafīyyah menyebut

bahawa hibah yang dibuat adalah harus dan sah. Justifikasinya, barang-barang di dalam rumah tersebut boleh dimanfaatkan tanpa melibatkan penggunaan rumah, namun untuk memanfaatkan rumah sahaja adalah mustahil tanpa menggunakan atau mengusik barang-barang yang terdapat di dalamnya.⁴¹

Keenam: Syarat *qabḍ* ke atasnya benda atau harta yang dihibahkan.

Perbincangan tentang *qabḍ* meliputi perbincangan yang panjang lebar di dalam penulisan-penulisan para fuqaha dan hakikatnya, kalimah *qabḍ* telah pun disebut berulang kali sepanjang kajian ini. Bagi mendapatkan kefahaman yang lebih jelas mengenai istilah ini dan kedudukannya sebagai syarat bagi akad hibah, maka adalah menjadi kemestian bagi kajian ini untuk terlebih dahulu membincangkan tentang apa yang dimaksudkan dengan istilah *qabḍ* di dalam perbincangan fuqaha. Perbincangan mengenai syarat *qabḍ* ini akan dibincangkan di dalam topik yang seterusnya.

3.4.4 *Qabḍ* di dalam Akad Hibah

Qabḍ ialah kalimah bahasa Arab yang membawa makna mengambil sesuatu dengan menggunakan seluruh tapak tangan, iaitu memegangnya. Berdasarkan makna asal ini, kalimah *qabḍ* juga digunakan secara metafora untuk menggambarkan perbuatan mengambil atau mendapatkan sesuatu benda, walaupun ia dilakukan tanpa melibatkan penggunaan tangan, misalnya *qabḍ* yang dilakukan ke atas rumah, tanah atau seumpamanya. Penggunaan kalimah *qabḍ* dalam konteks ini membawa maksud mengambil, menerima, atau mendapatkan hak milik ke atas rumah atau tanah tersebut.⁴²

Sebagai istilah *fiqh*, penggunaan istilah *qabḍ* tidak jauh berbeza dengan maknanya dari segi bahasa. Ia sering digunakan di kalangan fuqaha dengan makna memegang atau

⁴¹ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:108, dan Maḥmūd Afandī Ḥamzah, *Al-Farā'id al-Bahiyyah fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Dimashq: Maṭba'ah Ḥabīb Afandī Khālid, 1298H), 204.

⁴² Lihat Al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, 19:5 dan 12, entri “قبض”, dan Al-Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, 186, entri “قبض”.

mengambil hak milik ke atas sesuatu benda dan memperoleh kebebasan untuk mememanfaatkannya, tanpa mengira sama ada benda itu sifatnya boleh diambil menggunakan tangan atau pun tidak. Oleh yang demikian, *qabḍ* menurut penggunaannya oleh *fuqaha* melibatkan makna mencapai dan mengambil sesuatu bagi menandakan hak milik atau memungkinkan seseorang untuk mengambil haknya dengan menghapuskan segala halangan yang menyekat dari berlakunya perkara tersebut. *Qabḍ* boleh terhasil sama ada secara hakiki iaitu melibatkan penggunaan tangan, atau dengan sebarang cara yang dikenali dan diiktiraf berdasarkan '*urf*' dan adat masyarakat.⁴³

Fuqaha berbeza pandangan dalam meletakkan *qabḍ* sebagai syarat bagi akad hibah yang sempurna. Dalam erti kata lain, bagi akad hibah, adakah dengan lahirnya *ṣiḡhah* sahaja sudah cukup untuk menghukumkan bahawa harta yang dihibahkan telah berpindah milik dari pemberi kepada penerima, atau pemindahan hak milik ini tidak akan berlaku melainkan setelah *qabḍ* dilaksanakan? Fuqaha dalam masalah ini boleh dibahagikan kepada tiga kumpulan, iaitu:

Pendapat pertama: *Qabḍ* ialah syarat yang perlu dipenuhi bagi menjadikan hibah sebagai suatu akad yang mengikat (*lāzim*), kerana tanpa *qabḍ*, akad hibah yang dibuat tidak akan berkuatkuasa. Oleh yang demikian, menurut pendapat ini, sesuatu harta yang dihibahkan tidak akan menjadi milik penerima hibah sebelum berlakunya *qabḍ* kerana *tjāb* dan *qabūl* sahaja tidak memadai untuk menjadikan akad hibah yang dibuat sebagai mengikat. Dalam erti kata lain, *tjāb* dan *qabūl* sahaja tidak memadai untuk mewajibkan pemberi hibah melepaskan harta yang dihibahkan supaya penerima boleh melakukan *qabḍ* ke atasnya. Ini bermakna sebelum *qabḍ* dilakukan, pemberi hibah mempunyai pilihan sama ada untuk membenarkan penerima melakukan *qabḍ* ke atas harta yang diberikan atau menarik balik hibah yang dibuat kerana harta hibah masih

⁴³ Lihat Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 6:571, dan Al-Raṣṣā', *Sharḥ Ḥudūd Ibn 'Arafah*, 2:555, dan Abū al-Ḥusayn 'Alī bin 'Abd al-Salām al-Tusūlī, *Al-Bahjah fī Sharḥ al-Tuḥfah*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir Shāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H/1998M), 1:271.

lagi miliknya. Ini adalah pendapat yang dipegang oleh sebahagian besar fuqaha, antaranya mazhab Ḥanafī,⁴⁴ Shāfi‘ī,⁴⁵ Ibrāhīm al-Nakha‘ī, dan Sufyān al-Thawrī.⁴⁶

Pendapat ini adalah berdasarkan ijmak para sahabat RA yang diriwayatkan dari Abū Bakr al-Ṣiddīq, ‘Umar al-Khaṭṭāb, Uthmān bin ‘Affān, ‘Alī bin Abī Ṭālib, dan juga Ibn ‘Abbās, yang mana semuanya mengatakan bahawa sesuatu hibah tidak akan menjadi sah kecuali setelah *diqabḍ* (dipegang) dan diambil menjadi milik,⁴⁷ dan tiada siapa pun di kalangan sahabat lain yang menyanggah pendapat ini.

Ia juga berdasarkan riwayat yang menyebut:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ أَبَاهَا نَحَلَهَا جُدَادَ عِشْرِينَ وَسَقًا مِنْ مَالِهِ، فَلَمَّا حَضَرَتْهُ
الْوَفَاةُ قَالَ: وَوَدِدْتُ لَوْ كُنْتُ حُرَّتِيهِ أَوْ قَبْضَتِيهِ، وَإِنَّمَا هُوَ الْيَوْمَ مَالُ الْوَارِثِ.

Terjemahan: Dari ‘Ā’ishah RA, sesungguhnya bapanya (Abū Bakr RA) telah menghibahkan kepadanya sebanyak dua puluh *wasq* (jenis timbangan atau muatan yang bersamaan dengan 60 *ṣā’* iaitu gantang) daripada hartanya (disebut di dalam riwayat lain ianya adalah tamar) apabila ia dituai. Apabila Abū Bakr RA hampir meninggal dunia,

⁴⁴ Lihat Al-Sarakhsī, *Al-Mabṣūṭ*, 12:48, dan Al-Samarqandī, *Tuḥfat al-Fuqahā’*, 3:161, dan Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 8:104-106, dan Shams al-Dīn Aḥmad bin Qawdar, Qāḍi Zādah, *Takmilah Sharḥ Fath al-Qadīr; Natā’ij al-Afkār fī Kashf al-Rumūz wa al-Asrār* (Būlaq: Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1317H), 7:113-116.

⁴⁵ Al-Shīrāzī, *Al-Muḥadhdhab*, 2:334, dan Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:318-319, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:437, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 2:516.

⁴⁶ Lihat Abū Bakr Muḥammad bin Ibrāhīm bin al-Mundhir, *Al-Ishrāf ‘alā Madhāhib al-‘Ulamā’*, ed. Abū Ḥammād Ṣaghīr Aḥmad al-Anṣārī (UAE: Maktabah Makkah al-Thaqāfiyyah, 1426H/2005M), 7:82.

⁴⁷ Sebahagian penulisan dalam mazhab Ḥanafī menyebut ijmak ini sebagai hadith yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW dengan lafaz:

لَا يَجُوزُ الْهَبَةُ إِلَّا مَقْبُوضَةً

Terjemahan: Hibah tidak akan menjadi sah kecuali setelah *diqabḍ* (dipegang) dan diambil menjadi milik.

Namun, al-Zayla‘ī, Ibn Ḥajar, dan juga al-‘Aynī menjelaskan bahawa yang lebih tepat ialah; ia adalah *athar* yang diriwayatkan dari Ibrāhīm al-Nakha‘ī. Lihat Al-Zayla‘ī, *Naṣb al-Rāyah*, 4:121, dan Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Al-Dirāyah fī Takhrīj Ahādīth al-Hidāyah*, ed. Al-Sayyid ‘Abd Allāh Hāshim al-Yamanī (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), 2:183, dan Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad al-‘Aynī, *Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. ‘Abd al-Qādir Maḥmūd Muḥammad ‘Umar (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421H/2001M), 13:222.

beliau berkata (kepada ‘Ā’ishah RA): “Aku lebih suka sekiranya engkau telah mengambil (melakukan *qabḍ* ke atas) harta tersebut, tetapi sekarang ia telah menjadi hak waris”.⁴⁸

Ketiadaan *qabḍ* dari pihak ‘Ā’ishah RA ke atas harta yang dihibahkan kepadanya telah menyebabkan harta tersebut menjadi hak waris. Ini menunjukkan bahawa *qabḍ* adalah syarat yang perlu dipenuhi bagi menghukumkan bahawa hak milik ke atas harta yang dihibahkan telah berpindah kepada penerima kerana *ṣīghah* hibah sahaja tidak menyebabkan perpindahan tersebut.

Makna yang sama juga hadir di dalam hadith yang diriwayatkan dari Umm Kulthūm binti Abī Salamah RA:

لَمَّا تَزَوَّجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَ لَهَا: إِنِّي قَدْ أَهْدَيْتُ إِلَى النَّجَاشِيِّ حُلَّةً وَأَوَاقِيَّ مِنْ مِسْكِ، وَلَا أَرَى النَّجَاشِيَّ إِلَّا قَدْ مَاتَ، وَلَا أَرَى هَدِيَّتِي إِلَّا مَرْدُودَةً، فَإِنْ رُدَّتْ عَلَيَّ فَهِيَ لَكَ. قَالَتْ: وَكَانَ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرُدَّتْ عَلَيْهِ هَدِيَّتُهُ.

Terjemahan: Apabila berkahwinnya Rasulullah SAW dengan Umm Salamah RA, baginda berkata kepadanya: “Sesungguhnya aku telah menghantar kepada al-Najāshī hadiah berupa kain dan beberapa botol wangi-wangian. Aku tidak melihat al-Najāshī melainkan beliau telah meninggal dunia, dan hadiah yang aku berikan itu pastinya akan dipulangkan semula. Sekiranya ia dipulangkan kepadaku, aku akan

⁴⁸ Diriwayatkan oleh Mālik, Kitāb al-Aqḍiyah, Bāb mā lā Yajūz min al-Nihl wa al-‘Aṭīyyah, no. 1567, dan Al-Bayhaqī, Kitāb al-Hibāt, Bāb Sharḥ al-Qabḍ fī al-Hibah, no. 11948. Lihat Mālik bin Anas, *Al-Muwatta’*, ed. Sālim bin ‘Īd al-Hilālī (Dubai: Majmū‘āt al-Furqān al-Tijāriyyah, 1424H/2003M), 3:585-586, dan Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M), 6:280-281, dan Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Al-Talkhīṣ al-Ḥabīr*; *Kitāb al-Tamyīz fī Talkhīṣ Takhrij Ahādīth Sharḥ al-Wajīz*, ed. Muḥammad al-Thānī ‘Umar bin Mūsā (Riyadh: Dār Aḍwā’ al-Salaf, 1428H/2008M), 4:1992-1993.

berikannya kepada kamu”. Umm Kulthūm RA berkata: “Ia telah berlaku seperti yang diberitahu oleh Rasulullah SAW (iaitu al-Najāshī telah meninggal dunia), dan hadiah itu telah dipulangkan kepada baginda.⁴⁹

Selain dalil-dalil di atas, hujah bagi pendapat ini juga adalah berdasarkan sifat hibah sebagai satu akad *tabarru'*. Jika ia dianggap telah sempurna dan menyebabkan pemindahan hak milik dengan hanya *tjab* dan *qabūl*, maka dengan sendirinya penerima hibah akan mempunyai hak untuk menuntut pemberi supaya menyerahkan harta yang dihibahkan. Ini akan menukarkan sifat hibah daripada akad *tabarru'* (sukarela) kepada akad *ḍamān* (jaminan) yang mana pemberi akan dipertanggungjawabkan ke atas segala yang berlaku kepada harta yang dihibahkan sebelum ia diserahkan kepada penerima. Ini jelas mengubah apa yang telah ditetapkan oleh syarak iaitu hibah adalah *tabarru'* dan bukannya *ḍamān*.⁵⁰

Pendapat kedua: Pendapat ini dipegang oleh mazhab Mālikī.⁵¹ Fuqaha Mālikī menyebut bahawa akad hibah akan menjadi sah dan *lāzim* (mengikat) setelah lahirnya

⁴⁹ Diriwayatkan oleh Al-Ḥākim, Kitāb al-Nikāh, no. hadith 95:2766, dan Aḥmad, Hadith Umm Kulthūm bint 'Uqbah Umm 'Abd al-Raḥmān, no. hadith 27276, dan Ibn Ḥibbān, Kitāb al-Hibah, no. hadith 5114, Di dalam sanad yang diriwayatkan oleh al-Ḥākim dan lain-lain, terdapat Muslim bin Khālid yang disebut oleh al-Dhahabī sebagai *da'if* (lemah), namun al-Shawkānī di dalam Nayl al-Awṭār menyebut bahawa Ibn Ma'in dan sebahagian ulama menganggapnya sebagai seorang yang *thiqah*, dan sebahagian besar ulama yang lain menganggapnya sebagai *da'if*. Ibn Hajar di dalam Fath al-Bārī pula menyebut bahawa sanadnya adalah *hasan*. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Ḥākim, *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422H/2002M), 2:205, dan Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, 45:246-247, dan 'Alā' al-Dīn 'Alī bin Bilbān, *Al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, ed. Khalīl bin Ma'mūn Shīḥā (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1425H/2004M), 1384-1385, dan Sirāj al-Dīn 'Umar bin 'Alī bin Aḥmad, Ibn al-Mulaqqin, *Mukhtaṣar Istidrāk al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī 'alā Mustadrak Abī 'Abd Allāh al-Ḥākim*, ed. 'Abd Allāh bin Ḥamd al-Luḥaydān dan Sa'd bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-'Azīz Āl Ḥumayyid (Riyadh: Dār al-'Āshimah, 1414H), 2:649, dan Al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār*, 1111-1112, dan Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, 5:273.

⁵⁰ Lihat Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:105, dan Qāḍī Zādah, *Takmilah Sharḥ Fath al-Qadīr*, 7:115.

⁵¹ Lihat Abū al-Qāsim 'Ubayd Allāh bin al-Ḥusayn bin al-Ḥasan bin al-Jallāb al-Baṣrī, *Al-Taḥfīrī*, ed. Ḥusayn Sālim al-Dahmān (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1408H/1987M), 2:311-313, dan Al-Qāḍī 'Abd Al-Wahhāb, *Al-Ma'ūnah*, 3:1607, dan Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:2028, dan Khalīl bin Ishāq, *Al-Tawḍīḥ Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājiḥ*, ed. Muḥammad Uthmān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011M), 6:432-434.

ījāb dan *qabūl* dari semua pihak yang berakad. Oleh yang demikian, apabila pemberi melafazkan *ījāb* misalnya: “Aku berikan ini kepada kamu”, dan penerima menjawab: “Aku terima”, fuqaha Mālikī menyebut bahawa akad tersebut telah menjadi akad *lāzim*. Justeru, pemberi tidak berhak menarik balik hibah yang telah dibuat dan pada masa yang sama dituntut untuk menyerahkan harta yang telah dihibahkan kepada penerima. Fuqaha Mālikī juga menyebut bahawa penerima hibah berhak menuntut pemberi untuk menyerahkan atau membenarkannya melakukan *qabḍ* ke atas harta yang telah diberikan. Sekiranya pemberi enggan, dia boleh dipaksa oleh hakim untuk berbuat demikian.

Ringkasnya, *qabḍ* di dalam mazhab Mālikī tidak dianggap sebagai syarat yang diperlukan bagi menghukumkan suatu akad hibah sama ada sah atau pun tidak, atau mengikat atau pun tidak, kerana hak ke atas harta hibah telah pun dipindahkan kepada penerima dengan hanya termeterainya *ījāb* dan *qabūl*. Walau bagaimanapun, ia adalah syarat yang diperlukan bagi memastikan natijah yang lahir dari akad hibah terlaksana dengan sempurna, iaitu harta yang dihibahkan diserahkan dan dimiliki sepenuhnya oleh penerima.

Hasil dari pendapat ini, jika penerima hibah berlengah-lengah untuk melakukan *qabḍ* ke atas harta yang telah diberikan kepadanya dalam keadaan dia tidak dihalang untuk berbuat demikian, dan selepas itu pemberi hibah ditimpa sakit, meninggal dunia, atau muflis, sebahagian fuqaha Mālikī menjelaskan; hibah yang telah dibuat oleh pemberi terbatal dan penerima tidak lagi berhak ke atas harta yang dihibahkan kerana haknya untuk melakukan *qabḍ* telah luput.⁵²

Al-Qāḍī ‘Abd al-Wahhāb, salah seorang fuqaha Mālikī menjelaskan:

⁵² Lihat al-Qāḍī ‘Abd Al-Wahhāb, *Al-Ma‘ūnah*, 4:1607, dan Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:2028, dan Al-Rajrājī, *Manāhij al-Taḥṣīl*, 9:366-367.

“Akad hibah menjadi sah dengan *qābūl* serta *ījab*, dan menjadi *lāzim* (mengikat) tanpa perlu kepada *qabḍ*, berbeza dengan Abū Ḥanīfah dan al-Shāfi‘ī, berdasarkan firman Allah SWT:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

Al-Māidah 5:1

Terjemahan: Penuhi serta tunaikanlah akad-akad (perjanjian-perjanjian).

Begitu juga sabda Rasulullah SAW:

العَائِدُ فِي هَبَّتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ.

Terjemahan: Orang yang menarik balik hibahnya adalah sama seperti seekor anjing yang menjilat kembali muntahnya.⁵³

Rasulullah SAW tidak membezakan antara hibah yang ditarik balik sebelum berlakunya *qabḍ* atau selepasnya. Selain itu, hibah ialah sejenis akad, dan seperti akad-akad lain, terlaksananya pemeteraian hibah yang sah tidak bergantung kepada berlakunya *qabḍ* ke atas *ma‘qūd ‘alayh* (benda yang berlaku akad ke atasnya). Hibah juga ialah akad yang melibatkan pemilikan sewaktu hidup, justeru itu, ia wajib dianggap *lāzim* dengan hanya *ījāb* dan *qabūl*, prinsipnya sama dengan prinsip akad jual-beli. Begitu juga, hibah ialah akad yang tergolong dalam kategori *irfāq* dan *tabarrur* (kebajikan), maka ia wajib

⁵³ Diriwayatkan oleh Al-Bukhārī, Kitāb al-Hibah, Bāb Lā Yaḥill li Aḥad ‘an Yarji‘ fi Hibatihi wa Ṣadaqatih, no. hadith 2621, 2622, 2623, dan Muslim, Kitāb al-Hibah, Bāb Taḥrīm al-Rujū‘ fi al-Ṣadaqah wa al-Hibah Ba‘d al-Qabḍ Illā mā Wahabahu li Wālidihī wa in Safal, no hadith 1622. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 636, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:762.

dianggap *lāzim* dengan hanya *ijāb* dan *qabūl* tanpa memerlukan *qabd*, sama seperti akad wasiat”.⁵⁴

Pendapat ketiga iaitu pendapat yang dipegang di dalam mazhab Ḥanbalī.⁵⁵ Fuqaha Ḥanbalī menyebut bahawa hibah ke atas sesuatu benda atau harta yang disukai atau ditimbang yang mana ia tidak dapat ditentukan serta dibezakan dengan selainnya melainkan dengan cara menyukat atau menimbanginya, (dan *diqiyāskan* ke atasnya benda yang dihitung dan diukur) tidak akan menjadi *lāzim* dan mengikat kecuali setelah *qabd* dilakukan.

Ini berdasarkan ijmak para sahabat RA bahawa hibah tidak menjadi sah dan *lāzim* kecuali setelah *diqabd*, dan juga berdasarkan riwayat dari ‘Ā’ishah RA iaitu:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ أَبَاهَا تَحَلَّاهَا جُدَادًا عِشْرِينَ وَسَقًا مِنْ مَالِهِ، فَلَمَّا حَضَرَتْهُ
الْوَفَاةُ، قَالَ: وَوَدِدْتُ لَوْ كُنْتُ حُزَّتِيهِ أَوْ قَبَضْتِيهِ، وَإِنَّمَا هُوَ الْيَوْمَ مَالُ الْوَارِثِ.

Terjemahan: Dari ‘Ā’ishah RA: Sesungguhnya bapanya (Abū Bakr RA) telah menghibahkan kepadanya sebanyak dua puluh *wasq* (jenis timbangan atau sukatan yang bersamaan dengan 60 *ṣā’* atau gantang) daripada hartanya (disebut di dalam riwayat lain ianya adalah tamar) apabila ia dituai. Apabila Abū Bakr RA hampir meninggal dunia,

⁵⁴ Al-Qāḍī ‘Abd al-Wahhāb, *Al-Ma’ūnah*, 4:1607-1608, dan Al-Qāḍī Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Alī al-Baghdādī, *Al-Ishrāf ‘alā Nukat Masā’il al-Khilāf*, ed. Al-Ḥabīb bin Ṭāhir (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1420H/1999M), 2:673-674.

⁵⁵ Abū Ja’far ‘Abd al-Khāliq bin ‘Īsā al-Hāshimī, *Ru’ūs al-Masā’il fī al-Khilāf ‘alā Madhhab Abī ‘Abd Allāh Aḥmad bin Hanbal*, ed. ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allāh bin Dahīsh (Beirut: Dār Khudr, 1421H/2000M), 2:659, dan Abū al-Mawāhib al-Ḥusayn bin Muḥammad al-‘Akbarī, *Ru’ūs al-Masā’il al-Khilāfiyyah ‘alā Madhhab Abī ‘Abd Allāh Aḥmad bin Hanbal*, ed. ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allāh bin Dahīsh (Makkah: Maktabat al-Asadī, 1428H), 3:853-854, dan Ibn Qudāmah, *Al-Kāfi*, 3:597-598, dan Shams al-Dīn Abū al-Farj ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Aḥmad bin Qudāmah al-Maqdisī, “Al-Sharḥ al-Kabīr”, dicetak bersama Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *Al-Muqni’*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (Giza: Hijr, 1415H/1995M), 17:14-20, dan ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī bin Sulaymān al-Mardāwī, “Taṣḥīḥ al-Furū’”, dicetak bersama Shams al-Dīn Abū Muḥammad bin Mufliḥ al-Maqdisī, *Al-Furū’*, ed. Rā’id bin Ṣabrī Ibn Abī ‘Alfah (Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2005M), 7:410-412, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1197-1198.

beliau berkata (kepada ‘Ā’ishah RA): “Aku lebih suka sekiranya engkau telah mengambil (melakukan *qabḍ* ke atas) harta tersebut, tetapi sekarang ia telah menjadi hak waris”.⁵⁶

Hibah yang diberikan kepada ‘Ā’ishah RA tidak dilakukan *qabḍ* ke atasnya, maka ia tidak menjadi sah dan *lāzim*. Ini berdasarkan lafaz (جُدَادٌ عِشْرِينَ وَسُقًا); maksud yang difahami darinya ialah; dua puluh *wasq* dari jumlah kurma setelah ia dituai. Ia adalah sesuatu yang tidak spesifik, iaitu tidak ditentukan bahagian manakah yang bakal menjadi milik ‘Ā’ishah RA, justeru ia perlu ditimbang dan disukat terlebih dahulu. Berdasarkan dalil ini, hibah harta yang disukat atau ditimbang memerlukan *qabḍ* untuk menjadikannya sebagai *lāzim* dan mengikat.

Pendapat ini juga berdasarkan riwayat bahawa ‘Umar al-Khattāb RA menyebut:

مَا بَأَلْ أَقْوَامٍ يَنْجِلُونَ أَوْلَادَهُمْ نَخْلَةً، فَإِذَا مَاتَ أَحَدُهُمْ، قَالَ: مَا لِي فِي يَدِي، وَإِذَا مَاتَ هُوَ، قَالَ: قَدْ كُنْتُ نَخْلَتُهُ وَوَلَدِي. لَا نَخْلَةَ إِلَّا نَخْلَةً يَحُوزُهَا الْوَلَدُ دُونَ الْوَالِدِ، فَإِنْ مَاتَ وَرَثَتُهُ.

Terjemahan: Apa kena dengan sesetengah orang yang memberi hibah kepada anak-anak mereka dengan sesuatu hibah, maka apabila salah seorang dari mereka (iaitu si anak) meninggal dunia, dia (iaitu si bapa) berkata: “Harta aku, dalam tangan aku”. Jika si bapa pula yang meninggal dunia, dia berkata (iaitu kata-kata si bapa digunakan sebagai hujah): “Aku telah memberikan harta itu kepada anakku”. (Kata ‘Umar RA) Tiada hibah (atau tidak menjadi sah dan *lāzim* sesuatu hibah) melainkan hibah yang *diqabḍ* oleh si anak di depan ayahnya (iaitu semasa hidup). Maka, jika si ayah meninggal dunia,

⁵⁶ Telah *ditakhrījan* di muka surat 112.

harta yang dihibahkan tersebut akan menjadi harta pusaka yang diwarisi (iaitu ia tidak lagi menjadi hak si anak berdasarkan hukum hibah, sebaliknya ia telah menjadi harta pusaka yang dibahagikan berdasarkan hukum faraid).⁵⁷

Difahami dari *athar* ini bahawa Sayyidina ‘Umar RA melarang helah yang dilakukan dalam bentuk; seorang bapa menghibahkan sesuatu kepada anaknya dengan hibah yang digantung dengan kematian, yang mana ia menampakkan bahawa si bapa telah menghibahkan sesuatu kepada anaknya, tetapi harta yang dihibahkan itu masih di dalam tangannya dan masih digunakannya. Hasilnya, jika si bapa meninggal dunia, si anak akan mengambil harta itu dengan alasan ia telah dihibahkan kepadanya, dan jika si anak yang meninggal dunia, si bapa akan mengambilnya dan menafikan hak waris anaknya ke atas harta tersebut. Ini adalah suatu perbuatan yang diharamkan. Justeru, ‘Umar melarang hibah sebegini supaya harta tersebut *dīqabḍ* oleh si anak dan sah menjadi miliknya, juga supaya jika si anak meninggal dunia, harta tersebut dikira sebagai harta pusakanya seperti harta-hartanya yang lain. Secara tidak langsung ia menunjukkan bahawa hibah yang tidak *dīqabḍ* tidak menjadi *lāzim*, kerana berdasarkan kata-kata ‘Umar RA, jika pemberi hibah meninggal dunia sebelum harta hibah *dīqabḍ* oleh penerima, hibah terbatal dan harta tersebut menjadi hak ahli waris kepada pemberi.

Sebaliknya, jika harta yang dihibahkan adalah sesuatu yang tidak perlu disukat atau ditimbang seperti sehelai kain, sebuah kereta, atau seumpamanya, terdapat dua riwayat di dalam mazhab Aḥmad. Riwayat pertama menyatakan ia tidak menjadi *lāzim* kecuali dengan *qabḍ* seperti masalah hibah sesuatu yang perlu disukat atau diukur yang lepas. Namun, pendapat yang lebih dipegang di dalam mazhab ialah: hibah menjadi sah

⁵⁷ Diriwatikan oleh Mālik, Kitāb al-Aqḍiyah, Bāb mā lā Yajūz min al-Niḥl wa al-‘Aṭīyah, no. 1569. Sālim bin ‘Īd al-Hilālī iaitu *pentahqīḥ* kitab ini menyatakan bahawa hadith ini *mawqūf ṣaḥīḥ*. Lihat Mālik, *Al-Muwaṭṭa’*, ed. Al-Hilālī, 3:586-587.

dan *lāzim* dengan hanya *ijāb* dan *qabūl* tanpa memerlukan syarat *qabḍ*. Justeru, penerima hibah berhak mengambil manfaat dan bertasarruf ke atas harta yang dihibahkan kepadanya walaupun sebelum *qabḍ* dibuat. Begitu juga, jika berlaku pertambahan pada harta tersebut, ia dikira sebagai milik penerima.

Justifikasinya, diriwayatkan bahawa ‘Alī RA dan Ibn Mas‘ūd RA menyebut:

إِذَا عَلِمْتَ الصَّدَقَةَ فِيهَا جَائِزَةٌ وَإِنْ لَمْ تُقْبَضْ

Terjemahan: Apabila sesuatu sedekah itu dibuat ke atas harta atau barang yang *ma‘lūm* (yang tertentu dan diketahui yang mana satu), ia adalah sah (iaitu *lāzim* dan mengikat), walaupun *qabḍ* belum dilakukan.⁵⁸

Berkenaan pendapat ini, sebahagian fuqaha Hanbalī menjelaskan bahawa kedudukan *qabḍ* di dalam jenis-jenis akad boleh dibahagikan kepada dua kategori. Terdapat jenis akad yang *lāzim* walaupun sebelum *qabḍ* dilakukan seperti akad jual-beli yang *lāzim*, akad hibah yang *lāzim*, *qabḍ* ke atas mahar di dalam akad nikah, *qabḍ* ke atas *badal* (ganti rugi atau pampasan) di dalam *khulu‘*, atau seumpamanya. Terdapat juga jenis akad yang tidak menjadi *lāzim* melainkan setelah *qabḍ* dilakukan seperti *qabḍ* di dalam akad *salam*, *ṣarf*, hibah yang tidak *lāzim*, wakaf (menurut salah satu riwayat di dalam mazhab), dan seumpamanya. Jika dilihat kepada akad hibah secara khusus, terdapat hibah yang menjadi *lāzim* walaupun sebelum *qabḍ* dilakukan, begitu juga terdapat hibah yang tidak menjadi *lāzim* melainkan setelah *qabḍ* dilakukan. Di

⁵⁸ Diriwayatkan oleh Ibn Abī Shaybah, Kitāb al-Buyū‘ wa al-Aqḍiyah, Bāb Man Qāla La Tajūz al-Ṣadaqah Ḥattā Tuqbaḍ. no. 20387. Lihat Abū Bakr ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin Ibrāhīm, Ibn Abī Shaybah, *Al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥamad bin ‘Abd Allāh al-Jum‘ah dan Muḥammad bin Ibrāhīm al-Luḥaydān (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1425H/2004M), 7:168.

dalam masalah ini, hibah yang berlaku menurut mazhab tergolong dalam kategori akad yang *lāzim* sebelum *qabd* sama seperti akad jual-beli.⁵⁹

3.4.4.1 Syarat Sah *Qabd*

Secara umumnya fuqaha sependapat bahawa, *qabd* mempunyai syarat-syarat tertentu yang perlu dipenuhi supaya *qabd* yang dilakukan sah dan seterusnya menjadi sebab kepada terbitnya hukum-hukum yang telah ditetapkan dari sesebuah akad yang dimeterai. Namun, mereka mempunyai pandangan yang berbeza dalam menganggap atau mengiktiraf sebahagian syarat tertentu sebagai syarat yang perlu dipenuhi atau sebaliknya. Berdasarkan hakikat ini, syarat-syarat yang dibincangkan di dalam perenggan-perenggan di bawah sebahagiannya merupakan syarat bagi *qabd* yang sah di dalam sesetengah mazhab tetapi tidak dianggap demikian oleh sebahagian mazhab yang lain.

Syarat-syarat sah *qabd* yang dibincangkan oleh fuqaha meliputi:

Pertama: Individu yang melakukan *qabd* hendaklah dari kalangan mereka layak dari segi syarak.

Fuqaha sependapat bahawa *qabd* yang sah hendaklah lahir dari individu yang layak, namun, mereka berbeza pendapat dalam menilai apakah kelayakan yang menjadikan seseorang itu layak untuk melakukan *qabd*. Dalam masalah ini, fuqaha Ḥanafī hanya mensyaratkan kewarasan (*al-‘aql*) pada individu yang melakukan *qabd*, manakala baligh menurut mazhab ini tidak menjadi syarat bagi sahnya *qabd* di dalam akad hibah. Oleh yang demikian, orang yang tidak siuman dan kanak-kanak yang belum berakal tidak layak melakukan *qabd*, berbeza dengan kanak-kanak yang sudah berakal, *qabd* yang dilakukannya sah. Ini berdasarkan hujah *istihsān* iaitu; walaupun

⁵⁹ Lihat Ibn Qudāmah, “Al-Sharḥ al-Kabīr”, 17:19, dan Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Aḥmad bin Rajab, *Taqrīr al-Qawā‘id wa Tahrīr al-Fawā‘id*, ed. Abū ‘Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan Āl Salmān (t.tp.: Dār Ibn ‘Affān, t.t.), 1:353-358.

secara *qiyās*, *qabḍ* yang dilakukan oleh kanak-kanak adalah tidak sah, namun berdasarkan *istiḥsān*, perbuatan melakukan *qabḍ* ke atas hibah merupakan tindakan yang membawa manfaat semata-mata kepada seseorang individu, oleh itu, seorang kanak-kanak yang berakal layak untuk melakukannya.⁶⁰

Fuqaha Shāfi'ī⁶¹ dan Ḥanbalī⁶² pula menyebut bahawa syarat bagi *qabḍ* yang sah ialah; individu yang melakukan *qabḍ* mestilah seorang yang berakal dan baligh. Berasaskan pegangan ini, *qabḍ* yang dilakukan oleh orang yang tidak siuman dan kanak-kanak adalah tidak sah. Sebahagian fuqaha Ḥanbalī misalnya al-Buhūṭī menyebut secara jelas bahawa *qabḍ* yang dilakukan oleh kanak-kanak yang belum baligh walaupun telah *mumayyiz* (iaitu tahu membezakan antara manfaat dan mudarat) adalah tidak sah kerana mereka tidak berkelayakan dari segi syarak untuk bertasarruf dan berakad.⁶³ Mazhab Mālikī pula secara zahirnya sependapat dengan mazhab Shāfi'ī dan Ḥanbalī berkenaan masalah ini. Ibn Rushd menyebut bahawa seorang ayah hendaklah melakukan *qabḍ* bagi pihak anaknya yang masih kecil, begitu juga bagi pihak seorang *safīh* (iaitu yang tidak pandai menguruskan hartanya) yang berada di bawah jagaannya, ke atas hibah yang diberikan kepada mereka.⁶⁴

Seterusnya, termasuk dalam perbahasan mengenai kelayakan untuk melakukan *qabḍ* juga masalah *qabḍ* yang dilakukan oleh wakil kepada penerima hibah.

Qabḍ wujud dalam dua bentuk, iaitu: *qabḍ* yang dilakukan sendiri oleh tuan punya hak, dan *qabḍ* yang dilakukan oleh orang lain bagi pihak individu yang berhak.

⁶⁰ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:110.

⁶¹ Al-Māwardī, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, 7:537, dan Abū al-Maḥāsīn 'Abd al-Wāḥid bin Ismā'īl al-Rūyānī, *Baḥr al-Madḥḥab fī Furū' al-Madḥḥab al-Shāfi'ī*, ed. Tāriq Fathī al-Sayyid (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009M), 7:237.

⁶² Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:252-253, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1199, dan Al-Buhūṭī, *Kashshāf al-Qinā'*, 6:2088.

⁶³ Al-Buhūṭī, *Kashshāf al-Qinā'*, 6:2088.

⁶⁴ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:2028, dan lihat Al-Raṣṣā', *Sharḥ Hudūd Ibn 'Arafah*, 557.

Bagi *qabd* yang dilakukan sendiri oleh tuan punya hak, seperti yang telah dijelaskan di atas, secara umumnya tiada khilaf antara fuqaha bahawa hanya mereka yang layak pada pandangan syarak sahaja mempunyai autoriti untuk melakukan *qabd* jenis ini. Manakala *qabd* yang dilakukan secara wakil, autoriti bagi wakil tersebut wujud dengan dua cara iaitu: dengan autoriti yang diberikan oleh tuan punya hak, dan autoriti yang diberikan oleh syarak.

Bagi *qabd* yang dilakukan oleh wakil yang dilantik dan diberikan autoriti oleh tuan punya hak, fuqaha sependapat bahawa jika wakil tersebut terdiri dari individu yang layak dari segi syarak untuk melakukan *qabd* bagi dirinya, maka dia juga layak untuk melakukan *qabd* untuk orang lain apabila dilantik untuk berbuat demikian.⁶⁵ Ini kerana *qabd* ialah perbuatan yang boleh dilakukan secara wakil.⁶⁶ Justeru itu, *qabd* yang dilakukan oleh wakil adalah sama seperti *qabd* yang dilakukan sendiri oleh tuan punya hak, dengan syarat kedua-dua individu yang menjadi wakil dan yang melantik merupakan dari mereka yang layak menurut syarak untuk berbuat demikian.⁶⁷

Seterusnya, *qabd* bagi pihak individu yang berhak dengan autoriti yang diberikan oleh syarak bermaksud *qabd* yang dilakukan oleh wali ke atas harta yang dihibahkan kepada individu-individu yang tidak layak melakukan sendiri *qabd*, yang berada di bawah jagaannya. Hak perwalian ini pada hakikatnya bukanlah lahir dengan lantikan oleh tuan punya hak kerana kanak-kanak atau orang yang tidak siuman tidak layak untuk berbuat demikian, sebaliknya ia wujud dengan lantikan oleh syarak. Oleh yang demikian, fuqaha menyebut bahawa *qabd* bagi pihak kanak-kanak mestilah dilakukan

⁶⁵ Al-Māwardī, *Al-Hawī al-Kabīr*, 6:506.

⁶⁶ Lihat Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:161.

⁶⁷ Lihat Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 2:321, dan Al-Tusūlī, *Al-Bahjah*, 2:383, dan Al-Buhūṭī, *Kashshāf al-Qinā'*, 5:1496.

oleh walinya, atau wakil yang dilantik oleh wali, atau hakim, atau penjaga yang dilantik oleh hakim.⁶⁸

Fuqaha juga menyebut bahawa jika seorang bapa iaitu seorang wali memberi hibah kepada anaknya yang masih kecil, *qabd* bagi hibah tersebut ialah *qabd* yang dilakukan oleh si ayah. Justeru, fuqaha mensyaratkan bahawa si ayah perlu mengambil saksi bagi menjadi saksi kepada hibah yang dilakukan, dan penyaksian tersebut menjadi ganti kepada *qabd*. Perkara ini telah disepakati oleh fuqaha.⁶⁹ Ini berdasarkan kata-kata Uthmān bin ‘Affān RA:

مَنْ نَحَلَ وَلَدًا لَهُ صَغِيرًا لَمْ يَبْلُغْ أَنْ يَحْوَرَ نَحْلَهُ فَأَعْلَرَ بِهَا وَأَشْهَدَ عَلَيْهَا، فَهِيَ جَائِزَةٌ وَإِنْ
وَلِيَّهَا أَبُوهُ.

Terjemahan: Seseorang yang menghibahkan kepada anaknya yang masih kecil dan belum lagi baligh untuk melakukan sendiri *qabd* ke atas hibah yang diberikan kepadanya, kemudian dia (pemberi atau si bapa) mewar-warkan dan mengambil saksi bagi menyaksikan hibah tersebut, hibah yang diberikan sah walaupun si bapa sendiri yang menguruskan hibah itu (bagi pihak anaknya).⁷⁰

Kedua: *Qabd* hendaklah dilakukan dengan keizinan pemberi.

Fuqaha telah membahagikan keizinan kepada dua bentuk iaitu: keizinan secara *ṣarīḥ* (jelas), dan keizinan berdasarkan *dilālah* (petanda). Keizinan secara jelas ialah seperti pemberi berkata: “Ambillah”, atau “Saya izinkan kamu mengambilnya”, atau

⁶⁸ Lihat Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 8:111, dan Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:252-253, dan Shams al-Dīn Aḥmad bin Qawdar, Qāḍī Zādah, *Takmilah Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr; Natā’ij al-Afkār fī Kashf al-Rumūz wa al-Asrār* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M), 9:34-35.

⁶⁹ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:254, dan Ibn al-Mundhir, *Al-Ijmā’*, 155, dan Abū ‘Umar Yūsuf bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Barr, *Al-Ijmā’* (Riyadh: Dār al-Qāsim, t.t.), 227.

⁷⁰ Diriwatikan oleh Mālik, Kitāb al-Waṣīyyah, Bāb Mā Yajūz min al-Niḥl li al-Ṣiḡḥār, no. 1594. Lihat Mālik, *Al-Muwatta’*, 4:25.

seumpamanya yang menunjukkan keizinan secara jelas. Keizinan berdasarkan petanda pula ialah seperti penerima hibah mengambil hibah yang diberikan di depan pemberi dan pemberi hanya diam tanpa melarangnya melakukan demikian.

Fuqaha berbeza pandangan dalam mensyaratkan keizinan pemberi hibah bagi membolehkan *qabḍ* yang sah dilakukan, kepada dua kumpulan. Kumpulan pertama iaitu mazhab Ḥanafī,⁷¹ Shāfi'ī,⁷² dan Ḥanbalī⁷³ mensyaratkan bahawa *qabḍ* yang sah hendaklah dilakukan dengan izin pemberi. Justeru itu, jika *qabḍ* dilakukan tanpa keizinan, harta yang *diqabḍ* tidak dianggap sebagai milik penerima, bahkan dia akan dipertanggungjawabkan ke atasnya jika berlaku kerosakan, kehilangan atau sebagainya.

Seterusnya, fuqaha di dalam kumpulan ini sendiri berbeza pendapat mengenai *qabḍ* yang dilakukan di dalam majlis akad. Fuqaha Ḥanafīyyah menyebut bahawa jika penerima hibah melakukan *qabḍ* ke atas harta yang diberikan kepadanya semasa majlis akad, *qabḍ* yang dilakukan adalah sah walaupun tanpa keizinan yang jelas daripada pemberi. Pendapat ini adalah berdasarkan hujah *istiḥsān* kerana di dalam situasi ini, keizinan untuk melakukan *qabḍ* didapati berdasarkan petanda, iaitu perbuatan pemberi melafazkan *ījāb* secara tidak langsung menunjukkan keizinnannya kepada penerima untuk melakukan *qabḍ*. *Ījāb* ialah dalil yang menunjukkan pemberi telah memberi hak milik ke atas harta yang dihibahkan kepada penerima, justeru ia menandakan keizinnannya untuk melakukan *qabḍ*.⁷⁴

Sebaliknya, fuqaha Shāfi'ī dan Ḥanbalī pula berpendapat bahawa keizinan daripada pemberi ialah syarat yang perlu dipenuhi dalam semua keadaan, sama ada semasa majlis akad ataupun selepasnya. Ini kerana perbuatan menyerahkan harta yang dihibahkan tidak menjadi kewajipan ke atas pemberi, situasinya sama seperti akad jual-

⁷¹ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:106-108, dan Al-Mūsīlī, *Al-Ikhtiyar li Ta'līl al-Mukhtār*, 2:535.

⁷² Al-Rāfi'ī, *Al-'Azīz*, 6:319, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:438.

⁷³ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:242, dan Al-Buhūti, *Sharḥ Muntahā al-Irādāt*, 4:396.

⁷⁴ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:107.

beli. Sebagaimana pembeli tiada hak untuk mengambil barang yang dibeli sebelum membayar harga walaupun *ījāb* dan *qabūl* telah dibuat, begitu juga hibah kerana *ījāb* dan *qabūl* sahaja tidak menjadi dalil yang menunjukkan keizinan.⁷⁵

Kumpulan kedua iaitu mazhab Mālikī pula berpendapat bahawa *qabḍ* sah dilakukan walaupun tanpa keizinan daripada pemberi, bahkan pemberi boleh dipaksa oleh hakim untuk membenarkan *qabḍ* dilakukan jika penerima menuntutnya. Perkara ini adalah selari dengan pegangan mazhab bahawa hibah menjadi *lāzim* dan mengikat dengan hanya *ījāb* dan *qabūl* tanpa memerlukan *qabḍ*,⁷⁶ sebagaimana yang telah lepas.

3.5 Hukum-hakam Berkaitan Hibah

3.5.1 Kesan bagi Akad Hibah

Apabila sesuatu hibah dibuat dengan rukun dan syarat yang sempurna seperti yang telah lepas, harta yang dihibahkan secara automatik akan berpindah milik daripada pemberi kepada penerima. Bagi menjadikan hak milik ke atas harta yang dihibahkan sebagai hak milik kekal, jumhur telah mensyaratkan bahawa penerima perlu melakukan *qabḍ* ke atas harta yang diberikan kerana ia adalah syarat bagi hibah yang sah dan sempurna. Tanpa *qabḍ*, harta yang diberikan tidak menjadi hak milik penerima sebagaimana yang telah dibincangkan.

Fuqaha Mālikī pula sebaliknya menyatakan bahawa hak milik ke atas harta hibah akan berpindah daripada pemberi kepada penerima sebaik sahaja *ījāb* dan *qabūl* dilafazkan oleh kedua-dua pihak, dan hasilnya harta tersebut telah menjadi milik penerima walaupun *qabḍ* belum dilakukan. Berikutan itu, pemberi hendaklah membenarkan dan memudahkan penerima melakukan *qabḍ* ke atas harta yang diberikannya, dan selaras dengan itu penerima perlu bersegera melakukan *qabḍ* tanpa

⁷⁵ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:242, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:438.

⁷⁶ Ibn al-Jallāb, *Al-Tafrī*, 2:312-313, dan Al-Qādī ‘Abd Al-Wahhāb, *Al-Ma‘ūnah*, 3:1607.

berlengah. Perkara yang sama juga dipegang di dalam mazhab Ḥanbalī di dalam masalah berkaitan harta hibah yang tidak perlu disukat, ditimbang, diukur, atau dihitung, di mana ia berpindah milik kepada penerima dengan hanya *ījab* dan *qabūl* walaupun sebelum *qabūl* dilakukan.

3.5.2 Kecharuan Menarik Balik Hibah

Setelah harta yang dihibahkan berpindah tangan daripada pemberi kepada penerima sama ada dengan *qabūl* menurut pendapat jumhur atau dengan hanya *ījab* dan *qabūl* menurut pendapat mazhab Mālikī dan Ḥanbalī pada harta yang tidak perlu disukat atau ditimbang, adakah pemberi berhak menarik balik atau mengambil kembali hibah yang telah dilakukan? Terdapat beberapa pendapat oleh fuqaha berkenaan masalah ini.

Pendapat pertama: Hibah yang telah diberikan tidak boleh ditarik balik kecuali pemberian oleh seorang bapa kepada anaknya. Ini adalah pendapat bagi mazhab Mālikī,⁷⁷ Shāfi‘ī,⁷⁸ dan Ḥanbalī.⁷⁹ Hujah bagi pendapat ini diambil dari hadith Rasulullah SAW:

لَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يُعْطِيَ عَطِيَّةً، أَوْ يَهَبَ هِبَةً، فَيَرْجِعَ فِيهَا إِلَّا الْوَالِدُ فِيمَا يُعْطِي وَوَلَدَهُ

Terjemahan: Tidak halal bagi seorang lelaki memberi sesuatu pemberian atau menghibahkan sesuatu hibah, kemudian dia menarik balik dan mengambilnya semula, melainkan seorang bapa pada apa yang diberikannya kepada anaknya.⁸⁰

⁷⁷ Lihat Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:2033, dan Al-Qarāfi, *Al-Dhakhīrah*, 6:265-266.

⁷⁸ Sirāj al-Dīn ‘Umar bin ‘Alī bin Aḥmad, Ibn al-Mulaqqin, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Tabrīzī ‘alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Wā’il Muḥammad Bakr Zahrān (Al-Fayyūm: Dār al-Falāḥ, t.t.), 276-277, dan Shams al-Dīn Muḥammad bin Abī al-‘Abbās Aḥmad bin Ḥamzah al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M), 5:416.

⁷⁹ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:277, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1206.

⁸⁰ Diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, Kitāb al-Ijārah, Bāb al-Rujū‘ fī al-Hibah, no. hadīth 3539, dan Al-Tirmidhī, Kitāb al-Buyū‘, Bāb mā Jā’a fī al-Rujū‘ fī al-Hibah, no hadīth 1298, 1299. Hadīth ini diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās dan Ibn ‘Umar. Al-Tirmidhī menyatakan bahawa hadīth riwayat Ibn ‘Abbās adalah *ḥasan ṣaḥīḥ* dan al-Albānī menyebut bahawa kedua-dua riwayat Abū Dāwūd dan al-Tirmidhī

Pendapat kedua: Fuqaha Ḥanafī pula berpendapat bahawa pemberi harus menarik balik dan mengambil kembali hibah yang telah diberikan walaupun *qabḍ* telah dilakukan oleh penerima, selagi mana ia tidak terhalang oleh sebarang perkara yang menghalang dari penarik balikan tersebut. Tetapi perbuatan ini dianggap sebagai makruh dan termasuk dalam perkara yang dicela.⁸¹ Hujah bagi pendapat ini diambil dari sabda Rasulullah SAW:

الرَّجُلُ أَحَقُّ بِهَيْبَتِهِ مَا لَمْ يُنْتَبَ مِنْهَا

Terjemahan: Seseorang lelaki itu lebih berhak ke atas hibah yang diberikannya selagi mana ia tidak dibalas.⁸²

Difahami dari hadith ini bahawa, selagi mana sesuatu hibah yang diberikan tidak dibalas, maka pemberi berhak menarik balik pemberian yang telah dilakukan. Seterusnya, penarik balikan yang dimaksudkan di dalam hadith ialah yang berlaku selepas *qabḍ* dibuat kerana hibah yang hakiki masih belum wujud sebelum ia *diqabḍ*. Tambahan pula, sebelum *qabḍ* berlaku, harta yang dihibahkan masih dianggap sebagai hak pemberi, maka pemberi masih lagi berhak membatalkan hibahnya sebelum harta

adalah *ṣahīḥ*. Lihat Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, komentar oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif, t.t.), 635, dan Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 307-308.

⁸¹ Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5:97 dan seterusnya, dan Muzaffar al-Dīn Aḥmad bin 'Alī bin Tha'lab, Ibn al-Sā'ātī, *Majma' al-Baḥrayn wa Multaqā al-Nayyirayn fī al-Fiqh al-Ḥanafī*, ed. Ilyās Qablān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426H/2005M), 463, dan Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Ḥaṣkafī, *Al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār wa Jāmi' al-Biḥār*, ed. 'Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423H/2002M), 563.

⁸² Diriwayatkan oleh Ibn Mājah, *Kitāb al-Hibāt*, Bāb Man Wahaba Hibah Rajā' Thawābihā, no. hadith 2387. Hadith ini dihukumkan sebagai *ḍa'īf* oleh al-Būṣīrī, al-Sindī, al-Albānī dan lain-lain kerana di dalam sanadnya terdapat Ibrāhīm bin Ismā'īl bin Mujammi' iaitu seorang yang lemah (*ḍa'īf*). Lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, komentar oleh Al-Albānī, 407, dan Abū al-Ḥusayn al-Ḥanafī, Al-Sindī, *Sunan Ibn Mājah bi Sharḥ al-Sindī*, dicetak bersama *ḥāshiyah* al-Būṣīrī, "Ta'liqāt Miṣbāḥ al-Zujājah fī Zawā'id Sunan Ibn Mājah", ed. Khalīl Ma'mūn Shīḥā (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1416H/1996M), 3:130.

yang dihibahkan diserahkan kepada penerima. Justeru, hadith menunjukkan bahawa hibah boleh ditarik balik walaupun selepas berlaku *qabd*.⁸³

Penarik balikan ini juga harus menurut hadith kerana maksud dan matlamat dari sesuatu hibah ialah untuk mendapatkan balasan, dan perkara ini disokong secara tidak langsung oleh sabda Rasulullah SAW:

هَادُوا تَحَابُوا

Terjemahan: Hendaklah kamu saling memberi hadiah kepada satu sama lain, nescaya kamu akan saling berkasih sayang.⁸⁴

Wazan *al-tafā'ul* (التفاعل) di dalam hadith membawa makna bahawa perbuatan memberi hibah itu hadir dari dua pihak. Oleh itu, secara tidak langsung ia bermaksud pemberi boleh menarik balik hibahnya apabila ia hanya hadir dari sebelah pihak.⁸⁵

Mengenai hadith yang menyebut bahawa tidak harus seseorang memberi sesuatu hibah kemudian mengambilnya semula melainkan hibah seorang bapa kepada anaknya, al-Zayla'ī menjelaskan bahawa yang dikehendaki dari hadith tersebut ialah, penarik balikan hibah tidak boleh berlaku dari hanya sebelah pihak, kecuali dalam kes pemberian seorang bapa kepada anaknya. Ini kerana seorang bapa berhak menarik balik hibahnya kepada anaknya tanpa perlu kepada redha atau pun keputusan dari hakim jika si bapa berhajat kepada harta tersebut. Perkara ini dijelaskan di dalam hadith lain:⁸⁶

⁸³ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:119, dan Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5:98.

⁸⁴ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Bāb Qabūl al-Hadiyyah, no. hadith 594, dan Ibn Hajar, Kitāb al-Buyū', Bāb al-Hibah wa al-'Umrā wa al-Ruqbā, no. hadith 929. Ibn Hajar menyebut bahawa hadith ini diriwayatkan oleh al-Bazzār dengan sanad yang *ḍa'if*, namun al-Albānī menyifatkannya sebagai ḥasan. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Adab al-Mufrad*, ed. Samīr bin Amīn al-Zuhrī (Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif, 1419H/1998M), 1:306, dan Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* (Riyadh: Dār al-Salām, 1424H/2004M), 291, dan Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Irwā' al-Ghalīl fī Takhrīj Ahādīth Manār al-Sabīl* (Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, 1399H/1979M), 6:44.

⁸⁵ Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5:98.

⁸⁶ *Ibid.*

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي مَالًا وَوَلَدًا، وَإِنَّ أَبِي يُرِيدُ أَنْ يَجْتَنَحَ مَالِي، فَقَالَ: أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ.

Terjemahan: Dari Jābir bin ‘Abd Allāh: Sesungguhnya seorang lelaki telah berkata: Wahai Rasulullah! Sesungguhnya aku mempunyai harta dan anak, dan bapaku ingin menakluki hartaku. Rasulullah SAW menjawab: Kamu dan harta kamu semuanya adalah milik bapa kamu.⁸⁷

Selain itu, al-Kāsānī menyatakan bahawa keharusan menarik balik hibah ini telah diriwayatkan dari ‘Umar, Uthmān, ‘Alī, Ibn ‘Umar, Abū al-Dardā’ dan sahabat-sahabat RA yang lain. Oleh yang demikian, ia adalah ijmak kerana tiada riwayat mengenai pendapat yang bercanggah dengan mereka.⁸⁸

Walaupun perbuatan menarik balik hibah selepas *qabd* dilakukan adalah harus menurut mazhab Ḥanafī, namun fuqahnya menyebut bahawa penarik balikan tersebut hendaklah berlaku dengan kerelaan kedua-dua pihak yang berakad iaitu pemberi dan penerima, atau dengan keputusan hakim seperti yang telah dijelaskan oleh al-Zayla‘ī di atas. Mereka menjelaskan bahawa tidak sah menarik balik sesuatu hibah tanpa salah satu syarat ini. Justifikasinya, perbuatan menarik balik hibah ialah satu bentuk pembubaran akad yang telah sempurna pemeteraannya, justeru ia tidak sah tanpa kerelaan pihak yang berakad atau keputusan yang dibuat oleh hakim.⁸⁹

⁸⁷ Diriwayatkan oleh Ibn Mājah, Kitāb al-Tijārāt, Bāb mā li al-Rajul min Māl Waladīh, no. hadith 2291. Al-Sindī menyebut bahawa hadith ini mempunyai sanad yang *ṣahīḥ* dan diriwayatkan dari perawi-perawi yang *thiqāt* berdasarkan syarat oleh Imam al-Bukhāri. Al-Albānī juga menyatakan bahawa hadith ini *ṣahīḥ*. Lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, komentar oleh Al-Albānī, 392, dan Al-Sindī, *Sunan Ibn Mājah bi Sharḥ al-Sindī*, 3:80-81.

⁸⁸ Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 8:120.

⁸⁹ Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 6:249, dan Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 8:122.

3.5.2.1 Perkara-perkara yang Menghalang dari Penarik Balik Hibah

Fuqaha berbeza pandangan tentang perkara-perkara yang menghalang seseorang dari menarik balik hibah yang telah diberikan sebagaimana perincian di bawah.

3.5.2.1.1 Mazhab Ḥanafī⁹⁰

Walaupun di dalam mazhab Ḥanafī penarik balik hibah adalah harus, namun fuqahnya tetap menghalang seseorang dari menarik balik hibah yang telah diberikannya di dalam keadaan-keadaan berikut:

Pertama: Benda atau harta yang dihibahkan telah musnah atau telah habis digunakan.

Apabila sesuatu benda yang dihibahkan telah tiada atau telah digunakan sehingga habis oleh penerima hibah, maka ia tidak lagi boleh ditarik balik oleh pemberi. Ini kerana, sesuatu yang telah musnah tidak lagi mampu ditarik balik dan diambil semula secara fizikal. Begitu juga, ia tidak boleh atau tidak perlu digantikan dengan nilai kerana *qabḍ* yang dilakukan oleh penerima ke atas harta yang dihibahkan kepadanya merupakan *qabḍ* tanpa jaminan (*qabḍ amanah*)⁹¹. Selain itu, nilai kepada harta yang dihibahkan bukanlah benda yang diberikan oleh pemberi kepada penerima kerana akad hibah tidak dibuat ke atas nilai harta tetapi ke atas harta yang dihibahkan itu sendiri.⁹² Ini adalah penjelasan berkenaan masalah jika harta yang dihibahkan telah musnah keseluruhannya atau semuanya telah habis digunakan.

⁹⁰ Lihat Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:115-135, dan Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Haqā'iq*, 5:97-102, dan Al-Ḥaṣkafī, *Al-Durr al-Mukhtār*, 563-565, dan Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindīyah*, 4:430-437.

⁹¹ *Qabḍ amanah* bermaksud individu yang melakukan *qabḍ* ke atas sesuatu barang atau harta tidak akan dipertanggungjawabkan ke atas kerosakan, kehilangan, kecacatan, atau seumpamanya yang berlaku ke atas harta yang telah *diqabḍ*. Oleh itu, pelaku *qabḍ* tidak diwajibkan mengganti atau membayar ganti rugi di atas kerosakan, kehilangan, atau seumpamanya yang berlaku kepada harta tersebut semasa di dalam simpanannya. Lawan kepada *qabḍ amanah* ialah *qabḍ ḍamān*.

⁹² Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:122.

Manakala jika sebahagian sahaja yang musnah atau telah dihabiskan, maka fuqaha Ḥanafī menjelaskan bahawa itu tidak menghalang hibah daripada ditarik balik. Dalam situasi ini menurut mazhab, penarik balikan hibah boleh dilakukan ke atas baki harta yang masih kekal kerana prinsip yang dipakai ialah; sebagaimana pemberi boleh menarik balik keseluruhan harta yang dihibahkan, dia juga boleh menarik balik sebahagiannya sahaja semasa semuanya masih wujud. Begitu juga, dia boleh mengambilnya semula walaupun hanya sebahagian sahaja yang masih tinggal.⁹³ Seterusnya di dalam masalah ini, pemberi tidak dipertanggungjawabkan untuk menggantikan bahagian yang telah musnah atau habis kerana *qabḍ* yang dilakukannya ke atas benda yang dihibahkan merupakan *qabḍ amanah* dan bukannya *qabḍ ḍamān*.⁹⁴

Kedua: Harta yang dihibahkan tidak lagi menjadi hak milik penerima hibah.

Ini boleh berlaku dengan sebarang sebab termasuk harta yang dihibahkan telah dijual kepada orang lain, diberikan kepada penerima yang lain, telah diwarisi oleh ahli waris setelah penerima meninggal dunia, atau sebagainya. Dalam semua situasi ini, harta yang dihibahkan tidak lagi boleh ditarik balik oleh pemberi dan justifikasinya; hak milik ke atas harta yang dihibahkan telah berubah. Ia telah berpindah milik daripada penerima hibah yang asal kepada pembeli, penerima yang baru, atau ahli waris kepada penerima yang telah meninggal dunia.⁹⁵

Ketiga: Kematian pemberi hibah

Justifikasinya; ahli waris pemberi bukannya individu yang telah bertanggungjawab menjadikan hak milik ke atas harta hibah sebagai kepunyaan

⁹³ *Ibid.*, 8:124.

⁹⁴ Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5:101.

⁹⁵ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:122.

penerima. Oleh itu, dia tidak berhak untuk menarik balik suatu hak milik yang bukan diberikan olehnya.⁹⁶

Keempat: Berlaku pertambahan yang berhubung secara fizikal ke atas harta yang dihibahkan.

Pertambahan yang dimaksudkan ialah pertambahan yang berlaku ke atas fizikal dan asal usul harta yang dihibahkan itu sendiri yang mana ia menyebabkan pertambahan nilai harta tersebut.⁹⁷ Misalnya, harta yang dihibahkan ialah sebuah rumah dan penerima telah mengubah suainya dengan menambah binaan baru padanya, atau yang dihibahkan ialah sebidang tanah dan penerima telah menanam pepohon padanya. Begitu juga jika yang dihibahkan ialah kain dan ia telah diwarnakan yang menyebabkan nilainya bertambah atau telah dijahit menjadi sehelai pakaian. Selain itu, pertambahan yang berlaku ke atas harta yang dihibahkan juga melibatkan perubahan sifat, misalnya jika yang dihibahkan ialah seekor kambing dan ia telah menjadi gemuk, atau seumpamanya.

Sesuatu harta yang dihibahkan boleh bertambah dan berkembang sama ada disebabkan oleh tindakan penerima sendiri atau individu lain, dan pertambahan ini mungkin dilahirkan oleh harta itu sendiri atau tidak lahir secara langsung darinya tetapi diperoleh secara tidak langsung, misalnya melalui penggunaan manfaatnya atau sebagainya. Apabila sesuatu pertambahan yang berlaku ke atas harta yang telah dihibahkan bergabung secara fizikal dengan harta hibah, fuqaha Ḥanafī menyatakan bahawa keadaan ini menghalang harta yang dihibahkan tersebut daripada ditarik balik.

Harta hibah yang begini keadaannya tidak boleh ditarik balik kerana mustahil untuk menarik balik harta yang telah dihibahkan tanpa melibatkan pertambahan yang berlaku ke atasnya sekali. Akad hibah yang telah dibuat hanya melibatkan harta yang

⁹⁶ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:123.

⁹⁷ Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, 4:431.

dihibahkan sahaja dan tidak melibatkan pertambahan yang berlaku ke atasnya. Oleh itu, pembubaran akad jika dilaksanakan akan hanya melibatkan harta yang telah dihibahkan dan bukan ke atas pertambahan yang berlaku padanya. Namun, tidak mungkin harta yang dihibahkan sahaja ditarik balik kerana pertambahan yang wujud berkait secara fizikal dengannya dan tidak dapat dipisahkan. Oleh yang demikian, penarik balikan hibah di dalam situasi secara asasnya terhalang dan mustahil.⁹⁸

Namun, jika pertambahan yang berlaku ke atas harta yang dihibahkan adalah terpisah dari harta tersebut, maka ia tidak menghalang pemberi daripada menarik balik hibah yang diberikan. Seperti masalah yang lepas, di dalam masalah ini juga tiada beza antara pertambahan yang dilahirkan oleh harta hibah itu sendiri contohnya, susu dan anak yang lahir dari seekor kambing yang dihibahkan, atau bukan dilahirkan olehnya seperti keuntungan atau pendapatan yang diperolehi hasil manfaat dari harta yang dihibahkan. Pertambahan yang begini keadaannya menurut fuqaha Ḥanafī tidak menghalang penarik balikan hibah kerana hibah boleh ditarik balik tanpa melibatkannya. Sebagaimana akad hibah yang telah dibuat tidak melibatkan pertambahan ini, maka pembubaran akad juga tidak melibatkannya dan hanya berlaku ke atas harta hibah yang asal. Oleh kerana ia terpisah dari harta yang dihibahkan, maka penarik balikan harta hibah sahaja adalah mungkin tanpa melibatkan pertambahan tersebut.⁹⁹

Kelima: Wujud balasan ke atas harta yang dihibahkan

Apabila hibah yang diberikan dibalas oleh penerima dan pemberi menerimanya serta melakukan *qabḍ* ke atas balasan tersebut, maka hibah yang telah dibuat tidak lagi boleh ditarik balik. Menurut fuqaha Ḥanafī, penerimaan balasan menunjukkan bahawa maksud dan matlamat pemberi dari hibah yang diberikannya ialah untuk mendapatkan

⁹⁸ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:123, dan Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5:98.

⁹⁹ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:123.

balasan. Oleh itu, apabila sesuatu balasan telah diterima oleh pemberi, matlamat dan maksud pemberiannya dengan itu, telah tercapai. Justeru, ia menghalang hibah yang telah diberikan dari ditarik balik oleh penerima, tidak kira sama ada balasan yang diterima banyak atau pun sedikit.

Selain itu, hibah juga tidak boleh ditarik balik jika ia mengandungi balasan berbentuk maknawi dan ini terhasil dalam beberapa keadaan, iaitu:

- i. Hibah yang diberikan kepada individu yang mempunyai pertalian darah dan mahram dengan pemberi hibah seperti hibah seorang anak kepada ayahnya dan hibah antara adik beradik kandung. Ini kerana matlamat hibah dalam situasi ini ialah menghubungkan serta menguatkan ikatan silaturahim dan matlamat ini telah tercapai dengan hibah yang diberikan, maka ia tidak boleh ditarik balik kerana perbuatan ini membawa makna memutuskan silaturahim, justeru ia tidak dibolehkan. Selain itu, ikatan silaturahim yang kukuh akan menjadi sebab kepada saling tolong-menolong antara sesama saudara dan ini merupakan balasan duniawi kepada hibah yang diberikan, di samping pahala yang merupakan balasan yang akan didapati di akhirat. Hakikatnya, kedua-dua bentuk balasan ini adalah lebih bernilai dari balasan dalam bentuk harta.¹⁰⁰

Bagi menyokong hujah ini, fuqaha Ḥanafī telah membawa kata-kata

‘Umar al-Khaṭṭāb RA iaitu:

مَنْ وَهَبَ هِبَةً لِصَلَةِ رَحِمٍ، أَوْ عَلَى وَجْهِ صَدَقَةٍ، فَإِنَّهُ لَا يَرْجِعُ فِيهَا

Terjemahan: Sesiapa yang memberikan sesuatu hibah dengan tujuan silaturahim, atau dengan tujuan bersedekah, maka sesungguhnya dia tidak boleh menarik baliknya semula.¹⁰¹

¹⁰⁰ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:131.

¹⁰¹ Diriwayatkan oleh Mālik, *Kitāb al-Aqḍiyah*, Bāb al-Qaḍā' fī al-Hibah, no. 1570, dan Al-Bayhaqī, *Kitāb al-Hibāt*, Bāb al-Mukāfa'ah fī al-Hibah, no. 12028, dan Al-Ṭahāwī, *Kitāb al-Hibah wa al-Ṣadaqah*, Bāb al-Rujū' fī al-Hibah, no. 5820. Lihat Mālik, *Al-Muwatta'*, 3:588-589, dan Al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-Kubrā*, 6:301, dan Abū Ja'far Aḥmad bin Muḥammad bin Salāmah bin 'Abd al-Malik al-Ṭahāwī, *Sharḥ*

Sebaliknya, jika hibah diberikan kepada individu yang mempunyai pertalian darah dengan pemberi namun bukan mahramnya seperti sepupu atau seumpamanya, atau merupakan mahram namun tidak mempunyai pertalian darah seperti saudara susuan, hibah yang diberikan boleh ditarik balik.¹⁰² Justifikasinya menurut fuqaha Ḥanafī, hubungan silaturahmi antara individu yang bukan mahram walaupun wujud, namun ia adalah lemah dan oleh itu, ia tidak membawa makna balasan, begitu juga dalam kes saudara susuan.¹⁰³

- ii. Hibah antara suami isteri. Hibah ini juga tidak boleh ditarik balik kerana pertalian antara suami dan isteri menurut mazhab Ḥanafī adalah sama seperti pertalian darah dan mahram. Dalilnya, kedua-dua suami dan isteri saling mewarisi antara satu sama lain sebagaimana saudara dan kerabat yang mempunyai pertalian darah.¹⁰⁴
- iii. Hibah yang diberikan bagi memperoleh pahala dan ganjaran dari Allah. Jika sesuatu hibah diberikan kepada seorang fakir dan miskin, maka ia tidak boleh ditarik balik kerana ia adalah sedekah, dan matlamat sedekah ialah untuk mendapatkan ganjaran pahala dari Allah. Justeru, tiada penarik balikan bagi hibah yang diberikan kepada fakir dan miskin kerana ia telah dibalas dengan pahala yang dijanjikan oleh Allah di akhirat.

Berkaitan dengan masalah yang sama, jika seseorang bersedekah kepada seorang kaya, al-Kāsānī menyebut bahawa berdasarkan *qiyās*, pemberi berhak menarik balik sedekah yang telah diberikan kerana sedekah kepada orang kaya

Ma'ānī al-Āthār, ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār dan Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1414H/1994M), 4:81.

¹⁰² Lihat Qāḍī Zādah, *Takmilah Sharḥ Fath al-Qadīr*, cetakan Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 7:130.

¹⁰³ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:132.

¹⁰⁴ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:133, dan Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5:101.

lazimnya adalah untuk mendapatkan balasan. Justeru, pada hakikatnya, ia adalah hibah dan boleh ditarik balik. Namun, di dalam masalah ini fuqaha Hanafi mendahulukan hujah *istihsān* dan menyatakan bahawa sedekah tersebut tidak boleh ditarik balik kerana walaupun ia diberikan kepada orang kaya, matlamatnya tetap sama, iaitu untuk mendapatkan ganjaran pahala, maka ia telah dibalas secara maknawi.¹⁰⁵

Keenam: Harta atau benda yang dihibahkan telah berubah kepada sesuatu yang lain seperti masalah: yang dihibahkan ialah bijirin gandum dan ia telah diproses oleh penerima menjadi tepung, atau yang dihibahkan ialah tepung dan ia telah dijadikan roti, dan seumpamanya. Apabila sesuatu yang dihibahkan telah berubah menjadi sesuatu benda lain, maka menurut mazhab ini, ia tidak lagi boleh ditarik balik oleh penerima.¹⁰⁶

3.5.2.1.2 Mazhab Mālikī

Fuqaha Mālikī menyebut bahawa hibah yang telah diberikan tidak boleh ditarik balik melainkan hibah yang diberikan oleh seorang bapa kepada anaknya. Hibah yang diberikan oleh seorang ibu kepada anaknya juga boleh ditarik balik kerana menurut mazhab Mālikī, ibu *dīqiyāskan* ke atas bapa dalam masalah ini.¹⁰⁷ Namun, hibah yang diberikan oleh seorang bapa atau ibu kepada anaknya tidak boleh ditarik balik menurut mazhab jika:

Pertama: Harta yang dihibahkan telah terlepas atau hilang dari tangan anak yang menerimanya sama ada disebabkan ia telah dijual, dirampas, dihibahkan, atau seumpamanya, kerana penarik balikan hibah tidak boleh berlaku tanpa kewujudan tempat atau fizikal harta yang dihibahkan.

¹⁰⁵ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:133.

¹⁰⁶ Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, 4:432.

¹⁰⁷ Khalīl, *Al-Tawḍīḥ*, 6:451-452, dan Ibn al-Jallāb, *Al-Tafrī'*, 2:313.

Kedua: Harta yang dihibahkan telah berubah sama ada dengan berlaku pertambahan atau pengurangan ke atasnya. Misalnya yang dihibahkan ialah seekor kambing yang kurus dan ia telah menjadi menjadi gemuk, atau jika ianya ialah seekor kambing yang gemuk dan ia telah menjadi kurus, begitu juga, jika yang diberikan ialah dinar emas dan penerima telah menukarkannya kepada barang kemas atau seumpamanya. Jika keadaan ini berlaku, hibah yang diberikan oleh seorang bapa atau ibu kepada anaknya tidak lagi boleh ditarik balik.

Namun, jika yang berubah ialah nilai atau harga barang yang dihibahkan disebabkan perubahan nilai pasaran atau seumpamanya, ia tidak menghalang penarik balikan hibah. Ini kerana pertambahan atau penurunan yang berlaku ke atas nilai barang yang dihibahkan tiada berkait dengan perubahan ke atas fizikal harta tersebut, seperti mana harga sesuatu barang boleh berubah dengan perubahan masa dan tempat.¹⁰⁸

Ketiga: Anak yang diberikan kepadanya hibah telah berkahwin atau berhutang dengan sebab hibah tersebut. Penjelasannya, hibah yang diberikan menyebabkan si anak menjadi seorang yang berharta yang membolehkannya untuk berkahwin atau berhutang, dan sifat semulajadi manusia ialah suka atau yakin dan percaya untuk bermuamalat dengan seseorang yang berharta. Justeru, fuqaha Mālikī menjelaskan, jika perkahwinan yang dilakukan atau hutang yang dibuat tiada kena mengena dengan hibah tersebut, maka ia boleh ditarik oleh ayah atau ibu yang memberikannya.¹⁰⁹

Keempat: Jika anak yang menerima hibah ditimpa sakit yang dikhuatiri menyebabkan kematian, seorang bapa atau ibu tidak lagi boleh menarik balik hibah yang diberikan kerana harta itu telah menjadi hak ahli waris bagi anaknya. Begitu juga jika bapa atau ibu ditimpa sakit yang dikhuatiri menyebabkan kematian, hibah tidak

¹⁰⁸ Khalīl, *Al-Tawdīh*, 6:454-455, dan Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Kharashī, *Sharḥ al-Kharashī ‘alā Mukhtaṣar Khalīl* (Būlāq, Mesir: Al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1317H), 7:114-115, dan Muḥammad ‘Ulaysh, *Sharḥ Minah al-Jalīl ‘alā Mukhtaṣar al-‘Allāmah Khalīl* (Ṭarablus: Maktabat, al-Najāh, t.t.), 4:106.

¹⁰⁹ Al-Kharashī, *Sharḥ al-Kharashī*, 7:115, dan ‘Ulaysh, *Sharḥ Minah al-Jalīl*, 4:106-107.

lagi boleh ditarik balik, kerana apabila ditarik balik, ia akan menjadi hak ahli waris kepada bapa atau ibu yang memberi hibah. Namun, jika anak atau bapa yang sakit (atau ibu) telah sembuh, maka hak untuk menarik balik hibah yang diberikan akan kembali kepada mereka.¹¹⁰

Kelima: Jika hibah yang diberikan termasuk dalam makna sedekah atau untuk mendapat pahala dari Allah seperti hibah dari ibu bapa untuk anak mereka yang fakir atau miskin bagi meringankan beban hidupnya, hibah ibu kepada anaknya yang telah kematian bapa (anak yatim), atau seumpamanya, maka hibah yang diberikan tidak boleh ditarik balik oleh bapa atau ibu yang memberikannya. Ini kerana hibah yang diberikan membawa makna sedekah, dan sedekah ialah pemberian yang dibuat untuk memperoleh keredaan Allah, justeru ia tidak boleh ditarik balik.¹¹¹

3.5.2.1.3 Mazhab Shāfi‘ī

Fuqaha Shāfi‘ī menyebut bahawa seorang bapa berhak menarik balik hibah yang diberikan kepada anaknya, dan seperti bapa hak ini juga dimiliki oleh ibu serta datuk dan nenek dari kedua-dua belah ibu dan bapa.¹¹²

Namun, hak ini akan gugur sekiranya harta yang dihibahkan tidak lagi berada di bawah hak milik dan kuasa si anak yang menerimanya. Perkara ini boleh berlaku apabila harta tersebut dijual, dihibahkan kepada orang lain dan telah berlaku *qabd* ke atasnya, diwakafkan, atau seumpamanya. Manakala, jika harta tersebut dihibahkan kepada orang lain dan belum *diqabd* oleh penerimanya, ia dicagar, disewakan, atau seumpamanya, perkara-perkara ini tidak menggugurkan hak bapa dan lain-lain untuk

¹¹⁰ Khalīl, *Al-Tawdīh*, 6:453-454, dan ‘Ulaysh, *Sharḥ Minaḥ al-Jalīl*, 4:107-108.

¹¹¹ Khalīl, *Al-Tawdīh*, 6:455-456, dan ‘Ulaysh, *Sharḥ Minaḥ al-Jalīl*, 4:105-106.

¹¹² Al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab*, 2:335, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:440, dan Al-Bujayrmī, *Al-Bujayrmī ‘alā al-Khaṭīb*, 3:645-646, dan Ibrāhīm al-Bayjūrī, *Hāshiyat al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī ‘alā Sharḥ al-‘Allāmah Ibn al-Qāsim al-Ghazzī ‘alā Matn Abī Shujā‘*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 2:93.

menarik balik hibah kerana hakikatnya harta yang dihibahkan tersebut masih lagi berada di bawah kuasa dan hak milik si anak yang menerimanya.¹¹³

Jika berlaku pertambahan yang berhubung secara fizikal ke atas harta yang dihibahkan, ia tidak menghalang hak bapa dan lain-lain untuk menarik balik hibah yang diberikan. Begitu juga jika pertambahan yang berlaku terpisah dari harta hibah, ia tidak menggugurkan hak bapa untuk mengambilnya semula, namun pertambahan yang terpisah tersebut akan menjadi milik si anak kerana ia berlaku ke atas harta tersebut semasa ia masih menjadi miliknya.¹¹⁴

3.5.2.1.4 Mazhab Ḥanbalī

Pendapat yang lebih sahih di dalam mazhab Ḥanbalī ialah hanya bapa sahaja yang berhak menarik balik hibah yang diberikan kepada anaknya, manakala ibu, datuk dan lain-lain tidak mempunyai hak yang demikian.¹¹⁵ Namun, fuqaha Ḥanbalī menyebut bahawa seorang bapa hanya boleh menarik balik hibah kepada anaknya jika:

- i. Harta yang dihibahkan masih kekal dimiliki oleh si anak yang menerimanya. Jika ia telah keluar dari hak miliknya dengan sesuatu sebab seperti jual-beli, wakaf, hibah, atau seumpamanya, bapa tidak lagi memiliki hak untuk menarik balik hibahnya kerana ia akan melibatkan pembatalan hak orang lain ke atas harta tersebut.¹¹⁶
- ii. Harta yang dihibahkan masih berada di bawah hak dan kuasa si anak, iaitu dia masih mempunyai hak untuk berbelanja dan bertasarraf dengan harta tersebut. Penjelasannya, jika harta yang dihibahkan kepada seorang anak telah

¹¹³ Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 2:519, dan Al-Bayjūrī, *Hāshiyat al-Bayjūrī*, 2:93-94.

¹¹⁴ Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:443, dan Al-Bayjūrī, *Hāshiyat al-Bayjūrī*, 2:94.

¹¹⁵ Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1207-1208.

¹¹⁶ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:264, dan Ibn Ḍawayyān, *Manār al-Sabīl*, 2:28, dan ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-‘Azīz al-‘Anqarī, *Hāshiyat al-‘Anqarī ‘alā al-Rawḍ al-Murbi*, ed. Abū al-Ashbāl Aḥmad bin Sālim al-Miṣrī (Al-Manṣūrah: Dār al-Ta’ṣīl, 2008M), 2:495.

dicagarkan olehnya, atau anak tersebut telah muflis yang menyebabkannya ditahan dari berbelanja, atau seumpamanya, maka seorang bapa tidak lagi boleh menarik balik hibah yang telah diberikan kepada anak tersebut, walaupun harta tersebut masih kekal sebagai milik anaknya. Ini kerana penarik balik hibah di dalam situasi ini akan melibatkan pembatalan hak orang lain iaitu penerima cagaran dan pemilik hutang yang berhak ke atas harta si anak yang muflis. Jika harta yang dicagar itu telah ditebus atau si anak tidak lagi muflis, maka hak menarik balik hibah akan kembali kepada si ayah yang memberinya.¹¹⁷

- iii. Tidak berlaku pertambahan yang berhubung secara fizikal dengan harta yang dihibahkan seperti: jika yang dihibahkan ialah seekor anak kambing yang kurus dan ia telah dewasa dan gemuk, atau seumpamanya. Jika berlaku pertambahan yang bersifat demikian ke atas hibah yang diberikan oleh seorang ayah kepada anaknya, menurut salah satu pendapat yang lebih kuat dari Imam Aḥmad, hibah tersebut tidak boleh ditarik balik, dan menurut riwayat yang lain, ia boleh ditarik balik.¹¹⁸
- iv. Apabila seorang bapa menghibahkan sesuatu harta kepada anaknya, ia akan menjadikan anak tersebut seorang yang berharta pada mata masyarakat. Sehubungan dengan itu, fuqaha Ḥanbalī menyebut bahawa seorang bapa tidak boleh menarik balik harta yang telah diberikan kepada anaknya jika harta tersebut menyebabkan hadirnya keinginan dan kepercayaan orang lain untuk bermuamalat dengan si anak. Misalnya, disebabkan harta tersebut si anak diberikan hutang atau dikahwinkan dengan seseorang, atau seumpamanya, maka hibah yang diberikan tidak boleh ditarik balik kerana ia telah melibatkan

¹¹⁷ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:264-265, dan Al-‘Anqarī, *Hāshiyat al-‘Anqarī*, 2:495.

¹¹⁸ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:266-267, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1208.

hak orang lain. Tambahan pula, jika ditarik balik ia akan menyebabkan mudarat kepada semua pihak yang terlibat. Ini adalah salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Imam Aḥmad. Menurut pendapatnya yang lain, ia boleh ditarik balik kerana hak pemiutang dan pasangan yang mengahwini si anak berkait dengan semua harta yang dimiliki oleh si anak secara umum, oleh itu, ia tidak berkait secara khusus dengan harta yang dihibahkan itu. Justeru itu, ia boleh ditarik balik.¹¹⁹

3.5.3 *'Umrā dan Ruqbā*

Menurut al-Māwardī, *'umrā* dan *ruqbā* merupakan pemberian yang diamalkan pada zaman jahiliyyah. Kedua-duanya telah disebut oleh syarak di dalam nas-nasnya dengan arahan dan juga larangan. Fuqaha telah berbeza pendapat mengenai kedua-dua masalah ini disebabkan nas-nas tersebut, juga mengenai apa yang dikehendaki dengan kedua-dua lafaz *'umrā dan ruqbā* ini.¹²⁰

'Umrā menurut ulama ialah apabila seseorang berkata kepada rakannya: “Aku jadikan rumahku ini untuk kamu sepanjang hidup aku, atau selama mana aku hidup (iaitu sebagai *'umrā*), atau: “Aku telah menjadikannya untuk kamu sepanjang umur kamu atau selama mana kamu hidup”. Pemberian ini dinamakan *'umrā* kerana ia dinisbahkan kepada *'umr* (iaitu umur).¹²¹

Ruqbā pula ialah apabila seseorang berkata kepada rakannya: “Aku jadikan rumahku ini untuk kamu sebagai *ruqbā*”, yang membawa makna: “Kita berdua akan saling menunggu kematian salah seorang daripada kita, jika kamu meninggal dunia sebelum aku, rumah itu akan kembali kepadaku, dan jika aku yang meninggal dunia

¹¹⁹ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:266.

¹²⁰ Al-Māwardī, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, 7:539.

¹²¹ Al-Māwardī, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, 7:539, dan Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:311, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1202, dan Ṣāliḥ bin Fawzān bin ‘Abd Allāh al-Fawzān, *Tashīl al-Ilmām bi Fiqh al-Aḥādīth min Bulūgh al-Marām* (t.tp.: tp., 1427H/2006M), 4:272.

dahulu rumah itu akan berterusan menjadi milik kamu”. Pemberian ini dinamakan *ruqbā* kerana ia diambil dari kalimah *al-murāqabah*, iaitu saling menunggu dan memerhati, yang membawa makna kedua-dua mereka saling menunggu dan memerhatikan siapakah di antara mereka yang akan meninggal dunia terlebih dahulu.¹²²

3.5.3.1 Hukum ‘*Umrā* dan *Ruqbā*

Fuqaha di dalam penulisan-penulisan mereka mempunyai pendekatan yang berbeza dalam membahaskan mengenai ‘*umrā* dan *ruqbā*. Setiap mazhab mempunyai pendekatan yang tersendiri dan secara zahirnya berbeza dengan mazhab selainnya di mana sebahagiannya membahaskan kedua-dua masalah di dalam bab yang berlainan, manakala sebahagian yang lain pula dilihat meletakkan ‘*umrā* dan *ruqbā* sebagai satu masalah di dalam kategori yang sama. Selain itu, setiap mazhab berbeza-beza dalam membawa perincian tentang kedua-dua masalah ini.

3.5.3.1.1 Mazhab Shāfi‘ī

Mazhab Shāfi‘ī, sekadar rujukan terbatas yang didapati oleh penulis, merupakan mazhab yang dilihat paling luas perbincangannya tentang ‘*umrā* dan *ruqbā*, selain membincangkan kedua-dua masalah sebagai masalah yang berlainan. Sebahagian fuqaha mazhab ketika membincangkan berkenaan masalah ‘*umrā*, mereka meletakkan fokus kepada keadaan lafaz yang digunakan untuk menunjukkan pemberian secara ‘*umrā*, di mana setiap bentuk membawa kepada hukum yang berlainan. ‘*Umrā* yang dibincangkan di dalam mazhab Shāfi‘ī wujud dalam tiga bentuk:

Bentuk pertama: Seseorang berkata, contohnya: “Aku berikan rumah ini kepada kamu sebagai ‘*umrā* (iaitu selama umur kamu dan selagi mana kamu hidup). Jika kamu meninggal dunia, rumah itu milik waris kamu”. Fuqaha Shāfi‘ī menjelaskan bahawa

¹²² *Ibid.*

'*umrā* dalam bentuk ini tidak lain dan tidak bukan ialah hibah, namun pemberi '*umrā* telah menggunakan lafaz yang lebih panjang. Oleh itu, apabila individu yang diberikan '*umra* dan *hibah* tersebut meninggal dunia, harta yang diberikan akan dimiliki oleh ahli warisnya, dan jika dia tidak mempunyai waris, harta itu akan dimiliki oleh baitulmal. ia tidak akan sama sekali dikembalikan kepada pemberi dalam apa jua keadaan sekalipun.¹²³

Dalil bagi pendapat ini diambil daripada beberapa hadith iaitu:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْعُمْرَى جَائِزَةٌ

Terjemahan: Daripada Abū Hurayrah RA, daripada Nabi Muhammad SAW, baginda telah bersabda: '*Umrā* adalah harus.¹²⁴

عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَيُّمَا رَجُلٍ أُعْمِرَ عُمْرَى لَهُ وَلِعَقِبِهِ، فَإِنَّهَا لِلَّذِي يُعْطَاهَا لَا تَرْجِعُ إِلَى الَّذِي أُعْطَاهَا، لِأَنَّهُ أُعْطِيَ عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ الْمَوَارِيثُ

Terjemahan: Daripada Jābir RA, sesungguhnya Rasulullah SAW telah bersabda: Mana-mana lelaki yang diberikan '*umrā* (iaitu diberikan sesuatu selama dia hidup) untuknya dan untuk warisnya, maka sesungguhnya '*umrā* tersebut adalah untuk orang diberikan '*umrā* itu kepadanya. Ia tidak akan kembali kepada orang yang memberinya kerana dia telah memberikan suatu pemberian yang telah menjadi hak para waris.¹²⁵

¹²³ Al-Māwardī, *Al-Ḥawā al-Kabīr*, 7:540-541, dan Al-Rāfi'ī, *Al-'Azīz*, 6:311, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:432.

¹²⁴ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī, *Kitāb al-Hibah*, Bāb mā Qīla fī al-'Umrā wa al-Ruqbā, no. hadith 2626, dan Muslim, *Kitāb al-Hibah*, Bāb al-'Umrā, no. hadith 1626. Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 636, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:766.

¹²⁵ Diriwayatkan oleh Muslim, *Kitāb al-Hibah*, Bāb al-'Umrā, no. hadith 1625. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:766.

Bentuk kedua: Pemberi hanya menyebut: “Aku berikan rumah ini kepada kamu selama umur kamu (yaitu untuk kamu selagi mana kamu masih hidup)”, namun dia tidak menyebut tentang syarat sama ada rumah itu akan dikembalikan kepadanya sekiranya penerima meninggal dunia, atau ia akan dianggap sebagai harta pusaka milik penerima dan dibahagikan antara ahli warisnya. Berkenaan masalah ini, terdapat dua pendapat yang diriwayatkan daripada Imam Shāfi‘ī, dan yang lebih sahih menurut fuqaha mazhab ialah pendapat Imam Shāfi‘ī yang baru iaitu; pemilikan yang berlaku adalah sah, dan hukumnya adalah hukum hibah. Justeru, rumah itu menjadi milik penerima sepanjang hayatnya dan akan menjadi hak warisnya setelah dia meninggal dunia. Ia tidak akan sama sekali kembali kepada pemberi. Ini berdasarkan beberapa hadith iaitu:

الْعُمْرَى مِيرَاثٌ لِأَهْلِهَا

Terjemahan: ‘Umrā (yaitu pemberian yang diberikan dengan lafaz ‘umrā) adalah pusaka yang diwarisi oleh ahli-ahlinya.¹²⁶

عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا تُرْقِبُوا وَلَا تُعْمِرُوا فَمَنْ أُرْقِبَ أَوْ أُعْمِرَ شَيْئًا فَهُوَ لَوَرَثَتِهِ

Terjemahan: Daripada Jābir RA, sesungguhnya Nabi SAW telah bersabda: Janganlah kamu melakukan *ruqbā* dan janganlah kamu melakukan ‘umrā. Sesiapa yang diberikan sesuatu pemberian melalui *ruqbā* atau ‘umrā, maka ia adalah untuk warisnya.¹²⁷

¹²⁶ Diriwayatkan oleh Muslim, Kitāb al-Hibah, Bāb al-‘Umrā, no. hadith 1625. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:766.

¹²⁷ Diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, Kitāb al-Ijārah, Bāb Man Qāla Fīhi: wa li ‘Aqibih, no. hadith 3556, dan Al-Nasā‘ī, Kitāb al-‘Umrā, Bāb Zikr Ikhtilāf Alfāz al-Nāqilīn li Khabar Jābir fi al-‘Umrā, no. hadith 3731. Hadith ini disebut sebagai sahih oleh al-Albānī. Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, komentar oleh al-Albānī, 637, dan Al-Nasā‘ī, *Sunan al-Nasā‘ī*, komentar oleh al-Albānī, 578.

Menjelaskan maksud hadith di atas, fuqaha Shāfi‘ī menerangkan bahawa larangan yang terkandung di dalam hadith ini ialah larangan dalam bentuk nasihat. Ia membawa makna; janganlah kamu memberikan sesuatu dengan cara ‘*umrā*, mengharapkan ia akan kembali kepada kamu, dan ketahuilah bahawa kesudahan bagi ‘*umrā* yang kamu berikan itu, ia akan menjadi harta pusaka bagi waris penerima. Sesungguhnya hak milik seseorang ke atas sesuatu harta itu dikira dengan tempoh hayatnya dan ia akan berpindah kepada warisnya selepas kematiannya. Oleh itu, syarat ‘*umrā* yang diletakkan (iaitu pemberian itu hanya untuk tempoh hayat penerima) sama sekali tidak menghalang pemberian tersebut berpindah milik kepada ahli waris penerima selepas kematiannya.¹²⁸

Bagi mazhab Imam Shāfi‘ī yang lama pula, terdapat beberapa pendapat yang diriwayatkan daripada beliau. Pendapat yang dinukilkan oleh kebanyakan fuqaha Shāfi‘iyyah ialah ‘*umrā* yang dilakukan batal kerana pemberian hak milik ke atas harta tersebut telah dibuat secara bertempoh, maka ia tidak sah, seperti mana jika seseorang memberikan sesuatu kepada rakannya selama sebulan atau menjual sesuatu kepadanya untuk tempoh yang sama.¹²⁹

Begitu juga diriwayatkan dari Imam Shāfi‘ī bahawa pendapat lama beliau ialah; pemberian itu dianggap sebagai ‘*āriyah* (pinjaman), dan pemberi berhak menarik balik pinjaman itu jika dia mahu. Apabila penerima meninggal dunia ia akan kembali kepada pemberi.¹³⁰

Selain itu, dinukilkan juga bahawa pemberian yang dibuat secara ‘*umrā* tersebut akan menjadi milik penerima selama mana dia masih hidup, dan apabila penerima meninggal dunia, pemberian itu akan dimiliki kembali oleh pemberi sebagaimana

¹²⁸ Al-Māwardī, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, 7:541, dan Al-Rūyānī, *Baḥr al-Madḥhab*, 7:241, dan Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:312.

¹²⁹ Al-‘Imrānī, *Al-Bayān*, 8:139, dan Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:312, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:432.

¹³⁰ *Ibid.*

syarat yang diletakkan. Ini berdasarkan mafhum *mukhālafah*¹³¹ dari hadis yang diriwayatkan oleh Jābir RA iaitu:

أَيُّمَا رَجُلٍ أُعْمِرَ عُمْرِي لَهُ وَلَعَقِيهِ، فَإِنَّهَا لِلَّذِي يُعْطَاهَا لَا تَرْجِعُ إِلَى الَّذِي أَعْطَاهَا، لِأَنَّهُ
أَعْطَى عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ الْمَوَارِيثُ

Terjemahan: Mana-mana lelaki yang diberikan ‘*umrā*’ (iaitu diberikan sesuatu selama dia hidup) untuknya dan untuk warisnya, maka sesungguhnya ‘*umrā*’ tersebut adalah untuk orang diberikan ‘*umrā*’ itu kepadanya. Ia tidak akan kembali kepada orang yang memberinya kerana dia telah memberikan suatu pemberian yang telah menjadi hak para waris.¹³²

Di dalam hadith ini, syarat yang diletakkan untuk menghalang pemberian itu kembali kepada pemberi ialah, ia akan diwarisi oleh waris penerima setelah kematiannya. Maka, ini menunjukkan bahawa jika pemberi tidak meletakkan syarat tersebut, pemberian itu akan kembali semula kepada pemberi.¹³³

Bentuk ketiga: Pemberi menyebut: “Aku berikan rumah ini kepada kamu selama umur kamu, dan apabila kamu meninggal dunia, ia akan kembali kepada aku atau kepada warisku jika aku telah meninggal dunia”. Seperti mana bentuk kedua, terdapat beberapa pendapat di dalam mazhab mengenai masalah ini.

¹³¹ Mafhum *mukhālafah* merujuk kepada makna yang difahami dari nas, di mana hukum bagi perkara yang diberitahu oleh nas adalah bertentangan dengan perkara yang tidak diberitahu. Lihat Khālid, *Mu’jam Uṣūl al-Fiqh*, 283.

¹³² Diriwayatkan oleh Muslim, Kitāb al-Hibah, Bāb al-‘Umrā, no. hadith 1625. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:766.

¹³³ Lihat Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas‘ūd bin Muḥammad bin al-Farrā’ al-Baghawī, *Al-Tahdhīb fī Fiqh al-Imām al-Shāfi’ī*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd dan ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1997M), 4:335, dan Al-‘Imrānī, *Al-Bayān*, 8:139, dan Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:312.

Berdasarkan pendapat Imam Shāfi‘ī yang baru sebagaimana dalam bentuk kedua di atas, fuqaha mazhab menyebut bahawa pemberian yang dibuat merupakan hibah yang sah, namun syarat yang diletakkan batal. Hasilnya, pemberian tersebut akan dimiliki oleh penerima ‘*umrā* selama hayatnya dan seterusnya diwarisi oleh warisnya setelah dia meninggal dunia. Justifikasinya, syarat yang diletakkan walaupun secara zahirnya melanggar *muqtaḍā* akad ‘*umrā* yang sah iaitu memberi milik secara kekal, tetapi syarat tersebut tidak membatalkan akad yang dibuat kerana pada hakikatnya syarat itu tidak dibuat ke atas penerima ‘*umrā* kerana harta penerima ‘*umrā* akan diwarisi setelah kematiannya. Oleh yang demikian, syarat tersebut sebenarnya dikenakan ke atas ahli waris penerima ‘*umrā* di mana pemberi ‘*umrā* seolah-olah meletakkan syarat ke atas waris penerima ‘*umrā* bahawa jika penerima ‘*umrā* meninggal dunia harta ‘*umrā* yang diberikan perlu dikembalikan semula kepadanya. Prinsip yang dipegang oleh mazhab, apabila syarat yang diletakkan tidak berkaitan dengan orang yang dibuat sesuatu akad untuknya, maka ia tidak memberi kesan ke atas akad. Berlainan pula dalam masalah apabila seseorang berkata: “Aku berikan rumahku kepada kamu untuk tempoh sebulan”, ianya tidak sah kerana pengurangan hak milik telah berlaku ke atas harta milik penerima iaitu orang yang dibuat akad untuknya itu sendiri. Pendapat ini merupakan pendapat yang lebih tepat menurut kebanyakan fuqaha mazhab.¹³⁴

Berdasarkan pendapat baru juga, fuqaha Shāfi‘iyyah menyebut bahawa pemberian yang dibuat dianggap batal kerana syarat yang diletakkan di dalamnya telah menafikan *muqtaḍā* hak milik. Justifikasinya, apabila sesuatu harta dimiliki oleh seseorang, ia akan dimiliki pula oleh warisnya selepas kematiannya. Syarat yang diletakkan jelas

¹³⁴ Al-Baghawī, *Al-Tahdhīb*, 4:534, dan Al-‘Imrānī, *Al-Bayān*, 8:139, dan Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:312-313, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:433.

melanggar *muqtaḍā* ini. Menurut al-Rāfi‘ī, pendapat ini lebih dekat kepada akal berbanding pendapat sebelumnya.¹³⁵

Menurut pendapat Imam Shāfi‘ī yang lama pula, terdapat dua pendapat yang diriwayatkan dari beliau. Pertama: Pemberian tersebut akan berlaku sebagaimana syarat yang diletakkan oleh pemberi iaitu ia akan dimiliki oleh penerima selama hayatnya, dan selepas kematian penerima ia akan dikembalikan kepada pemberi sekiranya dia masih hidup atau kepada warisnya jika dia telah meninggal dunia. Menurut riwayat kedua pula: pemberian yang dibuat batal disebabkan batalnya syarat yang diletakkan.¹³⁶

Manakala dalam masalah *ruqbā* pula, pendapat yang lebih dipegang di dalam mazhab Shāfi‘ī ialah ianya hibah yang sah dan kekal. Syarat *ruqbā* yang diletakkan pula dianggap *laghā* dan diabaikan berdasarkan hadith:

لَا تُرَقِبُوا وَلَا تُعْمَرُوا فَمَنْ أَرْقَبَ أَوْ أَعْمَرَ شَيْئًا فَهُوَ لَوَارِثَتِهِ

Terjemahan: Janganlah kamu melakukan *ruqbā* dan janganlah kamu melakukan *‘umrā*. Sesiapa yang diberikan sesuatu pemberian melalui *ruqbā* atau *‘umrā*, maka ia adalah untuk warisnya.¹³⁷

Hadith ini menerangkan bahawa: Janganlah kamu melakukan *ruqbā* dan janganlah kamu melakukan *‘umrā* mengharapkan apa yang kamu telah berikan akan kembali kepada kamu. Sesungguhnya kesudahan bagi pemberian kamu itu adalah ia akan menjadi hak waris.¹³⁸ Kesimpulannya, hibah yang dibuat dengan syarat *ruqbā* akan dimiliki oleh penerima dan akan berpindah kepada ahli warisnya setelah dia meninggal dunia dan tidak akan kembali semua kepada pemberi atau warisnya.

¹³⁵ Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:312, dan lihat Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:433.

¹³⁶ Al-‘Imrānī, *Al-Bayān*, 8:139-140.

¹³⁷ Telah *ditakhrījkan* di muka surat 145.

¹³⁸ Al-Baghawī, *Al-Tahdhīb*, 4:534, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:433.

Kesimpulan dari semua perbincangan di atas menurut al-Nawawī, pemberian secara *'umra* dan juga *ruqbā* di dalam mazhab Shāfi'ī hukumnya adalah harus,¹³⁹ iaitu pemberian yang dibuat sah dan syarat yang terkandung di dalamnya terbatal dan diabaikan.

3.5.3.1.2 Mazhab Ḥanbalī

Di dalam mazhab Ḥanbalī, pendapat tentang kedua-dua *'umrā* dan *ruqbā* secara zahirnya adalah sama seperti pendapat yang dipegang di dalam mazhab Shāfi'ī (iaitu pendapat baru), iaitu harta yang diberikan dengan cara *'umrā* atau *ruqbā* akan menjadi hak milik penerima selama hayatnya dan akan diwarisi oleh ahli warisnya setelah dia meninggal dunia. Justeru, pemberian tersebut tidak akan dikembalikan semula kepada pemberi atau warisnya.¹⁴⁰

3.5.3.1.3 Mazhab Mālikī

Berbeza dengan kedua-dua mazhab di atas, di dalam mazhab Mālikī, syarat yang terkandung di dalam *'umrā* dianggap sebagai syarat yang sah. Sehubungan dengan itu, fuqaha mazhab ini menyatakan bahawa apabila seseorang memberi sesuatu dengan lafaz *'umrā*, misalnya: “Aku *'umrākan*, atau aku berikan rumah ini kepada kamu selama hayat kamu”, tanpa menyebut: “untuk waris kamu”, atau menyebutnya, pemberian tersebut akan menjadi hak penerima selama hayatnya dan berpindah kepada warisnya selepas dia meninggal dunia jika waris juga disebut. Apabila penerima atau semua warisnya meninggal dunia (jika waris juga dimasukkan di dalam lafaz),

¹³⁹ Al-Nawawī, *Rawḍat al-Tālibīn*, 4:433, dan lihat Shams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Shujā'*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwad dan 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425H/2004M), 2:175.

¹⁴⁰ Lihat Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:281 dan seterusnya, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1202, dan 'Alī bin al-Bahā' al-Baghdādī, *Fath al-Malik al-'Azīz bi Sharḥ al-Wajīz*, ed. 'Abd al-Malik bin Dahīsh (Beirut: Dār Khudr, 1423H/2001M), 4:425.

pemberian tersebut akan kembali menjadi hak milik pemberi jika dia masih hidup atau warisnya jika dia telah meninggal dunia.¹⁴¹

Dalil bagi pendapat ini ialah seperti yang diriwayatkan oleh Imam Mālik daripada Nāfi' bahawa:

أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ وَرِثَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ دَارَهَا، وَقَدْ كَانَتْ حَفْصَةُ قَدْ أَسْكَنْتْ
بِنْتَ زَيْدِ بْنِ الْحَطَّابِ مَا عَاشَتْ، فَلَمَّا تُوفِّيَتْ بِنْتُ زَيْدٍ، قَبِضَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ
الْمَسْكَنَ، وَرَأَى أَنَّ الْمَسْكَنَ لَهُ.

Terjemahan: 'Abd Allāh bin 'Umar telah mewarisi daripada Ḥafṣah binti 'Umar sebuah rumah milik Ḥafṣah. Semasa hidupnya, Ḥafṣah telah memberikan rumah itu kepada anak perempuan Zayd binti al-Khaṭṭāb untuk didiami selama hayatnya. Setelah meninggalnya anak perempuan Zayd, 'Abdullāh bin 'Umar telah mengambil rumah tersebut dan melihatnya sebagai haknya.¹⁴²

Riwayat ini menunjukkan bahawa 'Abd Allāh bin 'Umar RA telah menganggap rumah tersebut sebagai pusaka yang diwarisinya daripada Ḥafṣah RA, kerana dia adalah satu-satunya saudara kandung bagi Ḥafṣah dan akan mewarisi kesemua hartanya. Oleh itu, rumah tersebut akan kembali kepada beliau setelah kematian Ḥafṣah kerana lafaz *iskān* (إِسْكَان) (iaitu yang hadir di dalam riwayat di atas dengan lafaz *askanat* (أَسْكَنَتْ)) iaitu memberikan sesuatu untuk didiami pada pandangan Imam Mālik

¹⁴¹ Mālik bin Anas, *Al-Mudawwanah al-Kubrā, Riwāyah Ṣaḥnūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415H/1994M), 4:392, dan Al-Qāḍī 'Abd al-Wahhāb, *Al-Ishrāf*, 2:674-675, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl*, 8:21-22.

¹⁴² Diriwayatkan oleh Mālik, *Kitāb al-Aqḍiyah, Bāb al-Qaḍā' fi al-'Umrā*, no hadith 1574. Lihat Mālik, *Al-Muwaṭṭa'*, 3:592-593.

hanya membawa maksud memberi milik ke atas manfaat dari harta yang diberikan, dan bukannya fizikal harta tersebut.¹⁴³

Hujah bagi pendapat ini juga didapati dari kata-kata al-Qāsim bin Muḥammad¹⁴⁴ apabila beliau ditanya mengenai ‘*umrā*; apakah yang diperkatakan oleh orang ramai (iaitu ahli Madinah) mengenainya? Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Mālik di dalam al-Muwaṭṭa’, al-Qāsim menjawab:

مَا أَدْرَكْتُ النَّاسَ إِلَّا وَهُمْ عَلَى شُرُوطِهِمْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَفِيمَا أُعْطُوا.

Terjemahan: Aku tidak tahu mengenai orang ramai (maksudnya ahli Madinah) melainkan mereka berpegang dengan syarat-syarat yang mereka buat pada harta-harta mereka, juga pada apa-apa yang diberikan kepada mereka.¹⁴⁵

Fuqaha Mālikī menjelaskan bahawa Imam Mālik membawa kata-kata ini sebagai hujahnya di dalam masalah ‘*umrā* bagi menyatakan maksud bahawa, penggunaan lafaz ‘*umrā* dalam sesuatu pemberian bermakna; hak penerima ‘*umrā* ke atas harta yang diberikan kepadanya hanyalah ke atas manfaat harta tersebut selama umurnya sahaja dan tidak lebih dari itu. Di dalam masalah ini, pemberi memberi dengan syarat bahawa pemberiannya adalah ‘*umrā* dan bukannya hibah, ‘*aṭiyyah*, ‘*ṣadaqah*, atau seumpamanya. Lafaz ‘*umrā* dikenali di kalangan orang Arab dengan makna memberi milik ke atas manfaat sesuatu harta sahaja dan bukan fizikalnya. Oleh itu, pemberi tetap

¹⁴³ Lihat Abū ‘Umar Yūsuf bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Barr, *Al-Istidhkār al-Jāmi’ li Madhāhib Fuqahā’ al-Amṣār wa ‘Ulamā’ a’-Aqṭār* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1427H/2006M), 7:239, dan Abū Bakr bin ‘Abd Allāh bin al-‘Arabī, *Al-Masālik fī Sharḥ Muwaṭṭa’ Mālik*, ed. Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Sulaymānī dan ‘Ā’ishah binti al-Ḥusayn al-Sulaymānī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1428H/2007M), 6:458.

¹⁴⁴ Al-Qāsim bin Muḥammad bin Abī Bakr al-Ṣiddīq. Beliau adalah salah seorang dari tujuh *fuqaha* yang terkenal pada zaman *tābi’in* di Madinah. Lihat Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *Al-A’lām Qāmūs Tarājim li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta’ribīn wa al-Mustashriqīn* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002M), 5:181.

¹⁴⁵ Diriwayatkan oleh Mālik, Kitāb al-Aqḍiyah, Bāb al-Qaḍā’ fī al-‘Umrā, no. 1573. Lihat Mālik, *Al-Muwaṭṭa’*, 3:592.

di atas syaratnya kerana syarat yang dibuatnya sah dan tidak melanggar ketentuan syarak. Berdasarkan hujah ini, harta yang diberikan secara *'umrā* akan kembali semula kepada pemberi selari dengan syarat *'umrā* yang diletakkannya. Walaupun Imam Mālik sendiri meriwayatkan hadith dari Jābir mengenai *'umrā* bahawa ia menjadi hak waris,¹⁴⁶ namun beliau tidak mengambil maknanya yang zahir kerana ia bertentangan dengan amalan ahli Madinah sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qāsim.¹⁴⁷

Manakala berkenaan masalah *ruqbā* pula, sebahagian fuqaha Mālikī yang membincangkan masalah ini menyebut bahawa *ruqbā* adalah tidak harus dan merupakan satu bentuk pemberian yang tidak sah.¹⁴⁸ Justifikasinya, makna yang terkandung dalam *ruqbā* melibatkan penggantungan pemberian yang dibuat dengan suatu pertaruhan, iaitu kematian salah seorang daripada pemberi atau penerima *ruqbā*. Akibatnya, akad *ruqbā* yang dibuat antara pemberi dan penerima tersebut telah keluar daripada makna kebajikan kepada makna perjudian dan pertaruhan yang langsung tiada kebaikan padanya.¹⁴⁹

3.5.3.1.4 Mazhab Ḥanafī

Di dalam mazhab Ḥanafī pula, fuqaha Ḥanafī bersependapat dalam masalah *'umrā* dengan mazhab Shāfi'ī dan juga Ḥanbalī. Pemberian secara *'umrā* menurut mazhab ini adalah sah, namun syarat yang terkandung di dalamnya dianggap batal dan

¹⁴⁶ Lihat Mālik, *Al-Muwatta'*, Kitāb al-Aqdiyah, Bāb al-Qadā' fī al-'Umrā, no. hadith 1572, 3:591-592.

¹⁴⁷ Lihat 'Abd al-Malik bin Ḥabīb al-Sulamī, *Tafsīr Gharīb al-Muwatta'*, ed. 'Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-'Uthaymīn (Riyadh: Maktabat al-'Abīkān, 1421H/2001M), 2:40-42, dan Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Umar, Ibn al-Fakhkhār, *Al-Intiṣār li Ahl al-Madīnah*, ed. Muḥammad al-Tamasmānī al-Idrīsī (Ribāt: Markaz al-Dirāsāt wa al-Abḥāth wa Iḥyā' al-Turāth, 1430H/2009M), 119-125, dan Ibn 'Abd al-Barr, *Al-Istidhkārah*, 7:239, dan Al-Qarāfi, *Al-Dhakhīrah*, 6:217.

¹⁴⁸ Sebahagian fuqaha Mālikī menyebut bahawa Imam Mālik tidak tahu tentang *ruqbā*, maka masalah *ruqbā* dijelaskan kepada beliau dan beliau tidak mengharuskannya. Masalah yang dijelaskan kepada beliau ialah, dua orang menguntukkan sebuah rumah di antara mereka beserta syarat bahawa sesiapa yang meninggal dunia dahulu, maka bahagiannya daripada rumah tersebut akan diuntukkan untuk yang seorang lagi. Lihat Al-Raṣṣā', *Sharḥ Ḥudūd Ibn 'Arafah*, 2:551.

¹⁴⁹ Khalīl, *Al-Tawḍīḥ*, 6:428-429, dan Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Kharashī, *Sharḥ al-Kharashī 'alā Mukhtaṣar Khalīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417H/1997M), 7:325.

diabaikan,¹⁵⁰ kerana makna ‘*umrā* ialah pemberian hak milik secara segera dan syarat ‘*umrā* iaitu harta yang diberikan akan dipulangkan kepada pemberi setelah penerima meninggal dunia adalah syarat yang batal dan perlu diabaikan. Hasilnya, harta yang diberikan dengan lafaz ‘*umrā* akan menjadi milik penerima selama hayatnya dan akan diwarisi oleh ahli warisnya setelah dia meninggal dunia.¹⁵¹

Manakala pemberian secara *ruqbā* pula, mazhab ini menganggapnya sebagai pemberian yang batal. Ini bermaksud; pemberian hak milik melalui *ruqbā* adalah tidak sah, kerana *ruqbā* membawa makna *irtiqāb* iaitu menunggu atau menanti, seolah-olah kedua-dua pihak yang terlibat dalam akad *ruqbā* saling menantikan siapakah di antara mereka yang akan mati dahulu, dan kematian merupakan perkara yang tidak diketahui. Justeru, ia membabitkan perbuatan menggantungkan pemberian milik dengan sesuatu yang mungkin akan ada atau mungkin tiada. Akad *tamlīkāt* iaitu pemberian milik menurut mazhab Ḥanafī adalah akad yang tidak menerima makna pertaruhan dan unsur ketidak pastian, maka ia dianggap batal. Malah di dalam hadith, Rasulullah SAW dengan jelas telah melarang *ruqbā* yang menunjukkan bahawa ia adalah batal di dalam sabdanya:

لَا تُرْقَبُوا

Terjemahan: Janganlah kamu melakukan *ruqbā*.¹⁵²

Oleh yang demikian, menurut mazhab Ḥanafī lagi, jika penerima telah melakukan *qabd* ke atas *ruqbā* yang diberikan, ia akan dianggap sebagai ‘*āriyah* iaitu barang

¹⁵⁰ Ini berasaskan prinsip di dalam mazhab Ḥanafī iaitu syarat batal tidak memberi kesan kepada akad malah syarat itu dianggap *laghā* dan diabaikan. Begitu juga prinsip syarat *fāsīd* tidak membatalkan akad *tabarru’ūt*, malah syarat sahaja yang batal. Hasilnya akad kekal sah dan hanya syarat yang dibuat sahaja terbatal. Lihat perbincangan lepas pada muka surat 71-72.

¹⁵¹ Lihat Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*, ed. Sā’id Bakdash (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1431H/2010M), 4:34-37, dan Shaykhayy Zādah, *Majma’ al-Anhur*, 3:508, dan Al-Ṭūrī, *Takmilat al-Baḥr al-Rā’iq*, 7:484, dan Al-Ghanīmī, *Al-Lubāb*, 2:178.

¹⁵² Telah ditakhrījkan di muka surat 145.

pinjaman, kerana pemberi telah menyerahkan harta yang *diruqbākan* kepada penerima dan memberinya kebebasan untuk mengambil manfaat dari harta itu; ini adalah makna *'āriyah*. Ini adalah pendapat yang dirwayatkan dari Abū Ḥanīfah dan Muḥammad bin al-Ḥasan.¹⁵³

Manakala Abu Yūsuf pula berpendapat bahawa hukum *ruqbā* adalah sama seperti *'umrā* di mana ia dianggap sebagai pemberian yang sah dan syarat *ruqbā* yang terkandung di dalamnya terbatal dan diabaikan.¹⁵⁴

3.5.3.2 Sifat Pemilikan yang Berlaku Melalui *'Umrā* dan *Ruqbā*

Melalui perbincangan yang lepas, dapat disimpulkan secara umum bahawa sebahagian mazhab menganggap *'umrā* sebagai pemberian yang sah, begitu juga *ruqbā*. Namun, memandangkan *'umrā* dan *ruqbā* dianggap sebagai jenis-jenis pemberian, kajian ini perlu menjelaskan, ke atas apakah pemberian ini ditujukan; adakah ia merupakan pemberian milik ke atas fizikal sesuatu harta atau manfaatnya sahaja? Fuqaha dalam masalah ini boleh dibahagikan kepada tiga kumpulan:

Pertama, iaitu mazhab Shāfi'ī dan Ḥanbali yang menganggap pemilikan yang berlaku melalui *'umrā* dan *ruqbā* ditujukan kepada fizikal harta yang diberikan. Ini dinyatakan dengan jelas oleh sebahagian fuqaha Shāfi'ī bahawa pemilikan melalui *'umrā* dan *ruqbā* adalah sama seperti pemilikan melalui hibah, iaitu yang diberikan ialah fizikal sesuatu harta.¹⁵⁵ Begitu juga mazhab Ḥanbalī, perkara ini difahami daripada prinsip yang dipegang di dalam mazhab iaitu; tidak sah memberikan manfaat sebagai *'umrā* atau *ruqbā*.¹⁵⁶ Justeru, apabila sesuatu harta diberikan dengan cara *'umrā*

¹⁵³ Lihat al-Jaṣṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*, 4:37-39, dan al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:90, dan Shaykhayy Zādah, *Majma' al-Anhur*, 3:508.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Lihat Al-Māwardī, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, 7:540.

¹⁵⁶ Lihat Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1203.

atau *ruqbā*, maka harta tersebut akan dimiliki oleh penerima dan warisnya kerana hak milik ke atas fizikal harta telah dipindahkan.

Kedua, iaitu mazhab Mālikī. Fuqaha Mālikī menganggap *'umrā* sebagai hibah manfaat atau pemberian hak milik ke atas manfaat harta. Ini bermakna hanya manfaat harta sahaja yang diberikan oleh pemberi kepada penerima dan fizikal harta itu kekal sebagai milik pemberi. Makna *'umrā* di dalam mazhab ini hampir sama dengan makna *'āriyah* melainkan pemilikan manfaat di dalam *'umrā* dikaitkan dengan tempoh hayat.¹⁵⁷ Oleh yang demikian, hukum yang diberikan oleh mazhab ini ke atas *'umrā* bahawa ia akan kembali kepada pemberi dilihat amat selari dengan prinsip yang dijelaskan.

Ketiga: Fuqaha Ḥanafī pula membezakan antara pemilikan yang berlaku melalui *'umrā* dan *ruqbā*. Melalui *'umrā* pemilikan berlaku ke atas fizikal harta, manakala melalui *ruqbā* pula pemilikan berlaku ke atas manfaat, kerana pemberian dengan cara *ruqbā* adalah batal menurut mazhab. Oleh yang demikian, apabila berlaku *qabḍ* oleh penerima di dalam pemberian secara *ruqbā*, maka ia dianggap sebagai *'āriyah* dan bukan lagi hibah.¹⁵⁸

Apa yang jelas, perkara utama yang menjadikan hukum *'umrā* dan *ruqbā* berbeza di dalam mazhab ini ialah jenis lafaz yang digunakan di dalam akad, di mana fuqaha Ḥanafī meletakkan lafaz *'umrā* dalam kategori lafaz yang membawa makna hibah (iaitu pemilikan fizikal harta) secara *kināyah* (iaitu bukan secara jelas) dan berdasarkan *'urf*, manakala *ruqbā* pula termasuk dalam kategori lafaz yang mungkin membawa kedua-dua makna hibah dan *'āriyah* pada masa yang sama. Oleh yang demikian, apabila penerima melakukan *qabḍ* ke atas pemberian secara *ruqbā*, maka ia dianggap sebagai

¹⁵⁷ Lihat Ibn 'Abd al-Barr, *Al-Istidhkār*, 7:238-239, dan Al-Qāḍī 'Abd al-Wahhāb, *Al-Ishrāf*, 2:674-675, dan Al-Kharashī, *Sharḥ al-Kharashī*, cetakan Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 7:423.

¹⁵⁸ Lihat al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 8:90, dan Shaykhayy Zādah, *Majma' al-Anhur*, 3:508.

'*āriyah* dan bukan lagi hibah kerana di dalam keadaan ini *ruqbā* tidak lagi boleh difahami sebagai hibah.¹⁵⁹

3.5.4 Hibah dengan Syarat Balasan (*Hibah al-Thawāb*)

Hibah al-thawāb ialah sejenis hibah yang bersifat bilateral atau yang bergantung kepada kehendak dua pihak. Makna yang dimaksudkan dengan *hibah al-thawāb* ialah seseorang memberikan kepada rakannya sesuatu hibah dan meletakkan syarat bahawa hibah tersebut dibalas dengan sesuatu yang lain.

Secara umumnya, fuqaha sependapat bahawa hibah yang disertakan syarat balasan adalah harus dan sah. Mereka juga sependapat bahawa jika pemberi menyatakan dengan jelas bahawa hibah yang diberikannya perlu dibalas dan menamakan balasan yang dimahukan, maka hibah tersebut adalah jual-beli dan mengambil hukum-hukum bagi akad jual-beli kerana dari sudut makna, pemberian yang disyaratkan ke atasnya balasan adalah akad jual-beli. Sebaliknya, jika balasan yang disyaratkan bersifat *majhūl* iaitu tidak diketahui dan tidak dikenal pasti, fuqaha dalam masalah ini dapat digolongkan kepada dua kumpulan.

Kumpulan pertama: Menurut pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Shāfi'ī¹⁶⁰ dan Ḥanbali,¹⁶¹ serta salah satu pendapat dalam mazhab Mālikī,¹⁶² syarat yang diletakkan tidak sah dan menyebabkan akad hibah yang dibuat terbatal, dan menurut mazhab Ḥanafī,¹⁶³ syarat tersebut batal, namun akad hibah kekal sah kerana hibah tidak terbatal dengan syarat-syarat yang *fāsīd*.

¹⁵⁹ Lihat Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, 4:418.

¹⁶⁰ Al-Rāfi'ī, *Al-'Azīz*, 6:333, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Tālibīn*, 4:447, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 2:522.

¹⁶¹ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:280, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1196

¹⁶² Al-Rajrājī, *Manāhij al-Taḥṣīl*, 9:400, dan Khalīl, *Al-Tawḍīh*, 5:684.

¹⁶³ Al-Mūsīlī, *Al-Ikhtiyar li Ta'īl al-Mukhtār*, 2:545, dan Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, 4:443-445.

Kumpulan kedua: Menurut pendapat yang lebih kuat di dalam mazhab Mālikī,¹⁶⁴ salah satu pendapat di dalam mazhab Shāfi‘ī,¹⁶⁵ serta salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Imam Aḥmad,¹⁶⁶ hibah dengan syarat balasan yang *majhūl* adalah sah.

Secara zahirnya, perkara utama yang menyebabkan perbezaan pendapat dalam masalah ini ialah khilaf yang masyhur di kalangan fuqaha iaitu: adakah hibah yang diberi tanpa syarat balasan perlu dibalas atau pun tidak? Ringkasnya, mazhab yang berpegang dengan pendapat bahawa *hibah muṭlaqah* atau hibah yang diberi tanpa disertakan syarat balasan, penerima tidak dituntut untuk membalasnya; mereka mengatakan bahawa hibah dengan syarat balasan yang *majhūl* adalah batal kerana tiada cara untuk menghukumkannya sebagai akad yang sah. Ia tidak mampu dianggap sebagai akad yang sah walau dengan menghukumkannya sebagai akad jual-beli, begitu juga ia tidak sah jika dihukumkan sebagai akad hibah.¹⁶⁷

Sebaliknya, apabila pendapat yang dipegang adalah *hibah muṭlaqah* memerlukan penerima membalasnya, maka, walaupun balasan yang disyaratkan bersifat *majhūl*, hibah dan syarat dianggap sah.

Sebahagian fuqaha Shāfi‘ī menjelaskan bahawa salah satu pendapat di dalam mazhab ialah; apabila sesuatu *hibah muṭlaqah* diberikan oleh seseorang individu kepada individu lain yang setaraf dengannya atau mempunyai taraf yang lebih tinggi darinya, penerima perlu membalasnya. Berasaskan pendapat ini, syarat balasan yang diletakkan walaupun *majhūl* adalah harus dan tidak merosakkan akad. Ini kerana peletakan syarat tersebut merupakan pengesahan daripada pemberi bahawa hibah yang

¹⁶⁴ Al-Rajrājī, *Manāhij al-Taḥṣīl*, 9:400, dan Khalīl, *Al-Tawḍīh*, 5:684.

¹⁶⁵ Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:333-334, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:447-448.

¹⁶⁶ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:280, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 2:1196

¹⁶⁷ Lihat Al-Rāfi‘ī, *Al-‘Azīz*, 6:333, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:447

diberikannya adalah untuk dibalas dan ia merupakan *muqtaḍā* bagi akad yang dibuatnya.¹⁶⁸

Manakala di dalam mazhab Mālikī pula, prinsip *hibah muṭlaqah* memerlukan balasan merupakan prinsip yang menjadi keistimewaan mazhab ini. Berasaskan pendapat ini, walaupun balasan yang disyaratkan bersifat *majhūl*, ia dianggap harus.

Justifikasinya menurut fuqaha Mālikī ialah; *‘urf* dan adat yang zahir dan lazim di dalam masyarakat ialah; seseorang tidak akan menghadihkan sesuatu kepada individu yang lebih tinggi taraf darinya melainkan supaya penerima melindunginya dengan kuasa yang ada padanya, begitu juga, seseorang tidak akan memberi hadiah kepada yang setaraf dengannya melainkan pemberiannya itu dibalas. Oleh itu, *‘urf* menjadi hakim bahawa hadiah daripada seorang fakir kepada seorang kaya adalah untuk balasan, begitu juga hadiah seorang kaya kepada seorang kaya yang lain, kerana adat di kalangan orang kaya ialah saling membalas pemberian, juga sebagaimana hadiah yang diberikan kepada pengantin dan pada majlis walimah adalah untuk balasan berdasarkan adat. Kesimpulannya, fuqaha Mālikī menjadikan *‘urf* dan adat sebagai syarat dalam di dalam hibah, dan hasilnya hibah yang diberi walaupun tanpa syarat balasan perlu dibalas dengan balasan yang setimpal.¹⁶⁹

Hasil dari prinsip ini, Al-Qarāfi menjelaskan bahawa *hibah al-thawāb* walaupun disertakan balasan, namun maksud dan matlamatnya sepertimana hibah yang tidak disertakan balasan, ialah saling memuliakan dan saling mengeratkan hubungan antara satu sama lain. Ia bukan semata-mata hibah yang dilakukan di atas dasar *mu‘āwadhah* yang perlu kepada *tamāthul* (kesamaan antara dua nilai tukaran) dan *taqābuḍ* (kedua-dua pihak yang berakad saling melakukan *qabḍ*), dan disebabkan hal ini, diharuskan di

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Lihat Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:2030, dan Al-Qāḍī ‘Abd al-Wahhāb, *Al-Ishrāf*, 2:677, dan Al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah*, 6:276-277.

dalamnya unsur-unsur *gharar* dan *jahālah* kerana maksud dari pemberian yang dilakukan adalah berbuat makruf dan kebajikan.¹⁷⁰

Dalil bagi pendapat ini diambil dari firman Allah SWT:

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّاتٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا

Al-Nisā' 4:86

Terjemahan: Dan apabila kamu diberikan penghormatan dengan sesuatu ucapan hormat (seperti memberi salam), maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik, atau balaslah dengan cara yang sama.

Hibah dan hadiah juga menurut fuqaha Mālikī adalah termasuk dalam makna *tahiyah* atau penghormatan yang disebut di dalam ayat kerana ia diberi sebagai penghormatan kepada penerimanya. Walaupun ayat ini adalah berkenaan memberi salam, namun itu tidak menghalangnya dari membawa erti memberi penghormatan dengan cara memberi hibah juga kerana yang diambil kira ialah makna lafaz yang umum, bukan sebabnya yang khusus.¹⁷¹

Selain itu, difahami juga dari hadith:

أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَهْدَى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ نَاقَةً، فَأَعْطَاهُ ثَلَاثًا فَأَبَى، فَرَادَ ثَلَاثًا فَأَبَى، فَلَمَّا كَمَلَتْ تَسْعًا، قَالَ: رَضِيْتُ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَيْمُ اللَّهِ لَا أَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ بَعْدَ الْيَوْمِ هَدِيَّةً إِلَّا أَنْ يَكُونَ فُرْشِيًّا أَوْ أَنْصَارِيًّا أَوْ تَفْفِيًّا أَوْ دَوْسِيًّا.

Terjemahan: Seorang Arab Badwi telah menghadihkan kepada Rasulullah SAW seekor unta. Lalu Rasulullah SAW membalasnya sebanyak tiga (iaitu jumlahnya tiga ekor atau sebagainya) tetapi Arab

¹⁷⁰ Al-Qarāfi, *Al-Dhakhīrah*, 6:271.

¹⁷¹ *Ibid.*, 6:272.

Badwi tersebut menolaknya kerana tidak berpuas hati, lalu Rasulullah SAW menambah sebanyak tiga lagi, tetapi Arab Badwi itu tetap enggan menerimanya. Apabila Rasulullah menambah sehingga cukup sembilan, Arab Badwi itu berkata: Aku telah berpuas hati. Lalu Rasulullah SAW bersabda: Demi Allah! Aku tidak akan menerima hadiah daripada sesiapa pun selepas hari ini melainkan yang memberinya ialah seorang Quraisy, atau Ansar, atau Thaḳīf, atau Daws.¹⁷²

Hadith ini menunjukkan bahawa setiap hibah perlu kepada balasan walaupun ia tidak disyaratkan kerana Rasulullah SAW sendiri telah memberikan balasan kepada Badwi tersebut sehingga dia berpuas hati dengannya.¹⁷³

Di dalam hadith lain Rasulullah SAW bersabda:

الرَّجُلُ أَحَقُّ بِهَيْبَتِهِ مَا لَمْ يُنَّبَ مِنْهَا

Terjemahan: Seseorang lelaki itu lebih berhak ke atas hibah yang diberikannya selagi mana ia tidak dibalas.¹⁷⁴

Fuqaha Mālikī menyebut bahawa inilah yang sentiasa diamalkan oleh para sahabat RA dan ia telah menjadi *'urf*, dan setiap yang telah menjadi *'urf*, maka ia telah disyaratkan.¹⁷⁵

¹⁷² Hadith ini diriwayatkan dengan lafaz yang berbeza-beza oleh al-Tirmidhī, Kitāb al-Manāqib, Bāb fi Thaḳīf wa Banī Ḥanīfah, no. hadith 3945, 3946, dan Abu Dāwūd, Kitāb al-Ijārah, Bāb fi Qabūl al-Hadāyā, no. hadith 3537, dan al-Bukhārī, Bāb Man Lam Yaqbal al-Hadiyyah Lammā Dakhala al-Bughd fī al-Nās, no. hadith 596. Al-Albānī menyebut bahawa kesemua riwayat ini sebagai *sahīh*. Lihat Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 883, dan Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, komentar oleh al-Albānī, 634, dan Al-Bukhārī, *Al-Adab al-Mufrad*, 1:307.

¹⁷³ Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, 6:272.

¹⁷⁴ Telah ditakhrījkan di muka surat 127.

¹⁷⁵ Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, 6:272.

Seterusnya, kajian ini mendapati bahawa fuqaha Māliki walaupun mereka pada dasarnya mengharuskan *hibah al-thawāb* secara umum dan menjelaskan bahawa hibah yang mutlak juga perlu dibalas, namun mereka juga menyebut bahawa jika yang dihibahkan adalah sesuatu yang berupa tunai dan termasuk dalam asnaf riba seperti emas dan perak, tiada balasan diperlukan dalam hibah tersebut. Sekiranya disyaratkan juga balasan, maka ia tidak boleh dibalas dengan tunai atau emas dan perak sama seperti hibah yang diberikan, sebaliknya ia perlu dibalas dalam bentuk lain seperti makanan atau barang-barang lain, bagi mengelakkan dari terjerumus ke dalam makna riba yang diharamkan.¹⁷⁶

3.5.5 Hibah Hutang

Fuqaha dalam perbincangan mereka mengenai hibah hutang membincangkannya dalam dua konteks utama iaitu: perbuatan pemiutang menghibahkan hutang kepada penghutang yang berhutang dengannya dan perbuatannya menghibahkan hutang kepada selain orang yang berhutang.

Di dalam konteks pertama, apabila pemilik hutang atau pemiutang menghibahkan hutang kepada orang yang berhutang dengannya, fuqaha sependapat bahawa hibah ini adalah harus dan ia dikira sebagai *ibrā'* atau melepaskan hutang. Oleh itu, hibah hutang ini tidak memerlukan *qabd* yang baru kerana pada satu sudut, hutang dianggap sebagai harta, dan di dalam situasi ini harta yang dihibahkan telah berada di dalam tangan orang yang berhutang.¹⁷⁷

¹⁷⁶ *Ibid.*, 6:275.

¹⁷⁷ Lihat Al-Marghīnānī, *Al-Hidāyah*, 6:266, dan Nizām et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, 4:429, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl*, 8:7, dan Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, 4:436, dan Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:250.

Di dalam konteks kedua: apabila seorang pemilik hutang menghibahkan hutang kepada selain individu yang berhutang dengannya, fuqaha dalam masalah ini dapat dibahagikan kepada dua kumpulan.

Kumpulan pertama iaitu mazhab Ḥanafī dan Mālīkī yang berpendapat bahawa hibah hutang kepada selain orang yang berhutang adalah harus. Justifikasinya, hutang adalah sesuatu yang harus dilakukan jual-beli dan dilakukan akad *mu'āwadah* ke atasnya, justeru pemilik hutang boleh menghibahkannya kepada sesiapa sahaja termasuk kepada selain orang yang berhutang dengannya. Walaupun hutang adalah bukan *'ayn* (iaitu tidak berbentuk fizikal) namun kumpulan ini berpendapat bahawa dalam masalah ini, hutang boleh *diqiyāskan* kepada *'ayn* (benda). Oleh itu, sebagaimana *'ayn* boleh dihibahkan, dijual-beli, dicagar, atau sebagainya, kepada sesiapa sahaja, *dayn* (iaitu hutang) juga boleh dilakukan perkara yang sama ke atasnya.¹⁷⁸

Seterusnya, *qabd* bagi *dayn* bukanlah sesuatu yang mustahil dan ianya boleh dilakukan sebagaimana jika seseorang menghibahkan harta yang dicagarnya pada seseorang kepada seseorang yang lain. Hibah ini boleh *diqabd* sama ada dengan melakukan *qabd* ke atas surat perjanjian cagaran, memaklumkan penerima cagaran bahawa harta yang dicagar telah dihibah kepada seseorang, atau seumpamanya.¹⁷⁹

Selain itu, perbuatan menghibahkan hutang walaupun kepada selain orang yang berhutang pada dasarnya tidak wujud padanya unsur *gharar*, malah ia tidak menyebabkan *ḍarar* (kemudaratan) ke atas penerima hibah atau pun pemberinya, justeru ia adalah harus.

Fuqaha Ḥanafī pula secara khusus menyebut bahawa seorang pemilik hutang apabila menghibahkan hutang yang dimilikinya dengan seseorang kepada seseorang

¹⁷⁸ Lihat Khalīl, *Al-Tawḍīḥ*, 5:654-655, dan Al-Ḥattāb, *Mawāhib al-Jalīl*, 8:7-8, dan 'Ulaysh, *Sharḥ Minah al-Jalīl*, 4:86-87.

¹⁷⁹ *Ibid.*

yang lain dan menyuruh penerima hibah tersebut melakukan *qabd* ke atas hutang yang diberikan kepadanya, ia adalah harus dan sah berasaskan hujah *istihsān*. Di dalam situasi ini, penerima hibah hutang tersebut dianggap sebagai wakil kepada pemilik asal hutang, yang akan menerima bayaran balik hutang (iaitu *qabd*) daripada orang yang berhutang bagi pihaknya. Oleh yang demikian, apabila penerima hibah melakukan *qabd* ke atas hutang yang dihibahkan kepadanya, pada hakikatnya dia telah melaksanakan dua peranan; pertama: dia telah melakukan *qabd* sebagai wakil bagi pihak pemilik hutang ke atas hutangnya, dan kedua: dia telah melakukan *qabd* bagi dirinya sendiri ke atas hibah yang telah diberikan kepadanya.¹⁸⁰

Namun, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, prinsip yang dipegang di dalam mazhab Ḥanafī ialah *qabd* yang dilakukan tidak sah tanpa keizinan daripada pemberi, dan prinsip yang sama terpakai di dalam masalah ini.¹⁸¹ Menurut mazhab Mālikī pula, walaupun keizinan bukanlah syarat bagi *qabd* yang sah, namun fuqahnya menjelaskan bahawa pemberi hibah iaitu pemilik hutang hendaklah memaklumkan kepada orang yang berhutang dengan tentang hibah yang dibuat.¹⁸²

Kumpulan kedua pula iaitu pendapat yang lebih sahih di dalam mazhab Shāfi‘ī dan Ḥanbalī mengatakan bahawa perbuatan pemilik hutang menghibahkan hutangnya kepada bukan orang yang berhutang dengannya adalah tidak sah. Justifikasinya, *qabd* ialah syarat bagi hibah yang sah, tetapi hutang bukanlah suatu harta yang berbentuk fizikal, melainkan ia adalah suatu bentuk tanggungjawab atau kewajipan yang wajib ditunaikan oleh penghutang ke atas pemiutang, justeru ia bukannya suatu aset nyata

¹⁸⁰ Ibn Māzah, *Al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 6:243, dan Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 8:96, dan Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā’iq*, 7:483.

¹⁸¹ Lihat Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 8:96, dan Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā’iq*, 7:483.

¹⁸² Lihat Khalīl, *Al-Tawḍīḥ*, 5:655, dan Al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl*, 8:8.

atau ketara yang boleh diserahkan dan dilakukan *qabd* ke atasnya. Berdasarkan hal ini, hibah ini dianggap tidak harus dan tidak sah.¹⁸³

3.5.6 Hibah *al-Fudūlī*

Sebagai satu istilah di dalam ilmu *fiqh*, kalimah *al-fudūlī* digunakan oleh fuqaha bagi menggambarkan perbuatan seseorang bertasarruf ke atas harta atau hak orang lain tanpa izin yang sah oleh syarak. Ini berikutan tasarruf yang dilakukannya tidak bersandarkan kepada sebarang justifikasi atau autoriti yang mengharuskannya sama ada melalui hak sebagai wakil, hak sebagai wali dan penjaga, atau hak milik sendiri.¹⁸⁴ Berdasarkan kefahaman ini, yang dimaksudkan dengan *hibah al-fudūlī* ialah perbuatan seseorang menghibahkan harta orang lain tanpa izin pemiliknya atau autoriti daripada syarak.

Terdapat dua pendapat yang berbeza di kalangan fuqaha berkenaan hukum *hibah al-fudūlī* ke atas harta orang lain ini.

Pendapat pertama iaitu pendapat yang lebih masyhur di dalam mazhab Mālikī, serta merupakan pendapat di dalam mazhab Shāfi'ī dan Ḥanbalī, yang mengatakan bahawa *hibah al-fudūlī* adalah hibah yang batal. Justifikasinya, adalah mustahil bagi seseorang untuk memberi hak milik ke atas sesuatu harta yang bukan miliknya.¹⁸⁵

Pendapat kedua pula dipegang oleh mazhab Ḥanafī dan merupakan salah satu pendapat yang diriwayatkan di dalam mazhab Mālikī. Pendapat ini mengatakan bahawa *hibah al-fudūlī* jika dilakukan, maka akad yang dibuat adalah sah, namun pada masa

¹⁸³ Lihat Al-Rāfi'ī, *Al-'Azīz*, 6:317, dan Muḥammad bin Mūsā bin 'Isā al-Damīrī, *Al-Najm al-Wahhāj fī Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Minhāj, 1425H/2004M), 5:550, dan Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:251, dan Al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā'*, 6:2091, dan Ibn al-Bahā', *Fath al-Malik al-'Azīz*, 4:423.

¹⁸⁴ Lihat Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā'iq*, 6:245, dan Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Shalabī, "Ḥāshiyat al-Shalabī 'alā Tabyīn al-Ḥaqā'iq", dicetak bersama Fakhr al-Dīn 'Uthmān bin 'Alī al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Būlāq, Mesir: Maṭba'at al-Kubrā al-Amīriyyah, 1315H), 4:103, dan Al-Tusūlī, *Al-Bahjah*, 2:111.

¹⁸⁵ Lihat Al-'Adwī, "Ḥāshiyat al-'Adwī", 7:102, dan Al-Zarqānī, *Sharḥ al-Zarqānī*, 7:172, dan 'Abd al-Ḥamīd al-Sharwānī dan Aḥmad bin Qāsīm al-'Ubādī, *Ḥawāshī Tuḥfat al-Muhtāj bi Sharḥ al-Minhāj* (Mesir: Maṭba'at Muṣṭafā Muḥammad, t.t.), 4:246-247, dan Al-Bujayrmī, *Al-Bujayrmī 'alā al-Khaṭīb*, 3:280, dan Al-Buhūtī, *Sharḥ Muntahā al-Irādāt*, 3:130, dan Al-Ruḥaybānī, *Maṭālib Uli al-Nuhā*, 3:19.

yang sama ia bergantung kepada pengiktirafan atau persetujuan daripada tuan kepada harta yang dihibahkan. Justeru, jika tuan harta menolak dan tidak mengiktiraf hibah tersebut, maka ia terbatal. Sebaliknya, jika tuan harta tidak membantah atau mengizinkan *hibah al-fudūlī* yang dilakukan, maka ia adalah sah kerana pengiktirafannya menggambarkan bahawa pada hakikatnya hibah tersebut berasal darinya. Seolah-olah tuan harta telah mewakilkan pelaku hibah untuk menghibahkan hartanya sebelum itu, dan tasarruf seorang wakil bukan lagi tasarruf *fudūlī*.¹⁸⁶

3.6 Analisis: Ciri-Ciri dan Garis Panduan Hibah *Berta'liq*

Di dalam perbincangan lepas, kajian ini telah mendapati bahawa secara umumnya, peletakan *ta'liq* di dalam akad hibah adalah diharuskan oleh syarak. Namun, peletakan *ta'liq* ini hendaklah mengambil berat beberapa ciri dan garis panduan yang diperlukan bagi memastikan *ta'liq* yang dilakukan tidak merosakkan akad hibah dan seterusnya dianggap sah.

Pertama: Hibah adalah akad yang tergolong dalam kategori *tabarru'āt* yang tidak terkesan elemen riba kerana gambaran bagi riba hanya wujud di dalam akad *mu'āwaḍāt māliyyah* dan tidak digambarkan berlaku di dalam akad *mu'āwaḍāt* bukan *māliyyah* atau akad *tabarru'āt*. Justeru, hendaklah dipastikan bahawa sebarang *ta'liq* atau syarat yang dimasukkan ke dalam akad hibah tidak mengubah sifat asalnya iaitu *tabarru'* kepada *mu'āwaḍah* kerana apabila perkara ini berlaku, kehadiran elemen riba boleh menjejaskan kesahan akad dan syarat yang diletakkan.

Perkara ini difahami dari perbincangan fuqaha mengenai hibah dengan syarat balasan di mana peletakan syarat balasan ke atas hibah telah mengubah sifat hibah daripada *tabarru'* kepada *mu'āwaḍah*. Oleh itu, diperhatikan bahawa fuqaha Mālikī walaupun mereka pada dasarnya mengharuskan *hibah al-thawāb* secara umum dan

¹⁸⁶ Lihat Ibn 'Ābidīn, *Hāshiyah Ibn 'Ābidīn*, 7:311-312, dan Al-Dusūqī, *Hāshiyat al-Dusūqī*, 4:98.

menyebut bahawa hibah yang tidak diletakkan syarat balasan juga perlu dibalas, namun mereka juga menyebut bahawa jika yang dihibahkan adalah sesuatu yang berupa tunai dan termasuk dalam harta yang dikategorikan sebagai riba seperti emas dan perak, tiada balasan diperlukan dalam hibah tersebut. Sekiranya disyaratkan juga balasan, maka ia tidak boleh dibalas dengan tunai atau emas dan perak sama seperti hibah yang diberikan, sebaliknya ia perlu dibalas dalam bentuk lain seperti makanan atau barang-barang lain, bagi mengelakkan dari terjerumus ke dalam makna riba yang diharamkan.

Kedua: Berdasarkan kaedah *fiqh* yang masyhur terutamanya di dalam mazhab Mālikī iaitu kehadiran *gharar* tidak memberi kesan ke atas kesahan akad-akad *tabarru'āt*, penulis dapat membuat kesimpulan bahawa peletakan *ta'liq* walaupun menyebabkan hadirnya unsur *gharar* dan *jahālah* di dalam akad hibah, namun ia adalah harus dan tidak merosakkannya.

Ketiga: Berdasarkan definisi yang diberikan oleh fuqaha bagi hibah iaitu pemindahan hak milik oleh seseorang ke atas hartanya kepada seseorang yang lain pada masa hidupnya tanpa balasan, hendaklah dipastikan bahawa peletakan *ta'liq* tidak menyebabkan gambaran akad yang berlaku keluar dari definisi ini. Jika *ta'liq* yang diletakkan menyebabkan perubahan pada sifat akad, maka hendaklah dinilai sama ada akad hibah dengan *ta'liq* yang diletakkan masih lagi boleh dihukumkan sebagai akad hibah atau ia telah bertukar menjadi akad lain. Apabila akad telah bertukar sifat dengan peletakan *ta'liq*, maka ia hendaklah tertakluk kepada hukum-hukum akad yang sesuai dengan gambarannya.

Perkara ini boleh difahami dari perbincangan mengenai *'umrā* dan *ruqbā* di mana sebahagian mazhab menganggapnya sebagai pemberian hak milik ke atas manfaat harta kerana pemberian yang dikaitkan dengan tempoh hayat tidak dapat ditafsirkan dengan makna hibah, sebaliknya ia lebih hampir kepada makna *'āriyah* (pemberian pinjaman). Begitu juga, ia difahami dari masalah *hibah al-thawāb* di mana fuqaha sependapat

bahawa jika pemberi menyatakan dengan jelas bahawa hibah yang diberikannya perlu dibalas dan menamakan balasan yang dimahukan, maka hibah tersebut adalah jual-beli dan mengambil hukum-hukum bagi akad jual-beli kerana dari sudut makna, pemberian yang disyaratkan ke atasnya balasan adalah akad jual-beli.

Keempat: Selain daripada ciri-ciri dan garis panduan umum di atas, penulis berpendapat bahawa peletakan sesuatu bentuk *ta'liq* di dalam sesebuah masalah secara khusus hendaklah dinilai kesahihannya di dalam skop masalah itu sendiri. Ini kerana skop setiap masalah adalah berbeza yang menyebabkan wujudnya asas pertimbangan yang berbeza dalam menilai hukum bagi sesuatu masalah. Misalnya, masalah hibah dengan syarat imbalan dan masalah *'umrā* dan *ruqbā* walaupun kedua-duanya berada di bawah perbincangan bab hibah, namun asas pertimbangan dan skop perbincangan bagi kedua-dua masalah adalah berbeza. Oleh itu, tidak harus untuk seseorang membuat kesimpulan bahawa penggunaan hibah *berta'liq* dalam sesuatu masalah yang khusus adalah sah berdasarkan ciri-ciri dan garis panduan umum di atas tanpa terlebih dahulu meneliti dalil-dalil khusus serta asas pertimbangan yang perlu diraikan bagi masalah yang dikaji.

Ringkasnya, penggunaan hibah *berta'liq* yang sah di dalam sesuatu masalah perlulah meraikan ciri-ciri dan garis panduan umum di atas, di samping tidak membawa kecacatan kepada pelbagai rukun, syarat, serta hukum yang telah dibincangkan bagi akad hibah yang sah.

BAB 4: KONSEP DAN PELAKSANAAN SISTEM TAKAFUL ISLAM

4.1 Pendahuluan: Galakan Islam Terhadap Pengurusan Risiko

Istilah insurans dan takaful merupakan dua istilah yang sering didengari pada zaman ini di dalam sebarang perbincangan berkaitan perlindungan dan pengurusan risiko. Setiap individu sentiasa terdedah kepada pelbagai jenis risiko dan kecelakaan yang mampu meninggalkan impak buruk kepada diri, harta benda mahupun keluarga dan tanggungan.

Tiada khilaf bahawa kesejahteraan dan kehidupan yang tenang serta terjamin adalah matlamat yang mahu dicapai oleh setiap insan dan amat selari dengan fitrah mereka, dan matlamat ini adalah suatu matlamat yang mampu dicapai dengan amalan perpaduan dan saling bantu-membantu. Syariat Islam semenjak diturunkan merupakan syariat yang sentiasa memandang berat tentang keperluan bersatu padu dan saling tolong-menolong antara setiap individu yang menjadi anggota di dalam sesebuah masyarakat. Sesungguhnya, kesejahteraan dan keadaan hidup yang terjamin merupakan asas kepada ketamadunan sesebuah bangsa. Apabila setiap individu di dalam sesebuah masyarakat dapat menikmati keamanan dan kehidupan yang terjamin, ini seterusnya akan membawa kepada kemajuan dan kesejahteraan yang akan dapat dikecapi di dalam setiap aspek kehidupan.

Jika diteliti, terdapat pelbagai nas dan dalil yang jelas mempamerkan galakan Islam kepada perpaduan dan saling bantu membantu di antara individu dalam masyarakat. Antaranya, di dalam nas al-Qur'an, Allah SWT berfirman:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

Al-Mā'idah 5:2

Terjemahan: Dan hendaklah kamu saling tolong-menolong untuk membuat perkara kebajikan dan takwa, dan janganlah kamu saling tolong-menolong pada melakukan dosa (maksiat) dan permusuhan.

Di dalam hadith pula, Rasulullah SAW bersabda:

وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ.

Terjemahan: Dan Allah sentiasa menolong hambanya selagimana hambanya bersedia menolong saudaranya.¹

Di dalam dalil yang lain, terdapat sebuah hadith di mana Rasulullah SAW telah memuji sifat saling membantu dan saling berkongsi kepayahan, yang dipamerkan oleh Kabilah al-Ash‘ariyyūn dengan sabdanya:

إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أُرْمِلُوا فِي الْعَزْوِ أَوْ قَلَّ طَعَامٌ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ، جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ.

Terjemahan: Sesungguhnya Kabilah al-Ash‘ariyyūn bila mana mereka kehabisan bekalan di dalam sesebuah peperangan, atau kekurangan makanan untuk diberikan kepada ahli keluarga di bawah tanggungan mereka semasa menetap di Madinah, mereka mengumpulkan setiap apa yang masih ada di kalangan mereka di atas sehelai kain, kemudian mereka membahagi-bahagikannya di antara mereka ke dalam sebuah bekas dengan jumlah yang sama-rata. Maka sesungguhnya mereka adalah dari kalangan aku dan aku adalah dari kalangan mereka.²

Nas-nas ini dan banyak lagi nas-nas lain jika diteliti, merupakan dalil yang jelas menunjukkan keprihatinan dan aspirasi Islam untuk mewujudkan serta menjaga

¹ Diriwayatkan oleh Muslim, Kitāb al-Zikr wa al-Du‘ā’ wa al-Tawbah wa al-Istighfār, Bāb Faḍl al-Ijtimā‘ ‘alā Tilāwat al-Qur’ān wa ‘alā al-Zikr, no. hadith 2699. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:1242.

² Diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Kitāb al-Sharikah, Bāb al-Sharikah fī al-Ṭa‘ām wa al-Nahd wa al-‘Arūd. no. hadith 2486, dan Muslim, Kitāb Faḍā’il al-Ṣaḥābah, Bāb min Faḍā’il al-Ash‘ariyyīn, no. hadith 2500. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 603, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:1167-1168.

kesejahteraan manusia dengan mensyariatkan konsep *ta'āwun* dan *takāful* iaitu saling membantu dan saling menjaga antara satu sama lain. Bahkan, penelitian yang lebih mendalam pada syariat Islam akan mendedahkan bahawa keprihatinan Islam dalam menjaga kesejahteraan umatnya tidak hanya berhenti setakat itu, malah lebih dari itu, Islam juga menggalakkan umatnya supaya sentiasa berwaspada dan berikhtiar untuk menghapuskan, menghindarkan, atau mengurangkan kesan yang terbit dari risiko dan bahaya yang mungkin menimpa dan menggugat kesejahteraan dan keamanan hidup mereka.

Islam menggalakkan setiap langkah berwaspada atau pun ikhtiar untuk mengurangkan atau menghindarkan kesan yang mungkin dibawa oleh bencana dan risiko bahaya yang mungkin menimpa umatnya. Di dalam kisah Nabi Yusuf AS, al-Qur'an menceritakan bagaimana Nabi Yusuf AS telah menasihati raja Mesir ketika itu tentang cara mempersiapkan negara bagi menghadapi bencana 7 tahun kemarau yang diramalkan. Rakyat Mesir digalakkan mempergiatkan aktiviti bercucuk tanam selama 7 tahun pertama sebelum berlaku kemarau dan hasil tersebut dikumpul dan disimpan bagi menghadapi 7 tahun kemarau yang diramal bakal dihadapi. Hasil dari perancangan dan tindakan tersebut, negara dan rakyat Mesir telah berupaya menghadapi 7 tahun kemarau yang telah benar-benar menimpa mereka.³ Ini adalah salah satu contoh agung di dalam al-Qur'an yang menjadi dalil kepada peri pentingnya langkah berwaspada dan mengambil ikhtiar untuk menghadapi sebarang risiko dan bahaya yang mungkin dihadapi pada masa depan.

Selaras dengan galakan ini dan ditambah oleh keperluan serta desakan yang berterusan daripada segenap lapisan masyarakat, sarjana-sarjana Islam telah berusaha untuk mengemukakan serta membangunkan idea dan konsep *al-ta'mīn al-ta'āwunī* atau lebih dikenali di negara ini dengan istilah takaful sebagai ganti kepada konsep insurans

³ Lihat Surah Yusuf, 12:43-49.

konvensional yang telah dikenali oleh masyarakat sebelum itu yang telah difatwakan haram oleh majoriti ulama.

Menyedari bahawa peletakan hukum ke atas sesuatu perkara tidak akan mampu dibuat secara adil dan tepat melainkan setelah meneliti dan memahami gambaran lengkap mengenai perkara itu sendiri, maka kajian dan perbincangan tentang pelaksanaan konsep hibah *berta'liq* di dalam takaful tidak akan sempurna tanpa meneliti hakikat takaful itu sendiri terlebih dahulu. Oleh yang demikian, kajian ini seterusnya akan melihat kepada hakikat sebenar konsep dan amalan takaful sebelum meneruskan kajian mengenai pelaksanaan konsep hibah *berta'liq* di dalamnya.

4.2 Takaful Sebagai Alternatif Kepada Insurans Konvensional

Insurans konvensional atau juga sering dikenali di dalam penulisan-penulisan oleh sarjana-sarjana Islam moden dengan nama *al-ta'mīn al-tijārī* (insurans komersial) ditakrifkan sebagai suatu akad di mana pengendali insurans membuat komitmen dan memberi jaminan untuk membayar kepada individu yang mengambil polisi insurans atau kepada benefisiarinya, jumlah ganti rugi tertentu, atau sebarang jenis ganti rugi lain, sekiranya berlaku risiko yang diinsuranskan, dengan bayaran tertentu oleh individu yang mengambil polisi kepada pengendali insurans, sama ada dalam bentuk skim ansuran atau sebarang bentuk bayaran lain. Dengan bayaran yang diterima, pengendali insurans akan bertanggungjawab untuk menanggung jenis-jenis risiko yang diinsuranskan dalam bentuk bayaran pampasan berdasarkan kaedah-kaedah pengiraan tertentu.⁴

Dengan itu, konsep insurans berdasarkan gambaran di atas merupakan satu sistem akad yang bertunjangkan asas *mu'āwadah* iaitu akad yang bersifat bilateral dan

⁴ Lihat Mark S. Dorfman dan David A. Cather, *Introduction to Risk Management and Insurance* (USA: Pearson, 2013), 81-82, dan Lawrence S. Silver, Robert E. Stevens, dan Kenneth E. Clow, *Concise Encyclopedia of Insurance Terms* (New York & London: Routledge, 2010), 87, dan Gharīb al-Jamāl, *Al-Ta'mīn al-Tijārī wa al-Badīl al-Islāmī* (t.tp.: Dār al-I'tisām, t.t.), 27.

melibatkan pertukaran nilai antara dua pihak iaitu pihak pengendali insurans dan pihak yang membayar polisi yang ditawarkan, yang mana kedua-duanya saling bekerjasama dalam usaha untuk meringankan kesan yang terhasil dari risiko dan kecelakaan yang mungkin menimpa pihak yang berkenaan.⁵

Majoriti ulama semasa telah mengemukakan pendapat bahawa amalan insurans sebagaimana gambaran di atas merupakan sebuah akad yang tergolong dalam kategori *mu'āwadah māliyyah* iaitu melibatkan pertukaran harta dengan harta, akad yang melibatkan unsur ketidakpastian, dan melibatkan unsur *gharar*, selain mengandungi unsur-unsur pertaruhan, judi, dan juga riba. Lantaran itu, insurans konvensional merupakan satu konsep akad yang diharamkan syarak.⁶ Malah Akademi Fiqh Islam atau *al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī* dengan majoriti ahlinya telah mengeluarkan resolusi bahawa insurans konvensional berserta jenis-jenisnya adalah haram menurut syarak.⁷

Selaras dengan itu, takaful ialah konsep alternatif yang telah diperkenalkan oleh sarjana-sarjana Islam sebagai ganti kepada konsep insurans yang telah diharamkan. Konsep takaful yang diperkenalkan ini juga menawarkan perlindungan dari risiko-risiko yang mampu membawa kesan buruk kepada individu dan harta, sama seperti apa yang ditawarkan oleh insurans konvensional. Namun, ia dibina bertunjangkan asas tolong-menolong dan saling melindungi antara anggota sesebuah masyarakat, bukannya bertunjangkan asas *mu'āwadah* dan menghasilkan keuntungan sebagaimana yang dibawa oleh konsep insurans.

⁵ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *Nizām al-Ta'mīn: Haqīqatuhu wa al-Ra'y al-Shar'ī fih* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1404H/1984M), 19.

⁶ Wahbah al-Zuhaylī, "Al-Ta'mīn wa I'ādat al-Ta'mīn", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, Munazzamah al-Mu'tamar al-Islāmī, no. 2 (1407H/1986M), 2:547 dan 549-553, dan Rajab al-Tamīmī, "'Aqd al-Ta'mīn: Ḥukmuhi bi Naw'ayhi al-Tijārī wa al-Ta'mīn 'ala al-Ḥayāh", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, Munazzamah al-Mu'tamar al-Islāmī, no. 2 (1407H/1986M), 2:557-558.

⁷ *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, Munazzamah al-Mu'tamar al-Islāmī, no. 2 (1407H/1986M), 2:643.

Konsep takaful ini dikenali di dalam perbahasan-perbahasan sarjana-sarjana moden dengan pelbagai nama dan istilah. Ia dikenali dengan nama Inggerisnya *islamic insurance* dan juga dikenali dengan nama Arabnya iaitu *al-ta'mīn al-ta'āwunī*, *al-ta'mīn al-tabādulī*, atau *al-ta'mīn al-takāfulī*, malah ia juga dikenali dengan hanya istilah *al-takāful* atau takaful. Istilah akhir inilah yang dipilih oleh kajian ini kerana penulis melihat bahawa ia lebih dikenali di dalam iklim industri kewangan Islam khususnya di Malaysia dan sekitarnya pada masa kini.

Dari sudut bahasa, kalimah “takaful” merupakan sebuah istilah yang berasal dari bahasa Arab yang merupakan *maṣḍar* atau kata terbitan dari kalimah “*takāfala*” yang membawa makna saling menjamin, saling menjaga atau saling melindungi.⁸

Secara teknikalnya pula, istilah “takaful” sebagaimana yang ditakrifkan di dalam Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, membawa maksud; suatu perkiraan yang berasaskan pertolongan secara bersama yang di bawahnya peserta takaful bersetuju untuk menyumbang kepada suatu kumpulan wang yang sama, yang menyediakan manfaat kewangan bersama yang kena dibayar kepada peserta takaful itu atau kepada benefisiarinya pada masa berlaku sesuatu kejadian yang telah dipersetujui terdahulu.⁹

Dalam erti kata lain, akad takaful merupakan sebuah persetujuan yang dimeterai di antara kumpulan individu yang sama-sama terdedah kepada risiko kecelakaan tertentu, di mana mereka bersetuju untuk saling melindungi dan bantu-membantu dalam mengurangkan kesan mudarat yang dibawa oleh kecelakaan tersebut jika ia menimpa ke atas salah seorang ahli yang menyertai pakatan yang dibuat. Setiap ahli dengan sebab itu terikat untuk membayar jumlah caruman tertentu sebagai bayaran penyertaan yang mana ia dibuat berdasarkan konsep *iltizam bi al-tabarru'* atau komitmen untuk menderma.

⁸ Lihat Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, 5:187-188, dan Al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, 30:334-336, dan Muḥammad bin Abū Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, ed. Dā'irah al-Ma'ājim fī Maktabat Lubnān (Beirut: Maktabat Lubnān, 1986M), 239-240.

⁹ Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (tafsiran “takaful”).

Jumlah wang ini kemudiannya dikumpulkan di dalam sebuah tabung yang dinamakan Dana Takaful atau Kumpulan Wang Takaful (iaitu sebuah entiti yang diwujudkan bagi tujuan mengumpul dan mengurus caruman peserta takaful dan ia disenggarakan oleh pengendali takaful). Dana Takaful ini seterusnya akan bertanggungjawab untuk membayar pampasan sebagai ganti rugi ke atas kemudaratan yang menimpa salah seorang peserta yang mencarum akibat berlakunya kecelakaan yang dilindungi berdasarkan perjanjian yang telah dimeterai.¹⁰

Melalui penjelasan di atas, didapati bahawa takaful merupakan suatu amalan yang berpaksikan konsep *iltizam bi al-tabarru'* di mana setiap peserta membuat komitmen untuk saling menderma bagi maslahat semua ahli yang menyertai pakatan yang dimeterai. Inilah unsur utama yang membezakan antara takaful Islam dengan insurans konvensional yang berpaksikan konsep *mu'āwadah māliyyah* iaitu tukaran harta dengan harta dengan matlamat untuk menghasilkan keuntungan.¹¹

4.3 Konsep *al-Iltizām Bi al-Tabarru'* Sebagai Asas kepada Akad Takaful Islam

Walaupun badan-badan berautoriti seperti *Al-Majma' al-Fiqh al-Islamī*, (AAOIFI) iaitu *Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions*, dan sarjana-sarjana Islam moden umumnya berpendapat bahawa takaful atau *al-ta'mīn al-ta'āwunī* merupakan amalan yang patuh syarak, namun pada hakikatnya masih lagi terdapat perbezaan pendapat dalam menentukan apakah asas sebenar yang paling layak digunakan sebagai teras atau kerangka dan menjadi *takyīf fiqhī*¹² yang paling sesuai bagi takaful.

¹⁰ Lihat Hai'at al-Muḥāsabah wa al-Murāja'ah li al-Mu'assasat al-Māliyyah al-Islāmiyyah (AAOIFI), *Al-Ma'āyir al-Shar'iyyah*, (Mi'yār no.26/2), dan 'Alī Muḥyī al-Dīn 'Alī al-Qurrahdāghī, *Al-Ta'mīn al-Islāmī: Dirāsah Fiqhiyyah Ta'šīliyyah* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1426H/2005M), 203.

¹¹ Lihat Azman bin Mohd Noor dan Mohamad Sabri bin Zakaria, "Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad", *Jurnal Muamalat* 3, (2010), 7.

¹² *Takyīf fiqhī* boleh disifatkan sebagai proses menentukan hakikat sebenar sesuatu perkara yang baru bagi menyamakannya dengan suatu prinsip asas *fiqh* yang telah dikhususkan oleh *fiqh* Islam dengan sifat-sifat tertentu. Ini dilakukan bagi memberikan sifat-sifat tersebut kepada perkara baru yang dikaji apabila diyakini wujudnya mirip dan persamaan antara hakikat sebenar perkara baru yang dikaji dengan prinsip *fiqh* yang

Begitu juga, walaupun secara umumnya kebanyakan pendapat bersetuju bahawa amalan takaful adalah berteraskan *tabarru'* atau *al-iltizām bi al-tabarru'*, dan *ta'āwun* iaitu tolong-menolong, namun kenyataan ini masih tidak selamat daripada pelbagai kritikan kerana pada pandangan zahir, amalan takaful banyak menyerupai amalan insurans konvensional daripada segi penjualan polisi perlindungan, pengurusan dana dan juga hakikat bahawa amalan takaful juga melibatkan sebuah entiti perniagaan yang bertujuan mengaut keuntungan.¹³

Selain itu, persoalan lain juga dilontarkan; adakah takaful benar-benar akad *tabarru'* ataupun pada realitinya, ia adalah *mu'āwadah*? Ini memandangkan dari segi intipatinya, takaful merupakan pemeteraian akad di antara dua pihak, yang mana peserta takaful pada hakikatnya tidak akan membuat komitmen untuk membayar wang caruman takaful melainkan dengan syarat bahawa dia akan dibayar pampasan sekiranya risiko yang dilindungi berlaku ke atasnya. Pada zahirnya, ini ialah perbuatan menderma atau komitmen untuk menderma yang dibalas dengan komitmen lain untuk menderma kembali kepada penderma pertama, atau balasan lain dalam bentuk material atau maknawi seperti perlindungan dan sebagainya.

Hasilnya, gambaran di atas bukanlah suatu gambaran bagi akad *tabarru'*, kerana *tabarru'* ialah akad yang bersifat unilateral dan hanya melibatkan sebelah pihak tanpa memerlukan komitmen lain yang berbentuk timbal balas dari pihak yang kedua. Manakala, konsep *tabarru'* dan tolong-menolong yang berlaku di dalam takaful sebagaimana yang diperhatikan, terbina di atas asas; “saya *bertabarru'* kepada kamu dengan syarat kamu *bertabarru'* kembali kepada saya”, yang pada zahirnya merupakan

disamakan. Lihat Muḥammad 'Uthmān Shubayr, *Al-Takyīf al-Fiqhī li al-Waqā'i' al-Mustajiddah wa Taṭbīqātuha al-Fiqhiyyah* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1435H/2014M), 30.

¹³ Sāmī bin Ibrāhīm al-Suwaylim, “Waqfāt fi Qaḍiyyah al-Ta'mīn”, (makalah, Multaqā al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, Al-Hay'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M), 8, dan Azman dan Sabri, “Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad”, 1.

dua *tabarru'* atau persepakatan untuk *bertabarru'* yang saling berbalas dengan syarat. Pada zahirnya, sesuatu *tabarru'* yang disertai dengan *tabarru'* lain tidak lagi kekal sebagai *tabarru'* tetapi akan bertukar menjadi *mu'āwadah*. Seterusnya, akad *tabarru'* adalah akad yang bersifat tidak *lāzim* atau tidak mengikat, tetapi di dalam takaful, *tabarru'* yang dilakukan dijadikan sebagai akad yang mengikat. Ini boleh menukarkannya kepada sebuah akad yang *lāzim* dan mengikat, walaupun ia masih dinamakan *tabarru'* atau *al-iltizām bi al-tabarru'*.¹⁴

Persoalan dan cetusan di atas telah membangkitkan beberapa isu lain yang menjadikan amalan takaful tidak jauh berbeza dengan insurans konvensional yang diharamkan disebabkan kewujudan beberapa unsur, iaitu:

- i. Kedua-dua jenis riba iaitu riba *nasī'ah* dan riba *faḍl*.¹⁵ Ini berikutan di dalam takaful, peserta takaful membayar jumlah wang tertentu sebagai caruman takaful dengan matlamat mendapatkan pampasan atau ganti rugi apabila berlakunya risiko yang dilindungi. Apa yang berlaku, peserta takaful mungkin membayar sejumlah wang sebagai caruman dan akhirnya mendapat wang dengan jumlah yang lebih besar apabila berlaku kejadian yang dilindungi oleh

¹⁴ Lihat Musfir bin 'Atīq al-Dūsirī, "Mafhūm al-Ta'mīn al-Ta'āwunī", (makalah, Mu'tamar al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi'ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma'had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī' al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M), 20, dan Qadhāfi 'Izzat al-Ghanānīm, "Al-Ta'mīn al-Ta'āwunī: Mafhūmuḥu, Ta'sīluḥu al-Shar'ī, Ḍawābiḥuḥu", (makalah, Mu'tamar al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi'ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma'had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī' al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M), 12-13, dan Mūsā Muṣṭafā Mūsā al-Qudāh, "Al-Ta'mīn al-Islāmī: Al-Takyīf wa al-Maḥall wa Radd al-Shubah" (makalah, Mu'tamar al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi'ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma'had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī' al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M), 1-32.

¹⁵ Lihat *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, tahun ke-4, bil. 6 (Makkah: Al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī), 371, dan Wahbah al-Zuhaylī, "Mafhūm al-Ta'mīn al-Ta'āwunī: Dirāsah Muqāranah" (makalah, Mu'tamar al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi'ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma'had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī' al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M), 4, dan Ḥasan 'Alī al-Shādhilī, "Al-Ta'mīn al-Ta'āwunī al-Islāmī: Ḥaḳīqatuhū, Anwā'uhū, Mashrū'iyyatuh" (makalah, Mu'tamar al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi'ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma'had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī' al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M), 10.

skim takaful yang disertai. Hasilnya, peserta telah membayar dalam bentuk tunai dan memperoleh pampasan dalam jumlah tunai juga, dan ini tidak lain dan tidak bukan merupakan perbuatan bertukar-tukar nilai tunai dari jenis yang sama, maka ia pada hakikatnya adalah sama seperti akad *ṣarf* iaitu pertukaran tunai dengan tunai.

Ketiadaan elemen *taqābuḍ* (saling menerima atau menyerahkan tukaran) atau kedua-dua pihak saling melakukan *qabḍ* (penerimaan tukaran) pada masa yang sama ke atas nilai caruman dan nilai bayaran pampasan yang disebabkan oleh faktor jarak masa antara perbuatan membayar caruman dan mendapat pampasan merupakan perkara yang dilarang di dalam akad *ṣarf* kerana ia adalah riba *nasī'ah*. Selain itu, perbuatan mengambil jumlah pampasan yang lebih banyak dari nilai caruman yang dibayar merupakan riba *faḍl*, dan ia juga dilarang oleh syarak. Oleh yang demikian, apabila akad takaful dengan gambaran ini membawa kepada riba, maka ia merupakan akad yang dilarang oleh syarak.

- ii. *Gharar* atau ketidakpastian.¹⁶ Elemen ini boleh dikesan dalam jumlah pampasan yang diterima oleh peserta takaful yang mana wujud ketidakpastian sama ada ia akan diterima ataupun tidak. Di dalam akad takaful, terdapat kebarangkalian iaitu peserta telah membayar sejumlah besar nilai caruman takaful, namun selepas itu tidak berlaku sebarang kecelakaan yang dilindungi ke atasnya menyebabkan dia tidak memperoleh sebarang nilai sebagai ganti kepada apa yang telah dibayarnya. Di dalam situasi yang sebaliknya, peserta mungkin hanya membayar sejumlah kecil nilai caruman, namun selepas itu berlaku kecelakaan ke atasnya lalu mendapat nilai pampasan yang lebih besar dari Dana

¹⁶ *Ibid.*

Takaful tanpa wujud balasan ke atas nilai pampasan tersebut. Kedua-dua situasi di atas menyebabkan wujudnya elemen *gharar* di dalam akad takaful.

Gharar ini berlaku dari dua sudut: Pertama: Oleh kerana kecelakaan yang dilindungi mungkin berlaku atau mungkin tidak berlaku selama tempoh peserta mencarum di dalam skim takaful yang disertainya, peserta takaful tidak mengetahui adakah dia akan memperoleh sebarang balasan (pampasan) ke atas apa yang dibelanjakan ataupun tidak; dan kedua: Jika peserta memperoleh pampasan apabila berlaku kecelakaan yang dilindungi, dia sebenarnya tidak mengetahui berapakah nilai pampasan yang bakal diperolehinya semasa memeterai akad kerana dia tidak mengetahui adakah dia akan ditimpa kecelakaan yang dilindungi ataupun tidak, dan apakah jenis kecelakaan yang mungkin berlaku.

- iii. *Al-Qimār* iaitu elemen pertaruhan atau perjudian.¹⁷ Ini berlaku kerana perkara yang dibuat akad ke atasnya di dalam akad takaful iaitu pembayaran pampasan merupakan perkara yang digantungkan kepada wujudnya syarat atau keadaan tertentu iaitu berlakunya kecelakaan yang dilindungi. Berikutan hal ini, peserta takaful atau benefisiarinya mungkin mendapat bayaran pampasan jika syarat yang dikenakan terhasil iaitu kecelakaan yang dilindungi benar-benar berlaku, dan mungkin tidak mendapat apa-apa apabila tiada kecelakaan yang menimpa. Gambaran seperti ini merupakan gambaran kepada pertaruhan dan judi kerana apa yang akan berlaku ialah: peserta membayar jumlah wang tertentu dan mungkin memperoleh kembali kesemua wang yang dibayar bersama sejumlah wang lain milik peserta lain, atau mungkin tidak memperoleh apa-apa dan rugi kesemua wang carumannya.

¹⁷ *Ibid.*

iv. *Al-Jahālah* iaitu ketidaktahuan.¹⁸ Oleh kerana akad *iltizām bi al-tabarru‘* yang menjadi asas kepada takaful, pada akhirnya ia menjadi akad *mu‘āwadah* dan bukan lagi *tabarru‘*, maka ia merupakan akad yang rosak kerana hadirnya unsur *jahālah* atau ketidaktahuan di dalam akad ini, dan *jahālah* merosakkan akad *mu‘āwadah*. Kehadiran unsur *jahālah* di dalam takaful adalah jelas dari segi kecelakaan yang dilindungi, kerana tidak diketahui sama ada ia akan berlaku ataupun sebaliknya, juga tidak diketahui bila ia akan berlaku dan kadar sebenar kemudaratan yang menimpa peserta yang dilindungi. Selain itu, *jahālah* juga hadir di dalam pampasan memandangkan setiap pihak yang berakad semasa memeterai akad tidak mengetahui berapakah nilai sebenar pampasan yang bakal diperoleh atau dibayar.

Walaupun isu-isu dan kritikan-kritikan di atas pada zahirnya tampak bernas, namun sebenarnya ia agak jauh dengan gambaran sebenar takaful. Ini kerana dasar yang menjadi asas kepada takaful amat berbeza dengan dasar yang menjadi asas kepada insurans. Jika *mu‘āwadah* adalah asas kepada insurans dan mendapatkan keuntungan adalah matlamatnya, takaful pula terbina di atas dasar *tabarru‘* atau derma, dan tolong-menolong adalah matlamat utamanya. Seterusnya, walaupun *tabarru‘* yang wujud dalam takaful berbentuk “saya *bertabarru‘* kepada kamu dengan syarat kamu *bertabarru‘* kembali kepada saya”, yang pada zahirnya tampak seperti akad *mu‘āwadah*, namun pada

¹⁸ Al-Zuhaylī, “Mafhūm al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī”, 5, dan ‘Alī Muḥyī al-Dīn ‘Alī al-Qurrahdaḡhī, “Al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī: Māhiyatuhu wa Ḍawābiḡtuhu wa Mu‘awwiqātuh” (makalah, Multaqā al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī, Al-Hay‘ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M), 20, dan Aḡmad Sālim Muḡhim, “Bayn al-Ta‘mīn al-Tijārī wa al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī: Baḡth Yubayyin al-Jawānib al-Itfāqiyyah wa al-Furūq al-Jawhariyyah Bayn al-Ta‘mīn al-Tijārī wa al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī” (makalah, Mu‘tamar al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma‘had al-Islāmī li al-Buḡūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī‘ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M), 12.

hakikatnya, *tabarru'* jenis ini telah diharuskan oleh syarak bahkan ia tergolong di bawah konsep tolong-menolong yang telah disyariatkan oleh Islam.

Jika al-Quran telah mensyariatkan konsep tolong-menolong secara umum, di dalam Sunnah Nabawiyah pula terkandung pelbagai bentuk, peristiwa, serta gambaran mengenai tolong-menolong yang disyariatkan yang mana ia turut mencakupi bentuk *tabarru'* yang dibalas dengan *tabarru'*, sebagaimana yang diperhatikan di dalam takaful. Antara contoh yang paling jelas bagi menyokong pernyataan ini ialah amalan yang dinamakan sebagai *al-nahd* atau *al-nihd*¹⁹ sebagaimana yang dilakukan oleh Kabilah al-Ash'ariyyūn pada zaman Rasulullah SAW dan telah mendapat pujian dari baginda seperti yang diceritakan di dalam hadis yang telah disebut sebelum ini.²⁰

Apa yang jelas, amalan tolong-menolong seperti yang dilakukan oleh Kabilah al-Ash'ariyyūn adalah berasaskan konsep *tabarru'* yang dibalas dengan *tabarru'*. Setiap ahli kabilah mengeluarkan harta dan bekalan miliknya untuk dikumpulkan dan sebagai ganti, dia berhak mengambil kadar keperluannya dari jumlah bekalan tersebut. Pada zahirnya, ini merupakan salah satu bentuk *mu'āwadah*, namun ia tidak bermatlamatkan keuntungan. Ini kerana pada hakikatnya, setiap ahli kabilah semasa menyumbangkan bahagiannya, dia tidak melakukannya dengan matlamat untuk mendapatkan keuntungan dari bahagian yang disumbangkan oleh saudaranya dan mengambil semula bahagian yang lebih besar, tetapi matlamat semua ahli kabilah ialah untuk saling tolong-menolong antara mereka. Oleh yang demikian, apa yang terhasil ialah sebahagian ahli kabilah mungkin akan mengambil jumlah yang kurang dari apa yang telah diberikan, dan

¹⁹ Istilah *al-nahd* atau *al-nihd* merujuk kepada tindakan suatu kaum atau sekumpulan manusia yang saling mengeluarkan perbelanjaan masing-masing untuk dikumpulkan dan dibahagikan sesama mereka sebagai usaha untuk saling membantu dan saling berkongsi kepayahan semasa bermusafir atau sebagainya. Lihat Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, 5:159.

²⁰ Lihat hadith mengenai Kabilah al-Ash'ariyyūn di muka surat 170.

sebahagian yang lain mungkin akan mengambil jumlah yang lebih besar dari sumbangannya.

Walaupun pada zahirnya amalan ini mempunyai sifat *mu'āwadhah*, namun ia adalah satu bentuk amalan yang diharuskan oleh syarak dan dianggap sah. Bahkan, umat Islam telah sepakat mengatakan bahawa perbuatan ini harus, sebagaimana yang dinukilkan oleh Imam al-Bukhārī bahawa: “Semua ulama Islam tidak melihat apa-apa keburukan pada amalan *al-nahd*”.²¹ Justeru itu, amalan *al-nahd* ini jika ia berlaku di antara dua orang individu sahaja sekalipun ia masih dianggap harus dan sah. Walaupun gambaran bagi amalan *al-nahd* ini melibatkan konsep *tabarru'* yang dibalas dengan *tabarru'* iaitu masing-masing menyumbang dan kemudian sumbangan yang dikumpulkan dibahagikannya secara sama rata antara mereka, tindakan ini tidak dianggap sebagai *tabarru'* yang bermatlamatkan keuntungan, malah ia adalah *tabarru'* yang hakiki dari kedua-dua belah pihak, walaupun dapat dihidu darinya unsur *mu'āwadhah*.²²

Jika demikian, unsur *riba*, *gharar*, dan juga *jahālah* walaupun kesemuanya dapat diperhatikan wujud di dalam masalah ini, namun ia tidak memberi kesan ke atasnya kerana pada dasarnya, kewujudan dalil yang mengharuskan amalan ini sudah cukup untuk menafikan kesan unsur-unsur tersebut.²³ Jika tidak kerana syarak telah mengharuskan amalan ini, nescaya apa yang telah dilakukan oleh Kabilah al-Ash'ariyyūn ini akan termasuk dalam masalah *riba* kerana terdapat perbezaan yang jelas antara jumlah bekalan atau harta yang disumbangkan dan jumlah yang diambil sebagai balasan, dan kesamarataan antara dua nilai yang diberikan dan yang dibalas adalah syarat yang perlu dititik beratkan dalam masalah *riba*. Begitu juga, unsur *gharar* dan *jahālah* juga dapat diperhatikan kerana jumlah bahagian yang akan diterima tidak diketahui semasa akad

²¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 602.

²² Al-Suwaylim, “*Waqfāt fī Qaḍīyyah al-Ta'mīn*”, 36.

²³ Al-Quḍāh, “*Al-Ta'mīn al-Islāmī*”, 9.

dibuat. Namun, syarak telah mengharuskan amalan ini, malah telah memberikan pujian kepada Kabilah al-Ash‘ariyyūn di atas tindakan mereka, dan ini menjadi dalil yang kukuh yang menafikan kesan unsur riba, *gharar*, dan *jahālah* di dalam amalan ini.

Tambahan pula, terdapat dalil lain yang secara jelas menggalakkan amalan sebegini sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn Hajar al-‘Asqalānī dan lain-lain semasa mensyarahkan hadith mengenai *al-nahd* yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī bahawa Abū ‘Ubayd telah meriwayatkan daripada al-Ḥasan, katanya:²⁴

أَخْرِجُوا مَهْدَكُمْ فَإِنَّهُ أَكْبَرُ لِلْبِرَّةِ وَأَحْسَنُ لِاخْتِلَاقِكُمْ

Terjemahan: Keluarkanlah (berikanlah) *nahd* kamu (iaitu bantuan sumbangan dalam bentuk harta, makanan atau sebagainya), sesungguhnya perbuatan sedemikian lebih besar untuk mendapatkan berkat dan lebih baik untuk akhlak kamu semua.

Imam al-Nawawī juga menjelaskan bahawa hadith mengenai Kabilah al-Ash‘ariyyūn ini merupakan dalil yang menunjukkan kelebihan perbuatan dan sifat altruistik serta mendahulukan kebajikan orang lain. Di samping itu, hadith ini juga menggalakkan perbuatan mengumpulkan bekalan dari semua ahli semasa musafir, serta menunjukkan kelebihan mengumpulkannya di dalam satu bekas apabila terjadi kekurangan bekalan semasa menetap di sesuatu tempat, untuk dibahagi-bahagikan sesama ahli yang terlibat. Tambah Imam al-Nawawī lagi, perbuatan membahagi-bahagikan harta dan bekalan ini walau bagaimanapun tidak tertakluk kepada syarat-syarat dan larangan-larangan di dalam masalah *ribawi* sebagaimana yang diketahui di dalam kitab-kitab *fiqh*. Perkara ini adalah kerana matlamat yang ingin dicapai dari

²⁴ Lihat Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, 5:160, dan Al-‘Aynī, *Umdat al-Qārī*, 13:56, dan ‘Umar bin ‘Alī bin Aḥmad al-Anṣārī, Ibn al-Mulaqqin, *Al-Tawḍīh li Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, ed. Dār al-Falāḥ (Qatar: Wazārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1429H/2009M), 16:49.

tindakan tersebut ialah setiap ahli saling memberi sumbangan dan mengharuskan satu sama lain untuk mengambil manfaat dari harta dan bekalan yang dikumpulkan.²⁵

Antara hadith lain yang menunjukkan gambaran amalan tolong-menolong yang diharuskan oleh syarak walaupun ia mempunyai sifat *mu'awadah* seperti yang terdapat dalam takaful ialah hadith yang diriwayatkan oleh Jābir bin 'Abd Allāh RA di mana beliau menceritakan:

بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا قِبَلَ السَّاحِلِ، فَأَمَرَ عَلَيْهِمْ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ وَهُمْ ثَلَاثُ مِائَةٍ، وَأَنَا فِيهِمْ، فَخَرَجْنَا حَتَّى إِذَا كُنَّا بِبَعْضِ الطَّرِيقِ فَبِنِي الرَّادِ، فَأَمَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِأَرْوَادِ ذَلِكَ الْجَيْشِ، فَجَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُ، فَكَانَ مِرْوَدِي تَمْرًا، فَكَانَ يُقَوِّئُنَا كُلَّ يَوْمٍ قَلِيلًا قَلِيلًا حَتَّى فَنِي، فَلَمْ يَكُنْ يُصِيبُنَا إِلَّا تَمْرَةٌ تَمْرَةٌ.

Terjemahan: Rasulullah SAW telah mengutuskan satu pasukan tentera menuju ke arah pantai dan baginda telah melantik Abū 'Ubaydah bin al-Jarrāh sebagai ketua mereka. Mereka semuanya seramai 300 orang dan saya adalah salah seorang di kalangan mereka. Maka kami telah keluar sehinggalah apabila kami sampai di pertengahan perjalanan, kami telah (atau hampir) kehabisan bekalan. Maka Abū 'Ubaydah telah mengarahkan supaya dikumpulkan bekalan yang dibawa oleh setiap tentera yang masih berbaki dan hasilnya terkumpul tamar sebanyak 2 kantung. Maka Abū 'Ubaydah memberikannya sebagai makanan kepada kami setiap hari sedikit-sedikit sehingga ia habis, dan tidaklah

²⁵ Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, ed. Riḍwān Jāmi' Riḍwān (Kaherah: Mu'assasat al-Mukhtār, 2001M), 16:64, dan lihat Abū Yaḥyā Zakariyyā al-Anṣārī, *Minḥat al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Sulaymān bin Duray' al-'Āzimī (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1426H/2005M), 5:265-266.

kami mendapatnya melainkan sebanyak satu biji tamar satu biji tamar
setiap kali.²⁶

Daripada perbincangan di atas, penulis dapat merumuskan bahawa akad *al-iltizām bi al-tabarru'* yang menjadi asas kepada amalan takaful pada hakikatnya ialah sebuah akad *tabarru'* yang padanya terdapat sifat *mu'āwadah*. Namun, sifat *mu'āwadah* ini bukanlah *mu'āwadah* yang tertakluk kepada hukum riba, serta tidak dirosakkan oleh unsur-unsur *jahālah* dan *gharar*, tetapi ia merupakan *mu'āwadah* dari jenis yang khas. Ini kerana apa yang jelas, akad *al-iltizām bi al-tabarru'* dapat dikelaskan sebagai sebuah konsep di mana penderma mendapat manfaat dan faedah daripada derma yang dihulurkannya. Justeru itu, ia bukanlah suatu muamalat yang berteraskan *mu'āwadah* hakiki seperti jual-beli di mana matlamatnya adalah untuk mendapatkan barang sebagai tukaran kepada harga yang dibayar atau sebaliknya, tetapi hakikatnya penderma atau peserta takaful melalui akad *al-iltizām bi al-tabarru'* ini pada asasnya menyertai akad ini dengan matlamat untuk *bertabarru'* dan saling membantu dan bukannya dengan matlamat untuk mendapatkan tukaran kepada harga yang dibayarnya.

Pandangan seperti di atas sebenarnya merupakan pandangan yang telah dibawa oleh ramai sarjana serta pengkaji Islam walaupun mereka berbeza-beza dalam mengiktiraf sama ada makna atau sifat *mu'āwadah* ini wujud atau pun tidak di dalam akad *al-iltizām bi al-tabarru'* yang menjadi teras kepada takaful Islam. Ringkasnya, majoriti sarjana Islam yang mengharuskan amalan takaful telah sepakat bahawa sifat *mu'āwadah* yang dilihat wujud di dalam masalah ini pada hakikatnya tidak termasuk di dalam bab *mu'āwadah māliyyah* semata-mata atau *tabarru'āt* semata-mata. Tetapi ia tergolong dalam jenis *tabarru'āt* yang mempunyai kedua-dua sifat iaitu sifat *mu'āwadah*

²⁶ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Kitāb al-Sharikah, Bāb al-Sharikah fī al-Ṭa'ām wa al-Nahd wa al-'Arūḍ. no. hadith 2483. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 602.

dan sifat *tabarru'āt*, namun unsur *tabarru'* dan *ta'āwun* (saling membantu) di dalam akad adalah lebih jelas dan lebih dominan.²⁷

4.4 Prinsip Pengasingan Dana dalam Takaful

Takaful sebagaimana yang diamalkan pada hari ini kebanyakannya adalah takaful *tijāri* atau takaful komersial yang mana ia melibatkan bilangan penyertaan peserta takaful yang ramai, dan memerlukan sebuah entiti berasingan untuk mengendalikan pengurusan skim takaful bagi pihak para peserta. Entiti ini dikenali sebagai syarikat pengendali atau operator takaful.

Memandangkan bahawa di dalam takaful, wang yang disumbangkan oleh para peserta (caruman takaful) adalah untuk manfaat mereka secara bersama, dan operator takaful hanyalah wakil yang mengendalikan jumlah sumbangan ini, penubuhan dua dana yang berasingan iaitu dana khas untuk harta milik syarikat pengendali dan dana khas yang lain untuk harta milik kumpulan peserta adalah antara prinsip yang paling asas dalam sesebuah perniagaan takaful. Dana milik syarikat pengendali biasanya dikenali sebagai Dana Pemegang Syer, manakala dana milik kumpulan peserta pula dikenali sebagai Dana Takaful. Langkah pengasingan ini adalah penting bagi memastikan supaya segala hak, tanggungjawab, komitmen, pelaburan, pulangan, dan sebagainya dikembalikan kepada pemilik yang sepatutnya.²⁸

Tambahan kepada prinsip asas ini, Bank Negara Malaysia sebagai badan berautoriti yang mengawal selia institusi kewangan Islam di Malaysia²⁹ di dalam garis panduan yang

²⁷ Lihat “Al-Bayān al-Khitāmī wa Tawṣīyyāt al-Multaqā al-Thānī li al-Ta'mīn al-Ta'āwunī” (makalah, Al-Multaqā al-Thānī li al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, Al-Hay'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah li al-Iqtisād wa al-Tamwīl, Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, Riyadh, 27-28/10/1431H bersamaan 6-7/10/2010), dan Al-Qurrahdāghī, *Al-Ta'mīn al-Islāmī*, 259, dan Al-Qudāh, “Al-Ta'mīn al-Islāmī”, 3-22.

²⁸ Al-Qurrahdāghī, *Al-Ta'mīn al-Islāmī*, 339, dan lihat AAOIFI, *Al-Ma'āyir al-Shar'iyyah*, (Mi'yār no.26/5/2).

²⁹ Di bawah Akta Bank Negara Malaysia 2009 dan Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, Bank Negara Malaysia diberi kuasa untuk mengawal dan menyelia institusi kewangan Islam bagi menggalakkan kestabilan kewangan dan pematuhan Shariah. Bagi mencapai objektif ini, Bank Negara boleh mengeluarkan

dikeluarkan telah menetapkan bahawa operator takaful perlu menubuhkan dan mengendalikan dua dana berasingan bagi perniagaan Takaful Keluarga dan perniagaan Takaful Am.^{30 31}

Seterusnya, bagi dana Takaful Keluarga, operator takaful perlu menubuhkan dua dana berasingan iaitu Dana Risiko Peserta untuk memenuhi keperluan perlindungan peserta, dan Dana Pelaburan Peserta bagi keperluan simpanan dan/atau pelaburan ke atas bahagian caruman yang dilakukan oleh peserta bagi produk-produk yang mempunyai unsur tabungan dan/atau pelaburan. Pengasingan antara komponen risiko dan simpanan/pelaburan ini amat penting bagi mengenal pasti hak milik, tujuan, serta risiko berbeza yang dikaitkan dengan jumlah caruman yang diletakkan di dalam kedua-dua dana ini.³²

Bagi Takaful Am pula, operator perlu menubuhkan satu Dana Risiko Peserta bagi mengumpul sumbangan *tabarru'* yang dilakukan peserta untuk produk-produk takaful am. Dana ini kemudiannya akan digunakan untuk menyediakan bantuan kewangan kepada peserta yang ditimpa musibah yang dilindungi berdasarkan kontrak takaful am yang dimeterai.³³

apa-apa pekeliling, garis panduan atau notis bertulis mengenai apa-apa perkara Syariah yang berhubungan dengan perniagaan kewangan Islam yang dijalankan oleh mana-mana institusi kewangan Islam mengikut nasihat atau keputusan Majlis Penasihat Syariah. Sesuatu institusi kewangan Islam hendaklah mematuhi mana-mana pekeliling, garis panduan atau notis bertulis yang dikeluarkan oleh Bank Negara. Lihat Akta Bank Negara Malaysia 2009 (Bahagian VII, Bab 2, No. 59), dan Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (Bahagian 2, No. 6 dan 7).

³⁰ Sebagaimana perniagaan insurans, perniagaan takaful juga boleh dibahagikan kepada dua kelas yang utama iaitu: Takaful Keluarga sebagai alternatif kepada Insurans Hayat, dan Takaful Am sebagai alternatif kepada Insurans Am. Takaful Keluarga menawarkan perlindungan terhadap kehilangan yang berpunca daripada kematian atau hilang upaya yang menimpa ke atas peserta yang mencarum. Takaful Am pula menawarkan perlindungan terhadap kehilangan atau kemusnahan yang berlaku ke atas harta dan aset milik peserta yang mencarum akibat kecelakaan tertentu seperti kemalangan, kebakaran, kecurian, banjir, dan sebagainya. Lihat Zuriah Abdul Rahman dan Hendon Redzuan, *Takaful: The 21st Century Insurance Innovation* (Malaysia: McGraw-Hill (Malaysia) Sdn. Bhd., 2009), 57.

³¹ Bank Negara Malaysia, *Guidelines on Takaful Operational Framework*, dikeluarkan pada 26 Jun 2013 (no. 9.1), 5.

³² *Ibid.*, 5-6.

³³ *Ibid.*, (no. 9.4), 6.

Pada pemerhatian penulis, terdapat istilah yang berbeza-beza digunakan bagi menyifatkan dana takaful, iaitu: Dana Takaful, Dana Risiko Peserta, dan juga Dana *Tabarru'*. Namun, pada dasarnya kesemua istilah ini merujuk kepada satu entiti yang sama iaitu dana yang ditubuhkan bagi mengumpulkan sumbangan *tabarru'* oleh peserta. Dana yang ditubuhkan bagi tujuan simpanan/pelaburan pula biasanya hanya dikenali sebagai Dana Pelaburan Peserta.

4.5 Hubungan-hubungan Kontrak Dalam Takaful

Takaful merupakan suatu sistem muamalat yang kompleks yang terbina melalui pelbagai hubungan dan akad di mana setiap entiti dan komponen saling berinteraksi antara satu sama lain bagi merealisasikan pelbagai matlamat dan faedah sama ianya bersifat peribadi atau pun bersama.

Secara umumnya, setiap aktiviti takaful sama ada Takaful Keluarga atau pun Takaful Am boleh digambarkan sebagai bermula dengan caruman yang dibayar oleh kumpulan peserta ke dalam Dana Takaful yang kemudiannya diurus oleh sebuah syarikat pengendali atau operator takaful. Aktiviti takaful yang dijalankan ini kemudiannya akan melibatkan atau melahirkan beberapa entiti dan komponen lain yang pada akhirnya menjadi sebahagian daripada sistem. Ia akan melibatkan pelantikan ejen sebagai entiti khas bagi membantu memasarkan produk-produk takaful bagi pihak operator takaful dan memberi khidmat kepada peserta. Ia juga akan melibatkan individu tertentu yang dipilih sebagai penama atau benefisiari oleh peserta takaful khususnya bagi produk Takaful Keluarga bagi menerima manfaat takaful yang dibayar sebagai pampasan apabila peserta yang dilindungi meninggal dunia. Selain itu, aktiviti takaful ini juga boleh melahirkan sejumlah wang pada akhir aktiviti yang disebut sebagai lebihan takaful atau lebihan pengunderaitan.

Hubungan yang terjalin antara entiti-entiti yang terlibat di dalam takaful ini apabila diteliti, wujud dalam pelbagai bentuk. Terdapat hubungan antara sesama peserta, hubungan antara kumpulan peserta dan operator takaful, hubungan antara benefisiari dan Dana Takaful milik kumpulan peserta, dan hubungan antara ejen takaful dengan operator. Hubungan-hubungan yang terbentuk ini seterusnya memerlukan atau akan melahirkan komponen-komponen penting dalam aktiviti takaful iaitu wang caruman, manfaat takaful, dan lebihan takaful.

Di dalam perundangan Islam, setiap hubungan yang terjalin di antara setiap entiti dalam sesebuah muamalat mestilah tunduk kepada hukum-hukum dan prinsip-prinsip tertentu yang telah digariskan syarak. Begitu juga halnya dengan takaful, sebagai sebuah sistem muamalat yang patuh syarak, setiap hubungan yang terjalin mestilah berlandaskan kepada prinsip-prinsip tertentu bagi akad dan muamalat sebagaimana yang digariskan di dalam *fiqh* Islam. Oleh yang demikian, kajian ini akan seterusnya melihat kepada gambaran bagi setiap hubungan yang terbentuk dan prinsip-prinsip atau konsep-konsep *fiqh* yang mengawal atur setiap hubungan ini. Proses mengenali sifat bagi setiap hubungan ini penting bagi memandu sebarang analisis dan kesimpulan mengenai pelaksanaan konsep hibah *berta'liq* di dalam takaful yang bakal dibuat pada akhir kajian.

4.5.1 Hubungan Antara Peserta dan Dana Takaful

Memandangkan peserta takaful adalah entiti teras kepada sistem takaful secara keseluruhannya, hubungan antara peserta takaful dan Dana Takaful boleh dianggap sebagai hubungan yang paling penting dalam sesuatu aktiviti takaful.

Dengan penyertaan ke dalam sesuatu skim takaful, setiap peserta akan membayar sejumlah caruman atau sumbangan sebagai komitmen untuk bekerjasama dengan peserta lain bagi merealisasikan matlamat takaful, dan wang caruman ini akan dikumpulkan di dalam sebuah tabung atau dana yang dipanggil sebagai Dana Takaful. Dana takaful ialah

sebuah entiti yang diwujudkan bagi memudahkan urusan pengendalian di mana ia akan bertindak sebagai entiti yang bertanggungjawab dalam urusan menerima sumbangan daripada peserta, membayar tuntutan pampasan, dan sebagainya.³⁴ Berdasarkan hal ini, dapat disimpulkan bahawa Dana Takaful pada hakikatnya adalah milik kumpulan peserta secara bersama. Dalam erti kata lain, kerjasama antara kumpulan peserta untuk merealisasikan matlamat takaful adalah faktor utama yang mewujudkan Dana Takaful ini.

Sehubungan dengan itu, hubungan yang wujud antara para peserta dan Dana Takaful jika diteliti merupakan hubungan antara sesama peserta itu sendiri. Justeru, apabila seorang peserta membayar caruman ke dalam Dana Takaful, dari satu sudut jika diperhatikan, halnya adalah sama dengan dia membayarnya kepada para peserta lain. Begitu juga apabila Dana Takaful membayar pampasan kepada salah seorang peserta yang ditimpa musibah yang dilindungi, hakikatnya kumpulan peserta iaitu pemilik kepada dana adalah pihak yang telah bertanggungjawab membayar pampasan tersebut.

Merujuk kepada hubungan ini, kebanyakan sarjana Islam menjelaskan bahawa takaful terbina di atas asas akad *iltizām bi al-tabarru'*, di mana setiap individu saling memberi komitmen untuk menderma sebahagian hartanya bagi mencapai matlamat saling melindungi dari aktiviti takaful yang disertai, sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini.³⁵ Oleh yang demikian, akad yang termeterai di antara setiap peserta dan Dana Takaful sebagai sebuah entiti ialah akad *iltizām bi al-tabarru'* yang berdasarkan konsep *al-munāhadah* atau *al-nihd*. Ini bermakna melalui penyertaan dalam takaful, peserta takaful akan menderma dengan jumlah caruman kepada Dana Takaful

³⁴ Berkenaan hal ini, sebagaimana yang dijelaskan oleh AAOIFI, Dana Takaful dianggap sebagai “*legal entity*” atau “*shakhsīyyah i‘tibāriyyah*” atau sebuah entiti yang mempunyai hak undang-undang untuk memeterai sendiri kontrak, perjanjian, dan sebagainya. Lihat Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *Shari‘a Standards for Islamic Financial Institutions*, (Standards no. 26/2), dan “The Law Dictionary”, entri “legal entity”, dicapai 7 September 2015, <http://thelawdictionary.org/legal-entity/>.

³⁵ Lihat muka surat 175-186.

sebagai *tabarru'* yang tidak akan dipulangkan semula, namun berserta syarat, iaitu Dana Takaful hendaklah membantu peserta tersebut jika kecelakaan yang dilindungi menimpa ke atasnya dengan membayar pampasan ke atas caruman atau *tabarru'* yang dibuat.³⁶

Berdasarkan sifat hubungan ini, apa yang jelas, jumlah caruman yang dibayar oleh peserta takaful kepada Dana Takaful dianggap telah terpisah dari hak miliknya setelah pembayaran dilakukan dan ia diterima oleh Dana Takaful. Berikutan itu, secara prinsipnya peserta tidak lagi mempunyai hak untuk mengambil semula atau menuntut supaya dipulangkan semula jumlah caruman yang telah dibayar kerana ia telah menjadi hak milik Dana Takaful, dan juga kerana caruman ini pada hakikatnya disumbangkan dengan matlamat saling tolong-menolong dan bekerjasama untuk meringankan beban mana-mana peserta yang ditimpa musibah yang dilindungi sebagaimana yang telah dipersetujui.³⁷

Justifikasinya, jika diteliti dari sudut *fiqh*, gambaran bagi hubungan yang berlaku di atas amat hampir dengan konsep hibah di mana terdapat larangan untuk mengambil semula sesuatu pemberian yang telah diberikan. Dari sudut teknikal pula, jika peserta dibenarkan untuk menuntut semula carumannya, ia bukan sahaja boleh menggugat keadaan Dana Takaful, malah akan turut menggugat keadaan syarikat pengendali atau operator takaful kerana pengendalian Dana Takaful umumnya adalah sumber utama pendapatan operator takaful. Justeru, sukar bagi operator takaful untuk hanya bergantung kepada dana-dana asas yang terhad untuk menghadapi semua risiko yang dijangka dari aktiviti takaful yang diuruskan. Selain itu, jika ini berlaku, kesannya, ia akan turut

³⁶ Al- Qurrahdāghī, *Al-Ta'mīn al-Islāmī*, 255.

³⁷ Lihat Riyāḍ Mansūr al-Khalīfī, "Al-Takyīf al-Fiqhī li al-'Alāqāt al-Māliyyah bi Sharikāt al-Ta'mīn al-Takāfuliyyah: Dirāsah Fiqhiyyah Taṭbīqiyyah Mu'āsīrah", *Majallah al-Sharī'ah wa al-Qānūn*, no.33 (1428H/2008M), 39.

menjelaskan matlamat sebenar aktiviti takaful iaitu menyediakan bantuan kewangan atau pampasan kepada peserta yang ditimpa kesusahan.³⁸

4.5.2 Hubungan Antara Operator Takaful dan Kumpulan Peserta

Berbeza dengan insurans konvensional, di dalam takaful tiada istilah “yang memberi perlindungan” dan “yang dilindungi” di antara operator takaful dan peserta, kerana takaful wujud berasaskan konsep: “kumpulan peserta saling melindungi antara satu sama lain”. Jika di dalam insurans konvensional, syarikat insurans adalah entiti yang menawarkan perlindungan, di dalam takaful pula operator takaful hanyalah sebuah entiti yang diberi mandat oleh peserta takaful sebagai satu kumpulan, untuk mengurus serta mengendalikan aktiviti takaful bagi pihak mereka. Namun, perkara ini tidak menafikan hakikat bahawa operator takaful juga merupakan sebuah entiti yang ditubuhkan dengan motif perniagaan, sama seperti syarikat insurans.

Oleh yang demikian, segala perancangan, khidmat dan aktiviti yang dilakukan oleh operator takaful secara umumnya akan terarah kepada dua dimensi utama iaitu: berusaha untuk menghasilkan pulangan kepada syarikat, dan berusaha menjaga serta mengukuhkan Dana Takaful iaitu teras dan modal utama perniagaan takaful, yang pada masa yang sama akan membawa banyak kebaikan kepada syarikat. Berdasarkan perkara ini, gambaran bagi hubungan antara operator takaful dan peserta secara umumnya ialah: melalui perniagaan takaful yang dijalankan, operator takaful akan bertindak sebagai entiti yang melaksanakan pelbagai khidmat, beban kerja, serta mengatur strategi bagi masalah Dana Takaful milik peserta yang diuruskannya. Khidmat-khidmat yang ditawarkan ini sebahagiannya merupakan tuntutan urus tadbir dan tidak bermotifkan keuntungan dan sebahagiannya pula bermotifkan perniagaan dan meraih pulangan.³⁹

³⁸ *Ibid.*, 39-40.

³⁹ *Ibid.* 43.

Pertama: Hubungan yang menjadi sebahagian dari tuntutan urus tadbir dan tidak bersifat meraih pulangan antara operator takaful dan peserta boleh digambarkan melalui *qard ḥasan* atau pinjaman tanpa faedah yang diberikan oleh operator takaful daripada dana miliknya kepada Dana Takaful milik kumpulan peserta apabila berlaku defisit ke atas dana, yang menyebabkannya tidak mampu menampung kos aktiviti takaful dan tidak lagi mampu beroperasi terutamanya pada awal penubuhannya.⁴⁰ Jumlah yang diberikan sebagai *qard ḥasan* ini kemudiannya akan dibayar semula kepada operator pada masa hadapan bergantung kepada percambahan aset yang berlaku di dalam Dana Takaful. Pemberian *qard ḥasan* ini sebenarnya merupakan komitmen yang perlu dipenuhi oleh operator takaful dan pemegang syernya terhadap Dana Takaful dan para peserta bagi masalah mereka.⁴¹

Berdasarkan gambaran ini, hubungan *qard ḥasan* yang terjalin dapat disifatkan sebagai hubungan dengan motif berbuat ihsan dan saling menjamin (takaful) semata-mata tanpa wujud unsur meraih keuntungan di dalamnya. Di dalam perundangan Islam (*fiqh*), hubungan yang terbina berasaskan akad *qard* atau hutang adalah tertakluk kepada hukum-hukum dan prinsip-prinsip tertentu yang telah digariskan oleh syarak. Memandangkan bahawa akad *qard* merupakan sebahagian daripada akad yang bermatlamatkan *tabarru'* (sumbangan) dan *irfāq* (berbuat kebaikan), para fuqaha telah

⁴⁰ Ini adalah antara prinsip asas mengenai kewajipan syarikat pengendali ke atas Dana Takaful di bawah pengendaliannya yang telah menjadi sebahagian daripada piawaian shariah yang telah dikeluarkan oleh AAOIFI. Di Malaysia khususnya, berhubung perkara ini, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia telah mengemukakan satu resolusi yang menetapkan bahawa adalah menjadi tanggungjawab operator takaful sebagai entiti yang diberi mandat untuk menguruskan operasi takaful untuk memberi *qard ḥasan* kepada Dana Takaful milik peserta apabila berlaku defisit ke atas dana. Penggunaan konsep *qard* dalam keadaan ini tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip Syariah memandangkan pinjaman yang diberikan boleh dibayar oleh Dana Takaful pada masa hadapan. Selari dengan hal ini juga, Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 telah menetapkan bahawa apabila berlaku kekurangan di dalam Kumpulan Wang Takaful (Dana Takaful), operator takaful hendaklah menyediakan *qard* atau sokongan kewangan dalam bentuk yang lain kepada Kumpulan Wang Takaful itu daripada Kumpulan Wang Pemegang Syer (dana milik operator). Lihat AAOIFI, *Al-Ma'āyir al-Shar'iyyah*, (Mi'yār no.26/10/8), dan Bank Negara Malaysia, *Shariah Resolutions in Islamic Finance*, ed. ke-2 (t.tp: Bank Negara Malaysia, 2010), 82 dan 84, dan Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (No.95).

⁴¹ Al-Khalīfī, "Al-Takyīf al-Fiqhī", 44.

meletakkan bagi akad *qard* yang sah beberapa syarat bagi melindunginya daripada tersasar dari matlamat asalnya ini.

Fuqaha sependapat bahawa peletakan syarat supaya wujud nilai tambahan ke atas ganti *qard* (hutang) yang diberikan kepada pemberi hutang menyebabkan akad *qard* batal. Nilai tambahan ini mungkin berlaku ke atas kadar gantian, seperti mensyaratkan pembayaran balik *qard* berserta hadiah tambahan, atau tambahan jumlah lain, atau ia berlaku ke atas sifat gantian seperti mensyaratkan supaya pemiutang membayar dengan gantian yang lebih elok daripada *qard* asal yang diberikan. Semua nilai tambahan ke atas nilai asal *qard* ini termasuk dalam makna riba yang diharamkan.⁴²

Kedua: Hubungan yang bermotifkan perniagaan dan meraih pulangan antara operator dan peserta pula boleh dijelaskan melalui gambaran di mana operator berhak mendapat upah, ganjaran, atau pulangan hasil khidmat pengendalian dan pengurusan aktiviti takaful, begitu juga aktiviti pelaburan ke atas Dana Takaful milik peserta. Di dalam industri takaful, inilah bentuk hubungan yang paling asas antara operator takaful dan peserta walaupun secara zahirnya, apabila disebut istilah “takaful”, gambaran pertama yang mungkin hadir ialah khidmat takaful yang ditawarkan oleh operator takaful hanya bermotifkan prinsip takaful iaitu saling menjamin serta *ta'āwun* iaitu saling membantu semata-mata dan keuntungan bukanlah matlamat dasar.⁴³

Ini dapat dijelaskan lagi dengan memahami bahawa sebagai entiti yang menawarkan khidmat takaful, operator takaful dengan sendirinya memikul tanggungjawab mengurus segala keperluan aktiviti takaful serta memastikan matlamat takaful yang mahu dicapai oleh peserta yang menyertai skim yang ditawarkannya mampu direalisasikan melalui Dana Takaful yang kukuh. Sebagai entiti yang bertanggungjawab

⁴² Lihat *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, 33:130.

⁴³ Riyād Mansūr al-Khalīfī, “*Taqyīm Taṭbīqāt wa Tajārub al-Ta'mīn al-Takāfulī al-Islāmī*”, (makalah, *Multaqā al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, Al-Hay'ah al-Islāmiyyah al-Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M*), 8-9.

mengurus segala aktiviti takaful bagi pihak peserta, sudah tentulah sewajarnya operator diberi ganjaran dalam bentuk upah bagi usaha yang dilakukan. Sebagai entiti yang memikul tugas pelaburan Dana Takaful untuk manfaat peserta secara khusus pula, sudah tentulah sewajarnya operator mendapat ganjaran yang sama, sesuai dengan usaha yang dilakukannya.

Selari dengan situasi yang dinyatakan di atas, sebarang akad yang menjadi asas bagi hubungan ini mestilah mampu meraikan motif menghasilkan pulangan ini, dan pada masa yang sama ia dapat diadaptasi tanpa melanggar prinsip-prinsip yang telah digariskan syarak. Terdapat pelbagai konsep dan akad yang telah dicadangkan sebagai asas yang mengawal atur hubungan antara operator dan peserta,⁴⁴ namun di dalam piawaian AAOIFI, akad *wakālah* dan *muḍārabah* diletakkan sebagai akad yang utama bagi mengawal atur hubungan ini.⁴⁵ Akad-akad *wakālah* dan *muḍārabah* ini khususnya telah diadaptasi oleh kebanyakan operator sebagai struktur utama operasi perkhidmatan takaful yang ditawarkan lalu terhasillah beberapa model takaful berasaskan salah satu atau gabungan antara kedua-dua akad ini.

Di Malaysia, operator takaful secara dasarnya mempunyai kebebasan untuk memilih dan menggunakan model operasi tertentu berlandaskan mana-mana kontrak yang dianggap sesuai dan mendapat pengiktirafan dari jawatankuasa syariah yang dilantik dan ahli lembaga pengarah syarikat.⁴⁶ Namun bagi model yang pertama kali diperkenalkan di Malaysia, serta model yang berasaskan kontrak syariah baru, atau kontrak syariah yang dimodifikasi, operator perlu terlebih dahulu mendapatkan kelulusan dari Bank Negara sebelum ia dilaksanakan.⁴⁷ Model-model yang paling biasa diguna

⁴⁴ Lihat Al-Qurrahḍāghī, *Al-Ta'mīn al-Islāmī*, 236-240, dan Al-Khalīfī, "Al-Takyīf al-Fiqhī", 39-59, dan Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 32-37.

⁴⁵ Lihat AAOIFI, *Shari'a Standards*, (Standards no. 26/4 (b)).

⁴⁶ Lihat Bank Negara Malaysia, *Guidelines on Takaful Operational Framework*, (no. 8.1), 4.

⁴⁷ *Ibid.* (8.3)

pakai oleh operator takaful di negara ini ialah model *muḍārabah*, *wakālah*, atau gabungan antara kedua-duanya.⁴⁸

4.5.2.1 Model *Muḍārabah*

Ini adalah antara model takaful yang paling awal diperkenalkan, terutamanya di Malaysia. Ia telah diperkenalkan pada fasa awal industri takaful mula bertapak di negara ini.⁴⁹ Namun begitu, model ini dilihat semakin kurang mendapat sambutan dan tidak lagi menjadi pilihan utama untuk diaplikasikan di dalam produk-produk takaful.⁵⁰ Kini, kebanyakan operator takaful memilih untuk beroperasi menggunakan asas model *wakālah* atau gabungan antara model *muḍārabah* dan *wakālah*.⁵¹

Istilah *muḍārabah* merujuk kepada hubungan kontrak di antara dua pihak iaitu pemilik modal (*rabb al-māl*) yang menyumbangkan jumlah modal tertentu kepada usahawan (*muḍārib*) untuk diniagakan, dan hasil keuntungan yang diperoleh akan dibahagikan di antara keduanya mengikut nisbah tertentu yang dipersetujui di dalam kontrak.⁵² Di dalam konteks takaful, ini bermaksud bahawa peserta takaful menyediakan modal dengan cara membayar caruman bagi membentuk Dana Takaful dan operator takaful pula bertindak menguruskan aktiviti pengunderaitan⁵³ risiko serta pelaburan bagi

⁴⁸ Lihat Jamil Ramly et al., *Buku Panduan Asas Takaful* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2010), 71, dan Wan Mohd Nzri Wan Osman, "The Legal and Regulatory Framework of the Malaysian Takaful Industry", dalam *Takaful Islamic Insurance: Trends, Opportunities and the Future of Takaful*, ed. Sohail Jaffer (London: Euromoney Institutional Investor Plc, 2007), 214, dan Zuriah dan Hendon, *Takaful*, 35.

⁴⁹ Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 43-44.

⁵⁰ Zainal Abidin Mohd Kassim, "Takaful: A Question of Surplus", dalam *Takaful Islamic Insurance: Trends, Opportunities and the Future of Takaful*, ed. Sohail Jaffer (London: Euromoney Institutional Investor Plc, 2007), 48.

⁵¹ Jamil Ramly et al., *Buku Panduan Asas Takaful*, 71.

⁵² Lihat Ḥammād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah*, 422, dan *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, 38:35.

⁵³ Aktiviti pengunderaitan merujuk kepada proses pemilihan dan penilaian sama ada seseorang peserta layak untuk diterima menyertai skim takaful yang ditawarkan. Pemilihan ini dilakukan menerusi penilaian ke atas individu dengan merujuk kepada garis panduan dan kriteria tertentu bagi menentukan kelas risiko pemohon, kadar caruman yang perlu dibayar, kebarangkalian berlaku tuntutan, dan anggaran nilai pampasan (kerugian Dana Takaful) apabila tuntutan berlaku. Lihat Silver, Stevens, dan Clow, *Concise Encyclopedia of Insurance Terms*, 155, dan Hassan Scott Odierno, Zainal Abidin Mohd Kassim, dan Serap

pihak peserta. Sebagai ganjaran, operator takaful akan dibayar dengan nisbah tertentu dari keuntungan yang terhasil dari aktiviti yang dijalankan, manakala kerugian pula akan hanya ditanggung oleh pemilik modal dengan syarat tiada salah laku atau kecuaiian dari pihak usahawan iaitu operator takaful.⁵⁴

Walau bagaimanapun, harus dijelaskan bahawa di dalam model ini sekalipun, konsep *tabarru'* masih menjadi asas yang utama. Caruman yang dibayar oleh peserta ke dalam Dana Takaful masih berasaskan akad derma atau *tabarru'* yang bermatlamatkan tolong-menolong dan saling melindungi antara para peserta takaful, dan ia secara prinsipnya tidak dibayar sebagai modal untuk dilaburkan oleh operator takaful melalui akad *muḍārabah*. Sebaliknya, pelaburan yang berlaku melalui akad *muḍārabah* di antara para peserta sebagai pemilik modal dan operator takaful sebagai pengurus modal tersebut adalah aktiviti sampingan yang dilaksanakan bagi mengoptimumkan penggunaan Dana Takaful selagi mana tiada tuntutan atau perbelanjaan lain yang berkaitan.

Terdapat dua variasi utama kepada model *muḍārabah* iaitu model *muḍārabah* biasa dan model *muḍārabah* yang dimodifikasi.⁵⁵

Di dalam model *muḍārabah* biasa, peserta akan berkongsi sebarang keuntungan yang diperolehi dari pelaburan yang dilakukan ke atas dana takaful dengan operator takaful mengikut nisbah tertentu. Namun, lebih pengunderaitan iaitu lebih di dalam dana takaful yang didapati selepas pembayaran tuntutan pampasan, pembentukan rizab dan kos-kos lain yang berkaitan tidak akan dikongsi antara operator dan peserta kerana

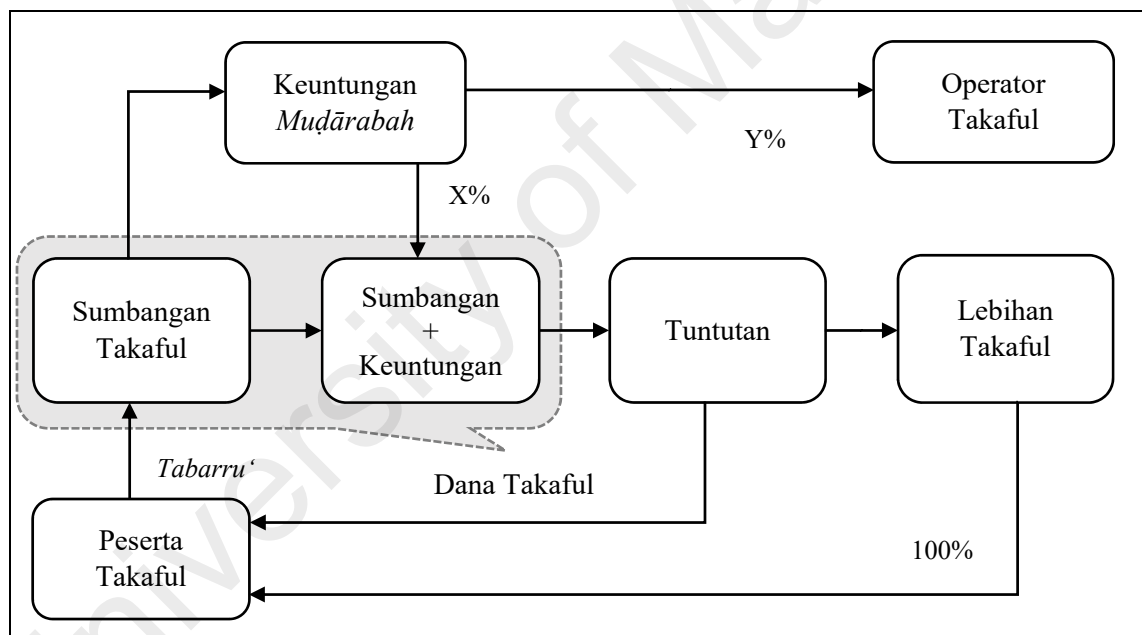
O. Gönülal, "Challenges for Takaful Going Forward", dalam *Takaful and Mutual Insurance: Alternative Approaches to Managing Risks*, ed. Serap O. Gönülal (Washington DC: The World Bank, 2013), 132, dan Aisyah Mustafa dan Asmak Ab Rahman, "Pengunderaitan Dalam Produk Takaful Keluarga dari Perspektif Syariah", *Jurnal Syariah* 23, bil. 2 (2015), 238.

⁵⁴ Lihat Islamic Financial Services Board (IFSB), *Guiding Principles on Governance for Takāful (Islamic Insurance) Undertakings*, Disember 2009, 12.

⁵⁵ Lihat Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 44-46, dan Simon Archer, Rifaat Ahmed Abdel Karim, dan Volker Nienhaus, "Business Models in Takaful and Regulatory Implications", dalam *Takaful Islamic Insurance: Concept and Regulatory Issues* (Singapore: John Wiley & Sons (Asia) Pte. Ltd., 2009), 14-15.

lebih ini tidak dianggap sebagai untung yang terhasil dari pelaburan secara *muḍārabah*. Sebaliknya, ia adalah baki kepada Dana Takaful iaitu wang *tabarru'* yang dimiliki oleh kumpulan peserta. Oleh yang demikian, lebih ini hendaklah dikembalikan kepada peserta, dan operator secara prinsipnya tiada hak ke atas lebih tersebut. Kekangan ini menyebabkan model *muḍārabah* biasa tidak menjadi pilihan operator takaful berikutan sumber pendapatan yang ditawarkan model ini agak terhad di samping risiko yang hadir di mana operator takaful mungkin tidak mendapat apa-apa bahagian jika usaha yang dilakukan tidak menjana keuntungan.⁵⁶

Rajah 4.1: Ilustrasi Ringkas Model *Muḍārabah* Biasa⁵⁷



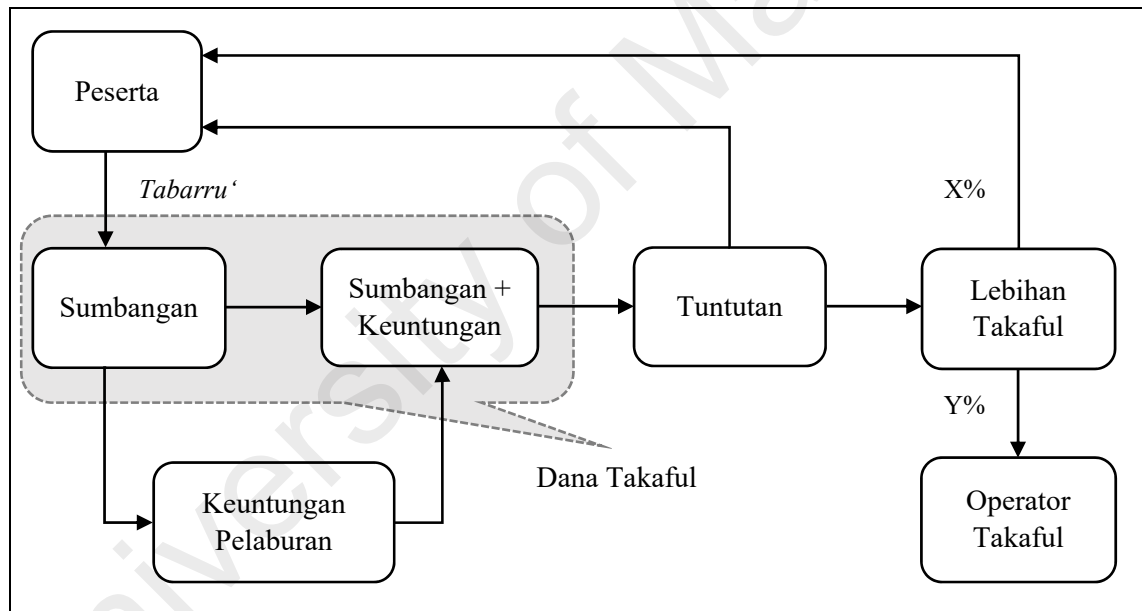
Perkara ini menyebabkan lahirnya model *muḍārabah* yang dimodifikasi yang mana lebih pengunderaitan dianggap sebagai untung dari pelaburan *muḍārabah* dan dikongsi antara operator dan peserta. Walaupun model ini mampu menghasilkan pulangan yang lebih menarik kepada pihak operator, namun, ia telah mendapat pelbagai kritikan. Antara kritikan yang paling utama ialah; lebih pengunderaitan tidak boleh

⁵⁶ Archer, Rifaat, dan Nienhaus, "Business Models in Takaful", 14.

⁵⁷ Diubahsuai daripada Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 45.

ditafsirkan sebagai untung pelaburan *muḍārabah* kerana dari sudut teknikalnya, ia adalah baki dana takaful iaitu jumlah caruman setelah ditolak bayaran tuntutan dan kos-kos lain.⁵⁸ Dana Takaful ialah modal bagi *muḍārabah* dan jika diperhatikan, jumlah lebihan pengunderaitan biasanya melibatkan pengurangan ke atas jumlah asal dana tersebut. Justeru, jika dilihat dari perspektif akad *muḍārabah*, ia melibatkan kerugian ke atas Dana Takaful dan bukannya keuntungan kerana tafsiran bagi untung *muḍārabah* secara umum ialah; jumlah lebihan atau pertambahan ke atas jumlah asal modal setelah ditolak segala kos dan perbelanjaan.⁵⁹

Rajah 4.2: Ilustrasi Ringkas Model *Muḍārabah* yang Dimodifikasi⁶⁰



Sebagai ilustrasi, amaun asal yang dimiliki oleh Dana Takaful hasil caruman para peserta berjumlah RM 5 juta. Jumlah RM 5 juta ini kemudiannya digunakan sebagai modal *muḍārabah* yang diurus oleh operator takaful. Hasil pelaburan *muḍārabah* pada

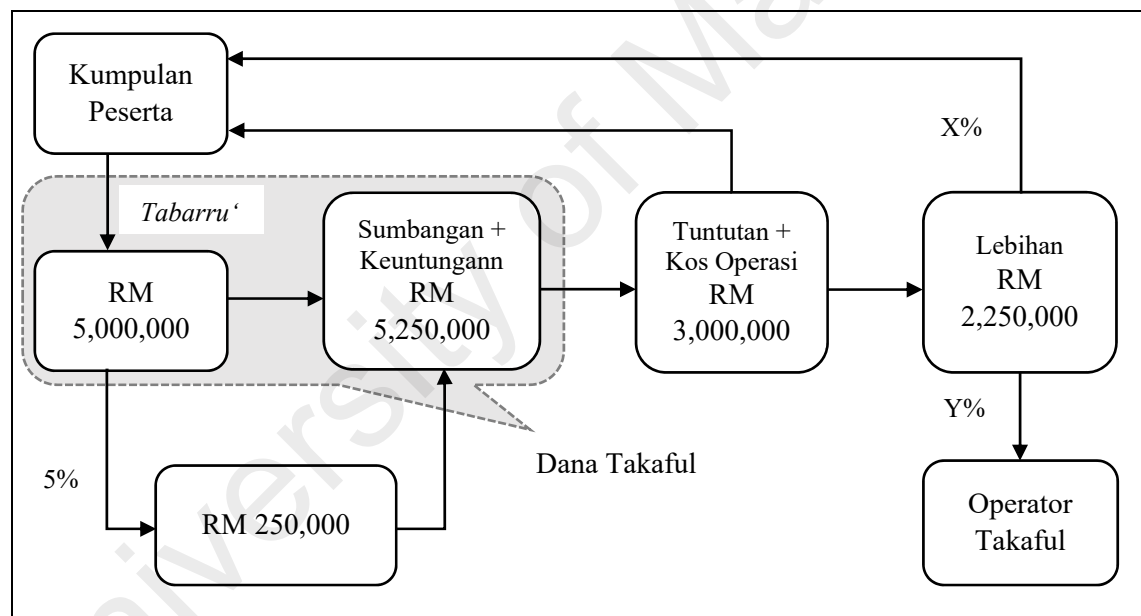
⁵⁸ Zainal Abidin, “Takaful: A Question of Surplus”, 48, dan Hamim Syahrudin Ahmad Mokhtar, Izwayu Abdul Aziz, dan Noraziyah Md. Hilal, “Surplus-Sharing Practices of Takaful Operators in Malaysia”, *ISRA International Journal of Islamic Finance*, vol. 7, issue 1 (2015), 103.

⁵⁹ Lihat Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 47.

⁶⁰ Diubahsuai daripada Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 46.

tahun tersebut, Dana Takaful memperoleh keuntungan sebanyak 5% iaitu RM 250,000. Jumlah perbelanjaan pada tahun tersebut adalah sebanyak RM 1 juta, dan jumlah tuntutan pula adalah sebanyak RM 2 juta. Jumlah akhir Dana Takaful (lebih) pada tahun tersebut diperoleh dengan pengiraan (jumlah asal modal RM 5,000,000 + keuntungan RM 250,000) – (perbelanjaan RM 1,000,000 + tuntutan RM 2,000,000). Didapati bahawa jumlah yang berbaki di dalam Dana Takaful setelah pengiraan di atas ialah RM 2,250,000 dan jumlah inilah yang diistilahkan sebagai lebih pengunderaitan atau lebih takaful.⁶¹

Rajah 4.3: Ilustrasi Pengiraan Berdasarkan Model *Muḍārabah* yang Dimodifikasi⁶²



Menurut piawaian AAOIFI, syarikat pengendali takaful tidak mempunyai sebarang hak ke atas lebih Dana Takaful. Justeru, jika terdapat lebih ia perlu dikendalikan dengan sebarang cara yang membawa maslahat kembali kepada kumpulan

⁶¹ Lebih pengunderaitan ialah baki yang tinggal dari jumlah caruman peserta-peserta ke dalam dana takaful, rizab takaful, serta pulangan hasil pelaburan dana selepas ditolak segala kos perbelanjaan pengurusan serta tuntutan dan pampasan yang telah dibayar atau akan dibayar sepanjang tahun tertentu. Lihat AAOIFI, *Shari'a Standards*, (Appendix (c)), dan Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 48.

⁶² Diubahsuai daripada Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 46 & 47.

peserta seperti pengukuhan dana rizab, pemberian diskaun ke atas caruman yang akan datang, dibelanjakan untuk mana-mana tujuan kebajikan, atau dibahagikan kembali kepada kumpulan peserta.⁶³ Piawaian ini jelas menunjukkan bahawa lebih pengunderaitan tidak dianggap sebagai untung terkumpul tetapi ia adalah baki kepada modal, justeru perkongsian lebihan yang berlaku dalam model *muḍārabah* yang dimodifikasi ini mempunyai krisis pematuhan syariah yang menjadikannya sebagai struktur yang bermasalah.

4.5.2.2 Model *Wakālah*

Di dalam model ini, hubungan antara kumpulan peserta dan operator takaful terbina berdasarkan kontrak *wakālah* iaitu kontrak di mana satu pihak memberi mandat kepada pihak yang lain untuk bertindak atau mengendalikan sesuatu urusan yang boleh diwakilkan bagi pihaknya.⁶⁴

Umumnya, terdapat dua variasi kepada model *wakālah* iaitu model *wakālah* biasa dan model *wakālah* yang dimodifikasi.

Di dalam model *wakālah* biasa, kumpulan peserta menyumbang ke dalam Dana Takaful dan melantik operator takaful sebagai wakil mereka untuk menguruskan dana tersebut. Operator takaful diberi mandat untuk mengendalikan dana dalam kedua-dua aspek iaitu pengunderaitan dan juga pelaburan. Sebagai ganjaran kepada perkhidmatan yang diberikan, operator takaful akan mengenakan bayaran *fi* atau upah ke atas peserta, yang biasanya diambil dalam dua bentuk; sama ada dalam bentuk amaun tetap, atau berdasarkan nisbah tertentu dari jumlah caruman yang dibayar oleh peserta.⁶⁵ Berasaskan

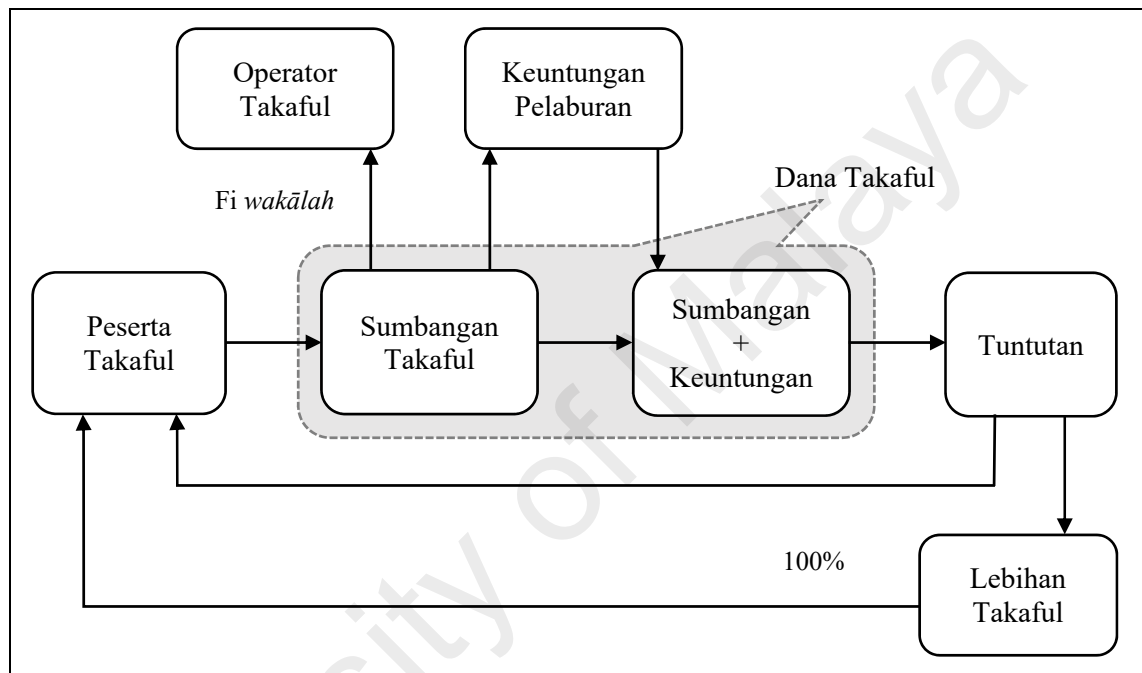
⁶³ Lihat AAOIFI, *Shari'a Standards*, (Standards no. 26/5/5).

⁶⁴ *Ibid.*, (Standards no. 23/2/1/1).

⁶⁵ Archer, Rifaat, dan Nienhaus, "Business Models in Takaful", 13, dan Zuriah dan Hendon, *Takaful*, 40, dan lihat Bank Negara Malaysia, *Wakalah (Shariah Requirements and Optional Practices) Exposure Draft*, (no.12).

kontrak *wakālah*, risiko kerugian adalah ditanggung oleh peserta dan Dana Takaful, dan tidak ditanggung oleh operator takaful melainkan jika wujud salah laku dan kecuaiian dari pihaknya. Selari dengan itu, operator juga tidak akan mempunyai bahagian dari keuntungan yang dihasilkan.⁶⁶

Rajah 4.4: Ilustrasi Ringkas Model *Wakālah* Biasa⁶⁷



Berkenaan lebih pengunderaitan pula, walaupun AAOIFI di dalam piawaiannya telah menetapkan bahawa lebih Dana Takaful tidak boleh diambil oleh operator takaful kerana ia adalah hak milik kumpulan peserta dan perlu dikembalikan kepada mereka,⁶⁸ namun sebahagian operator takaful merasakan bahawa mereka juga sepatutnya berhak ke atas lebih tersebut. Hujah yang diberikan ialah, pengurusan serta kendalian yang

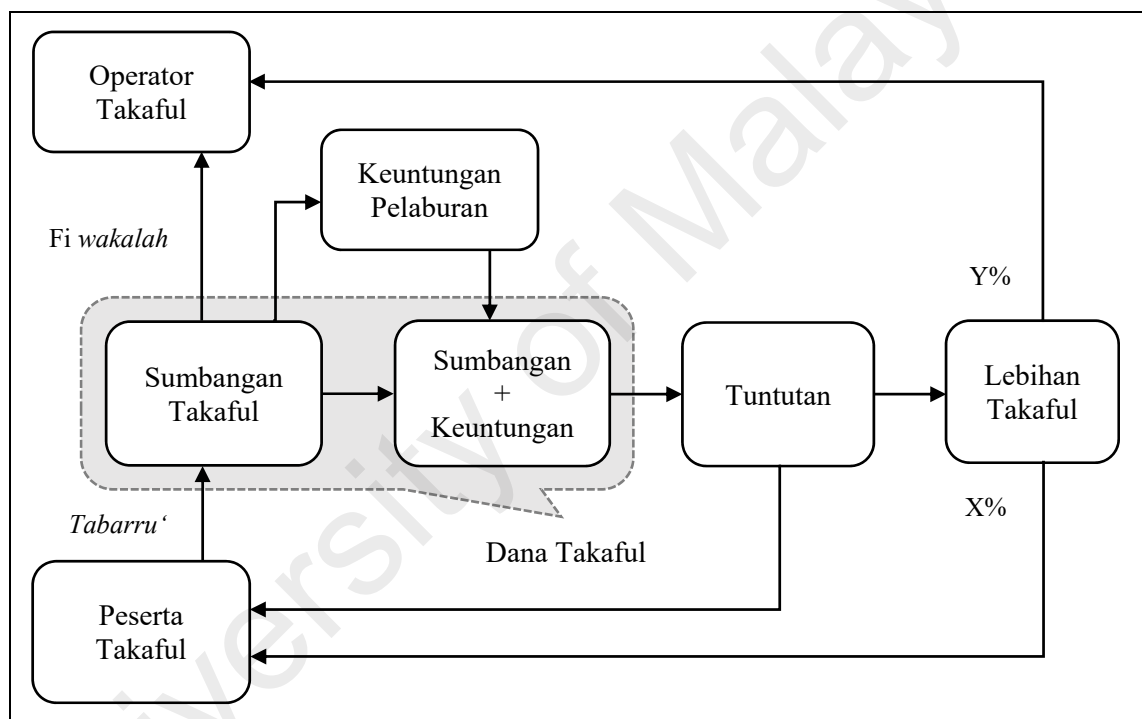
⁶⁶ Lihat, Azman dan Sabri, “Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad”, 11-12, dan Ahmad Tisman Pasha dan Mher Mushtaq Hussain, “Takaful Business Model: A Review, a Comparison”, *Business Management Dynamics*, vol.3, no.4, (Oktober 2013), 26-27, dan Sheila Nu NuHtay dan Syed Ahmed Salman, “Shari’ah and Ethical Issues in the Practice of Modified Wakalah Model in Family Takaful”, *International Journal of Business and Social Science*, vol.4, no.12, (September 2013), 129.

⁶⁷ Diubahsuai daripada Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 49.

⁶⁸ Lihat AAOIFI, *Shari’a Standards*, (Standards no. 26/5/5).

baik dan cekap oleh operator takaful terutamanya yang melibatkan proses pengunderaitan, penilaian risiko, serta pengurusan tuntutan pampasan adalah faktor yang menyumbang kepada wujudnya lebihan ini. Justeru, mereka seharusnya layak untuk mendapat bahagian daripada lebihan tersebut sebagai insentif dan ganjaran kepada prestasi cemerlang yang dicapai ini tambahan kepada bayaran fi yang telah dipersetujui di awal kontrak.⁶⁹

Rajah 4.5: Ilustrasi Ringkas Model *Wakālah* yang Dimodifikasi⁷⁰



Perkara ini telah melahirkan model *wakālah* yang dimodifikasi iaitu variasi kepada model *wakālah* biasa yang dijelaskan di atas. Sebagaimana yang dapat diperhatikan, unsur utama yang membezakan antara model *wakālah* biasa dan *wakālah* yang dimodifikasi ialah di dalam model *wakālah* yang dimodifikasi, operator takaful sebagai wakil yang menguruskan dana takaful layak mendapat bahagian tertentu daripada lebihan

⁶⁹ Lihat Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 50-51.

⁷⁰ Diubahsuai daripada Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 51.

dana jika lebih ini terhasil. Bahagian ini diberikan sebagai ganjaran prestasi atau insentif kepada pengurusan dana yang efektif.⁷¹

Walau bagaimanapun, penggunaan model *wakālah* yang dimodifikasi ini sentiasa terikat dengan satu syarat yang penting iaitu: persetujuan dari peserta hendaklah terlebih dahulu diperolehi sebelum sebarang ganjaran prestasi atau insentif dibayar kepada operator takaful dari lebih dana yang terhasil. Ini berikutan pada asalnya lebih pengunderaitan adalah milik peserta, justeru ia tidak boleh diambil kecuali dengan persetujuan dari mereka.⁷²

4.5.2.3 Model Gabungan Antara *Wakālah* dan *Muḍārabah*

Model hibrid ini merupakan model yang paling dominan di dalam pasaran takaful di Timur Tengah dan paling luas diaplikasikan oleh operator-operator takaful di seluruh dunia⁷³ termasuk di Malaysia. Ia juga merupakan model yang diiktiraf oleh *Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions* (AAOIFI) untuk dipraktikkan oleh operator-operator takaful.⁷⁴

Di bawah model ini, kumpulan peserta sebagai pemilik dana takaful melantik operator takaful sebagai wakil mereka untuk mengendalikan aspek pengunderaitan dana tersebut dengan bayaran *fi* tertentu sebagai upah pengurusan. Pada masa yang sama, operator takaful juga diberi mandat untuk menguruskan aktiviti pelaburan dana dan

⁷¹ Azman dan Sabri, "Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad", 12, dan Sheila dan Salman, "Shari'ah and Ethical Issues", 129.

⁷² Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 52.

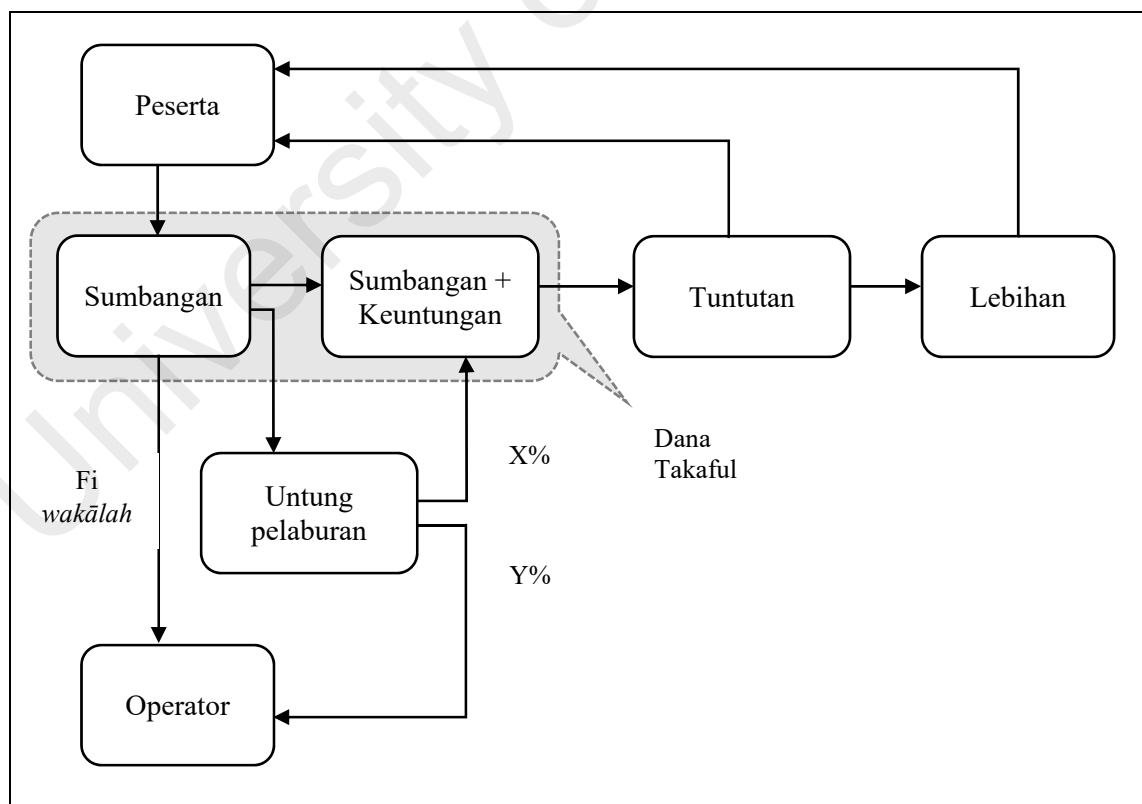
⁷³ Abdulrahman Tolefat, "Mixed Model is Best Approach", *Takaful Articles, ICMIF Takaful*, no. 6, (Julai 2006), 1, dan Archer, Rifaat, dan Nienhaus, "Business Models in Takaful", 15.

⁷⁴ Lihat AAOIFI, *Shari'a Standards*, (Standards no.26/4 (b)).

keuntungan yang diperolehi akan dibahagikan antara operator takaful dan Dana Takaful milik kumpulan peserta berdasarkan nisbah tertentu yang dipersetujui di dalam kontrak.⁷⁵

Sebagaimana yang dapat diperhatikan daripada ilustrasi di bawah, secara konsepnya, model ini menawarkan lebih dari satu sumber pendapatan kepada operator takaful yang pada hakikatnya beroperasi dengan matlamat meraih keuntungan dari perniagaan takaful yang dijalankan. Melalui *wakālah*, operator layak memperoleh bayaran *fi* sebagai upah wakil yang mengurus operasi takaful dan juga insentif atau ganjaran prestasi dari lebihan yang wujud dalam dana takaful. Melalui *muḍārabah* pula, operator takaful layak untuk berkongsi keuntungan hasil aktiviti pelaburan dana yang diuruskannya. Hasilnya, penggunaan model ini mampu mengoptimumkan kelebihan yang dimiliki oleh kedua-dua kontrak *wakālah* dan *muḍārabah* dalam amalan takaful.

Rajah 4.6: Ilustrasi Ringkas Model Hibrid Antara *Wakālah* dan *Muḍārabah*⁷⁶



⁷⁵ Lihat Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 52-53, dan Azman dan Sabri, “Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad”, 13-14.

⁷⁶ Diubahsuai daripada Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 53.

Daripada perbincangan ringkas ini, dapat diperhatikan bahawa sifat yang paling asas bagi hubungan antara operator takaful dan kumpulan peserta ialah hubungan yang bermotifkan meraih pulangan dari kerja yang dilaksanakan. Kedua-dua akad *wakālah* atau lebih khusus lagi *wakālah bi ajr* (*wakālah* dengan upah) dan akad *muḍārabah* merupakan antara akad yang mampu meraikan motif ini.

4.5.3 Hubungan Antara Dana Takaful dan Benefisiari yang Dinamakan oleh Peserta

Ini merujuk kepada hubungan yang berlaku khususnya dalam produk Takaful Keluarga di mana peserta takaful menamakan individu tertentu sebagai benefisiari yang akan menerima manfaat takaful yang dibayar jika berlaku kematian ke atas peserta yang menyertai skim takaful ini. Berdasarkan gambaran ini, diperhatikan bahawa benefisiari bukanlah entiti asal⁷⁷ dalam sistem takaful. Seseorang benefisiari akan turut terlibat dalam sesuatu sistem takaful hanya apabila peserta meletakkan namanya sebagai benefisiari semasa memeterai akad takaful dengan operator sebagai wakil yang mengendalikan dana takaful bagi pihak kumpulan peserta supaya membayar manfaat takaful kepada benefisiari ini apabila berlaku kematian ke atas peserta dalam tempoh takaful. Tindakan inilah yang telah memasukkan benefisiari sebagai sebahagian daripada entiti yang membentuk sistem takaful.

Di dalam piawaian syariah AAOIFI dinyatakan bahawa hubungan antara benefisiari dan dana takaful apabila pampasan atau manfaat takaful kematian dibayar

⁷⁷ Maksud entiti asal dalam konteks ini ialah entiti yang menjadi asas utama kepada aktiviti takaful kerana, tanpa benefisiari sekalipun sistem takaful telah lengkap dengan hadirnya kumpulan peserta yang saling melindungi dan operator takaful yang mengurus bagi pihak mereka.

ialah hubungan dalam bentuk komitmen daripada dana takaful untuk menutup kemudaratan yang berlaku selaras dengan polisi dan peraturan tertentu.⁷⁸

Berdasarkan perkara di atas, dapat disimpulkan bahawa hubungan yang terjalin antara benefisiari dan dana takaful ialah sejenis hubungan dalam bentuk bersyarat. Penjelasannya, bertunjangkan konsep *al-iltizām bi al-tabarru'*, peserta takaful meletakkan syarat ke atas dana takaful supaya membayar manfaat takaful yang diberikan sebagai pampasan disebabkan kematiannya sebelum tempoh matang polisi kepada benefisiari yang dilantikannya, sebagai balasan kepada sumbangan atau caruman yang dibayar oleh peserta tersebut ke dalam Dana Takaful. Seterusnya berdasarkan penjelasan ini, akad yang sesuai diletakkan sebagai asas bagi hubungan ini ialah akad yang mempunyai sifat peletakan syarat untuk maslahat orang lain.⁷⁹

Dari pemerhatian yang ringkas ini, penulis mendapati bahawa sifat peletakan syarat untuk maslahat orang lain merupakan unsur yang juga hadir dalam konsep hibah *berta'liq* yang dicadangkan oleh kajian ini, justeru, ia berpotensi untuk diadaptasi ke dalam masalah. Namun sebelum sebarang kesimpulan akhir dibuat, kajian ini hendaklah terlebih dahulu meneliti beberapa persoalan berkaitan hakikat sebenar manfaat takaful bagi menilai sama ada ia boleh diberikan sebagai hibah atau sebaliknya. Masalah ini akan dibincangkan di dalam perbincangan yang akan datang.⁸⁰

4.5.4 Hubungan Antara Operator dan Ejen Takaful

Produk takaful yang terbaik sekalipun tidak akan mendapat penyertaan tanpa ada saluran yang efektif bagi menghebahkan dan menawarkannya kepada umum. Pernyataan ini umumnya adalah benar bagi takaful, melainkan bagi kes jika sesuatu perlindungan itu

⁷⁸ AAOIFI, *Al-Ma'āyir al-Shar'īyyah*, (Mi'yār no.26/4 (ح)).

⁷⁹ Lihat Al-Bāz, "Al-Ḥaqq al-Ta'wīdī", 6-7.

⁸⁰ Lihat muka surat 237-254.

diwajibkan oleh undang-undang, contohnya takaful kenderaan. Walaupun takaful menawarkan jalan bagi masyarakat Muslim untuk mendapatkan perlindungan dengan cara yang diterima oleh syariat Islam, namun takaful tetap perlu “dijual”. Orang ramai tidak akan beratur untuk mendapatkan polisi takaful tanpa mengetahui kelebihan skim yang ditawarkan. Di sinilah letaknya fungsi ejen takaful sebagai pengantara yang menyampaikan produk-produk takaful kepada masyarakat.

Ejen takaful ialah individu yang dilantik dan diberi kuasa oleh operator takaful sebagai wakilnya, yang menggalas tugas untuk mendapatkan pelanggan bagi produk-produk takaful yang ditawarkan oleh operator yang diwakilinya.⁸¹ Secara ringkasnya, ejen bertindak sebagai wakil syarikat atau operator takaful untuk mendapatkan peserta bagi produk yang ditawarkan dan semakin ramai peserta bermakna semakin banyak dana yang terkumpul di dalam dana syarikat tersebut. Sebagai ganjaran kepada khidmat yang diberikan, ejen biasanya akan dibayar oleh syarikat dengan jumlah komisen tertentu. Komisen ini dibayar berdasarkan konsep yang berbeza mengikut operator, contohnya di Prudential BSN Takaful⁸² konsep yang digunakan sebagai asas bagi pembayaran komisen ini ialah *wakālah* bi ajr (akad *wakālah* yang disertakan upah), manakala di AmMetLife Takaful⁸³ pula, *ju‘alah* merupakan konsep yang diguna pakai.

Dari sudut operasi, kajian ke atas beberapa syarikat takaful di Malaysia mendapati bahawa sifat hubungan di antara ejen dan operator takaful secara umumnya dapat digambarkan melalui: Ejen-ejen takaful biasanya bergerak di bawah satu agensi yang secara ringkasnya diselia oleh pengurus agensi yang bertanggungjawab memantau, menyediakan latihan, memberi sokongan moral, dan lain-lain kepada ejen-ejen takaful di

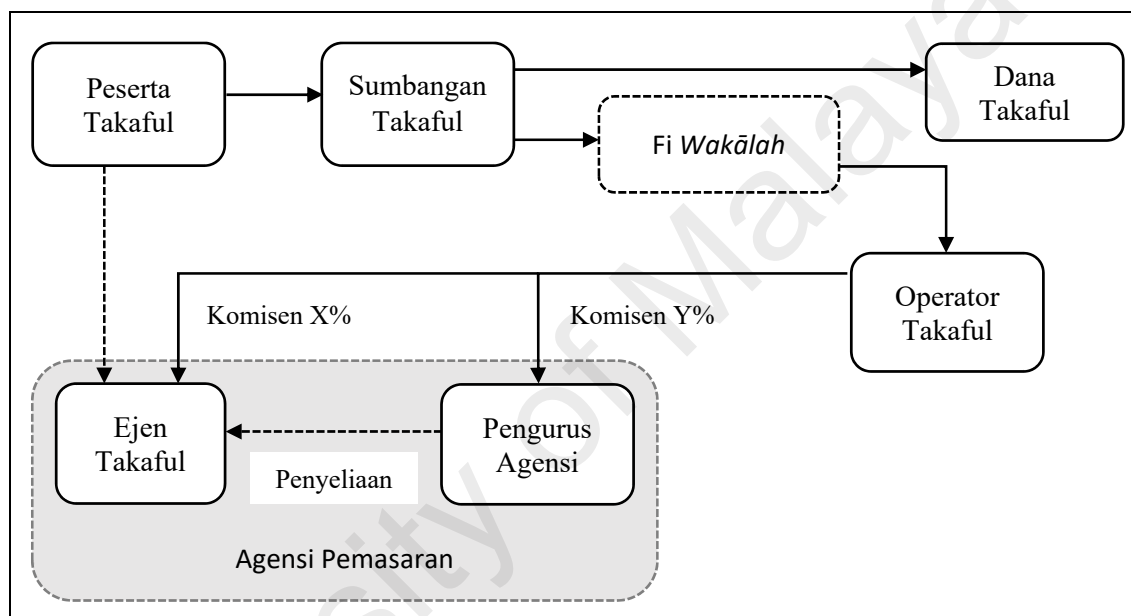
⁸¹ Ahmad Mazlan Zulkifli et al., *Basic Takaful Practices Entry Level for Practitioners: Medical & Health Takaful, General Takaful and Family & Investment Linked Takaful* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2012), 129.

⁸² Abdul Hakim Johari dan Yusaini Bt Yusof (Shariah, Prudential BSN Takaful Berhad) dalam temubual dengan penulis, 15 September 2015.

⁸³ Nik Mansor Bin Nik Mahmud (Senior Executive Shariah, AmMetLife Takaful Berhad), dalam temubual dengan penulis, 10 September 2015.

bawahnya. Umumnya, bagi setiap penyertaan yang diperoleh oleh ejen takaful, operator akan membayar komisen kepada ejen berdasarkan peratusan tertentu dari jumlah caruman atau sumbangan yang dibayar oleh peserta. Berdasarkan jumlah sumbangan yang berjaya dikutip oleh ejen, pengurus agensi juga layak menikmati komisen bertingkat (*overriding commission*) yang dibayar oleh operator.⁸⁴

Rajah 4.7: Ilustrasi Struktur Pembayaran Komisen Kepada Ejen Takaful⁸⁵



Bagi skim Takaful Keluarga secara khusus, terutama yang melibatkan penyertaan jangka panjang, ejen akan mendapat komisen selama 6 tahun⁸⁶ bagi setiap penyertaan

⁸⁴ Abdul Hakim dan Yusaini, dalam temubual dengan penulis, 28 Oktober 2015, dan Mohamad Sabri Zakaria, dalam temubual dengan penulis pada 17 April 2017, dan Abdul Bari Awang (Dr., Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, yang juga merupakan Ahli Jawatankuasa Syariah AIA Public Takaful), dalam temubual dengan penulis pada 18 April 2017.

⁸⁵ Diubahsuai berdasarkan temubual bersama Abdul Hakim dan Yusaini, 28 Oktober 2015, dan Mohamad Sabri Zakaria, 17 April 2017, dan Abdul Bari Awang, 18 April 2017.

⁸⁶ Hal ini adalah selaras dengan garis panduan dari Bank Negara Malaysia yang menetapkan bahawa jumlah maksimum komisen yang dibayar di bawah polisi takaful berkaitan pelaburan kepada agensi di atas aktiviti pemasaran dan perkhidmatan selepas caruman ialah; bagi sijil takaful yang melibatkan pembayaran sumbangan dalam tempoh 20 tahun atau lebih, 160% daripada jumlah sumbangan tahunan akan dibayar kepada agensi, dan jumlah ini akan dibayar dalam tempoh 6 tahun, dengan jumlah maksimum bagi komisen

yang diperoleh selagi mana peserta membuat pembayaran sumbangan secara konsisten dan tidak mengundurkan diri dari skim takaful yang disertai. Jika peserta tidak membayar sumbangan takaful atau berhenti dari skim yang disertai, maka ejen tidak lagi layak mendapat komisen.⁸⁷

Melihat kepada situasi di atas, mungkin konsep yang lebih sesuai dijadikan dasar kepada pembayaran komisen ini ialah *ju'alah* berbanding *wakālah bi ajr*. Ini kerana jika diteliti, upah umumnya hanya akan dibayar apabila seorang ejen berjaya mendapatkan peserta takaful, dan bagi sebahagian kes Takaful Keluarga, apabila peserta tersebut terus membayar sumbangan takaful secara konsisten. Jika syarat-syarat ini tidak dicapai, iaitu ejen takaful tidak berjaya mendapatkan peserta dan/atau peserta menarik balik penyertaan atau gagal membayar sumbangan takaful, maka tiada komisen yang akan diterima oleh ejen.

Pemberian ganjaran yang digantungkan dengan kejayaan seseorang melaksanakan sesuatu tugas merupakan intipati akad *ju'alah*.⁸⁸ Tambahan pula, bagi akad *wakālah bi ajr* yang sah, *ujrah* atau upah yang diberikan kepada ejen mestilah dengan kadar yang ditentukan dan maklum⁸⁹, sedangkan bagi sebahagian skim Takaful Keluarga secara khusus, komisen dikaitkan dengan pembayaran sumbangan yang konsisten oleh peserta. Justeru, wujud unsur ketidaktentuan berkenaan jumlah komisen kerana peserta mungkin memilih untuk berhenti dari skim takaful yang disertai menyebabkan tiada komisen yang

yang dibayar pada 3 tahun pertama ialah 40%, 40%, dan 25% setiap tahun. Lihat Bank Negara Malaysia, *Guidelines on Investment-Linked Insurance/Takaful Business* (no. 18.1 (B)), 15-16.

⁸⁷ Mohd Hafizudin Bin Radzuan (Ejen, Prudential BSN Takaful Berhad) dalam temubual dengan penulis, 6 September 2015, dan Muhd Faizal Bin Muhd Ariffin (Penasihat Kewangan, Etiqa Takaful Berhad), dalam temubual dengan penulis, 12 September 2015, dan lihat Takaful Ikhlas Berhad, Product Disclosure Sheet, Ikhlas Saving Prime Takaful (no.5 (b)), didapati di laman sesawang *Takaful Ikhlas*, dicapai 17 September 2015, http://www.takaful-ikhlas.com.my/sites/default/files/ikhlas_saving_prime_takaful_pds.eng_jan2015_2.pdf.

⁸⁸ Lihat *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, 15:208.

⁸⁹ *Ibid.*, 45:92.

layak diterima oleh ejen. Perkara ini boleh menyebabkan akad *wakālah bi ajr* yang dimeterai antara ejen dan operator dinilai sebagai akad yang rosak.

Bagi akad *ju‘ālah* pula, walaupun jumhur fuqaha⁹⁰ meletakkan syarat umum bagi ganjaran yang dijanjikan dalam akad *ju‘ālah*, iaitu ia mestilah maklum, namun fuqaha Ḥanbalī⁹¹ khususnya menyebut bahawa *ju‘ālah* juga boleh dianggap sah walaupun ganjaran yang dijanjikan bersifat *majhūl*, jika ketidakpastian tersebut tidak menghalang daripada ganjaran yang dijanjikan diserahkan kepada pihak yang berjaya melaksanakan tugas yang diberikan. Misalnya, kes apabila seseorang berkata: “Sesiapa yang berjaya memulangkan harta saya yang hilang, maka saya akan memberinya sepertiga harta itu”, atau seorang panglima perang memberitahu askarnya: “Sesiapa yang menunjukkan jalan bagi menembusi kubu musuh, maka dia layak menerima bahagian tertentu dari harta yang dirampas”. Dengan itu, ketidaktentuan kadar upah *ju‘ālah* yang dijanjikan kepada ejen takaful tidak merosakkan akad yang dimeterai.

Namun, memandangkan agensi pemasaran biasanya merupakan sebuah organisasi yang terdiri daripada beberapa lapisan yang diketuai oleh pengurus agensi dan diikuti oleh ejen-ejen di bawahnya, terdapat isu syariah yang dibangkitkan. Pengurus Agensi misalnya, walaupun tidak terlibat secara langsung dalam aktiviti pemasaran dan mendapatkan peserta, namun masih layak menikmati komisen bertingkat. Hal ini menimbulkan kemusykilan jika komisen tersebut dibayar dari hasil usaha yang dilakukan ejen-ejen di peringkat bawah, dan bukan ganjaran sebenar kepada usaha yang dilakukannya oleh pengurus tersebut. Justeru, kemusykilan yang timbul; bolehkan pengurus agensi menerima komisen bertingkat (*overriding commission*) yang disandarkan kepada pencapaian ejen-ejen di bawahnya, sedangkan dia tidak terlibat

⁹⁰ Lihat Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, 6:13, dan Zakariyyā bin Muḥammad bin Aḥmad bin Zakariyyā al-Anṣārī, *Fath al-Wahhāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1998), 1:460-461.

⁹¹ Lihat Al-Ḥajjāwī, *Al-Iqnā‘*, 3:35, dan Al-Buhūṭī, *Kashshāf al-Qinā‘*, 6:1992.

secara langsung dalam aktiviti pemasaran takaful. Hal ini juga menimbulkan kemusykilan jika komisen tersebut dibayar dari hasil usaha yang dilakukan ejen-ejen di peringkat bawah, dan bukan ganjaran sebenar kepada usaha yang dilakukannya oleh pengurus agensi.

Menilai situasi di atas, adakah *ju'ālah* atau *wakālah bi ajr* masih sesuai jika aktiviti pemasaran produk ini melibatkan lebih dari satu lapisan, atau adakah dibenarkan jika jumlah komisen yang bakal diberikan atau *dihibahkan* kepada setiap individu *dita'liqkan* dengan jumlah peserta dan jumlah pembayaran caruman yang dibuat oleh peserta-peserta takaful yang mendaftar di bawah setiap individu? Seterusnya bagaimanakah cadangan ini dianggap berbeza dengan konsep sedia ada?

Melalui penelitian ke atas bentuk hubungan di antara operator takaful dan ejennya sebagaimana perbincangan di atas, penulis boleh membuat kesimpulan awal bahawa konsep hibah *berta'liq* berpotensi untuk diadaptasi ke dalam hubungan ini.⁹² Namun, masalah ini memerlukan perbincangan yang lebih lanjut memandangkan konsep *ju'ālah*⁹³ juga merupakan konsep yang mempunyai sifat yang hampir sama dengan hibah *berta'liq*, bahkan ia telah dijadikan asas bagi pemberian bonus kepada ejen di Prudential BSN Takaful,⁹⁴ justeru, kajian ini perlu melihat kepada perbandingan antara kedua-dua konsep ini pada perbincangan yang akan datang.⁹⁵

Selain komisen yang dianggap sebagai pendapatan atau ganjaran asas bagi ejen takaful, operator takaful juga memberikan ganjaran tertentu kepada ejen sebagai bonus

⁹² Berdasarkan temubual dengan Azman Mohd Noor (Pengerusi, Majlis Penasihat Syariah, AmMetLife Takaful Berhad yang juga merupakan Profesor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia) pada 28 Mei 2013.

⁹³ *Ju'ālah* dalam konteks ini merujuk kepada komitmen yang dibuat untuk membayar amaun tertentu sebagai ganjaran kepada prestasi yang dicapai dalam melaksanakan tugas yang diberikan. Lihat Engku Rabiah dan Odierno, *Essential Guide to Takaful*, 34.

⁹⁴ Abdul Hakim dan Yusaini, dalam temubual dengan penulis, 15 September 2015.

⁹⁵ Lihat perbincangan di muka surat 261-262, dan 265-267.

dan insentif tambahan apabila ejen mencapai atau melebihi sasaran tertentu yang ditetapkan oleh operator. Bentuk pemberian bonus ini adalah berbeza mengikut syarikat takaful. Di Prudential BSN Takaful Berhad contohnya, antara bonus yang ditawarkan ialah; ejen akan diberi bonus tahunan bagi 3 tahun pertama penyertaan setiap peserta jika ejen tersebut dapat memastikan peserta di bawahnya membuat caruman takaful secara konsisten dan tidak menyerahkan sijil takaful yang disertai. Bonus ini diberikan berdasarkan peratusan tertentu dari jumlah caruman yang berjaya dikutip oleh ejen pada tahun tertentu.⁹⁶ Di syarikat-syarikat lain seperti Etiqa Takaful Berhad dan AmMetLife Takaful Berhad pula bonus yang diberikan kebiasaannya merupakan bonus dalam bentuk percutian.⁹⁷ Bonus-bonus ini secara umumnya diberikan berasaskan konsep *ju'alah* iaitu bonus akan diberikan sekiranya ejen mencapai sasaran yang ditetapkan.⁹⁸

Walaupun komisen dan sebahagian bonus yang diberikan kepada ejen secara zahirnya adalah berdasarkan peratusan tertentu daripada jumlah caruman yang dibayar oleh peserta, namun hakikatnya, kedua-duanya dibayar dari aset milik operator takaful kerana setiap wang caruman peserta akan dibahagikan kepada beberapa dana berdasarkan kepada kontrak yang terpakai dalam produk takaful yang disertai. Bagi setiap caruman yang dibayar oleh peserta, peratusan tertentu akan diambil oleh operator sebagai *fi wakālah* (upah *wakālah*) atau caj kepada servis yang ditawarkan,⁹⁹ dan jumlah *fi* ini akan terus dimasukkan ke Dana Pemegang Syer syarikat.¹⁰⁰ *Fi wakālah* ini adalah

⁹⁶ Abdul Hakim dan Yusaini, dalam temubual dengan penulis, 15 September 2015, dan Hafizudin dalam temubual dengan penulis, 6 September 2015.

⁹⁷ Nik Mansor, dalam temubual dengan penulis, 10 September 2015, dan Faizal dalam temubual dengan penulis, 12 September 2015.

⁹⁸ Abdul Hakim dan Yusaini, dalam temubual dengan penulis, 15 September 2015, dan Nik Mansor dalam temubual dengan penulis, 10 September 2015.

⁹⁹ Amalan ini adalah selari dengan *Exposure Draft* mengenai *Wakālah* yang dikeluarkan oleh Bank Negara di mana *fi wakālah* boleh dibayar di dalam bentuk amaun tertentu atau dalam bentuk peratusan tertentu daripada jumlah amaun yang tertentu. Lihat Bank Negara Malaysia, *Wakalah Exposure Draft*, (no.12).

¹⁰⁰ Abdul Hakim dan Yusaini, dalam temubual dengan penulis, 15 September 2015, dan Nik Mansor, dalam temubual dengan penulis, 10 September 2015

termasuk jumlah komisen yang akan dibayar kepada ejen sebagai pengantara.¹⁰¹

Komisen dan bonus ejen akan diambil dari dana ini.¹⁰²

4.6 Sifat bagi Komponen Kewangan Dalam Takaful

4.6.1 Caruman atau Sumbangan Takaful

Sebagaimana perbincangan lepas,¹⁰³ antara prinsip asas yang menjadi tunjang kepada operasi takaful sebagaimana yang telah ditetapkan oleh AAOIFI, Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, serta garis panduan yang dikeluarkan oleh Bank Negara Malaysia ialah syarikat pengendali atau operator takaful hendaklah menubuhkan dua dana yang berasingan iaitu Dana Pemegang Syer bagi tujuan meletakkan aset-aset yang dimiliki oleh pemegang-pemegang syer syarikat dan Dana Takaful bagi meletakkan sumbangan *tabarru'* oleh kumpulan peserta serta aset-aset yang dimiliki.¹⁰⁴ Seterusnya, bagi Dana Takaful secara khusus, operator hendaklah menubuhkan dan menguruskan dua dana yang berasingan bagi operasi Takaful Am dan Takaful Keluarga.¹⁰⁵

Bagi Takaful Keluarga, terdapat dua dana utama yang terlibat iaitu Dana Risiko Peserta iaitu Dana *Tabarru'* atau Takaful untuk memenuhi keperluan perlindungan risiko, dan Dana Pelaburan Peserta bagi keperluan simpanan dan/atau pelaburan. Bagi

¹⁰¹ Lihat *Etika Takaful*, Product Disclosure Sheet, Takaful Personal Accident (no.2, Wakalah), didapati di laman sesawang *Etika Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.etika.com.my/English/Takaful/General/Downloads/Documents/PDS/Agency-DirectCustomer/PA/ETB-EN-PDS-Takaful-Personal-Accident.pdf>, dan Hong Leong MSIG Takaful, Product Disclosure Sheet, Motor Takaful (no.5, What are the fees and charges that I have to pay?), didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/94144df0-bcbd-4f2c-97ca-32b7eb11094c/PDS-Motor.aspx>.

¹⁰² Amalan ini adalah selari dengan garis panduan yang dikeluarkan oleh Bank Negara Malaysia yang menjelaskan bahawa semua kos pengurusan operasi takaful termasuk komisen dan perbelanjaan-perbelanjaan lain yang berkaitan dipenuhi melalui dana milik syarikat dan bukannya dana takaful. Lihat Bank Negara Malaysia, *Guidelines on Takaful Operational Framework*, (no. 11.4), 19-20.

¹⁰³ Lihat perbincangan di muka surat 186-188.

¹⁰⁴ Lihat Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (No. 91), dan AAOIFI, *Al-Ma'āyir al-Shar'iyyah*, (Mi'yār no.26/5/2).

¹⁰⁵ Lihat Bank Negara Malaysia, *Guidelines on Takaful Operational Framework*, (no. 9.1), 5.

Takaful Am pula biasanya ia hanya melibatkan satu dana utama iaitu Dana Risiko Peserta bagi mengumpul caruman *tabarru'* yang seterusnya bakal digunakan untuk menyediakan bantuan kewangan kepada peserta yang ditimpa musibah yang dilindungi berdasarkan kontrak Takaful Am yang dimeterai.¹⁰⁶

Berdasarkan struktur di atas, secara ringkasnya, gambaran yang berlaku ke atas wang caruman ialah; apabila menyertai sesuatu skim takaful, peserta akan membayar kepada operator takaful selaku wakil yang mengurus operasi takaful sejumlah wang sebagai caruman yang kemudiannya akan diletakkan ke dalam Dana Takaful (setelah ditolak caj *wakālah* atau) di mana segala pampasan dan kos pengurusan akan diambil. Gambaran ini walau bagaimanapun hanya tepat bagi skim Takaful Am yang hanya melibatkan satu dana iaitu Dana Risiko Peserta. Gambaran ini boleh dilihat di dalam pelbagai produk Takaful Am yang ditawarkan oleh sebahagian operator takaful di negara ini.¹⁰⁷

Berbeza dengan Takaful Am, skim Takaful Keluarga biasanya melibatkan elemen simpanan atau pelaburan. Justeru, dengan penyertaan ke dalam sesuatu skim Takaful Keluarga, peserta akan membayar sejumlah caruman kepada operator takaful sebagai wakil yang mengurus operasi takaful. Caruman ini kemudiannya akan dibahagikan ke dalam dua dana berbeza (setelah ditolak fi *wakālah* bagi skim takaful yang berasaskan

¹⁰⁶ *Ibid.*, (no. 9.3), 5.

¹⁰⁷ Lihat sebagai contoh, Etiqa Takaful, Product Disclosure Sheet, Takaful Personal Accident (no.2, Tabarru'), didapati di laman sesawang *Etiqa Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.etiqa.com.my/English/Takaful/General/Downloads/Documents/PDS/Agency-DirectCustomer/PA/ETB-EN-PDS-Takaful-Personal-Accident.pdf>, dan Prudential BSN Takaful, Product Brochure, PruBSN Pelindung, didapati di laman sesawang *Prudential BSN Takaful*, dicapai 13 September 2015, https://www.prubsn.com.my/PruBSN/media/download/generaltakaful/prubsn_pelindung_en.pdf, dan Takaful Ikhlas, Product Disclosure Sheet, Ikhlas Comprehensive Private Car Takaful (no. 2, Tabarru'), didapati di laman sesawang *Takaful Ikhlas*, dicapai 13 September 2015, http://www.takaful-ikhlas.com.my/sites/default/files/ikhlas_comprehensive_private_car_takaful_pds.eng_jan2015.pdf, dan Hong Leong MSIG Takaful, Product Disclosure Sheet, Motor Takaful (no.2, Risk Fund), didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/94144df0-bcbd-4f2c-97ca-32b7eb11094c/PDS-Motor.aspx>.

model *wakālah*) iaitu Dana Risiko Peserta sebagai *tabarru'*, dan sebahagian yang lain akan diletakkan ke dalam Dana Pelaburan Peserta.¹⁰⁸

Berdasarkan gambaran di atas, dapat disimpulkan bahawa caruman yang dibayar oleh peserta takaful secara umumnya mempunyai dua fungsi yang berbeza yang seterusnya membawa kepada dua sifat yang berlainan.

Telah dijelaskan sebelum ini bahawa takaful ialah suatu sistem yang terbina berasaskan konsep *iltizām bi al-tabarru'*.¹⁰⁹ Berasaskan akad ini dan berdasarkan gambaran bagi wang caruman takaful yang dijelaskan di atas, boleh dikatakan bahawa sebahagian daripada caruman takaful iaitu jumlah yang dibayar ke dalam Dana *Tabarru'* atau Dana Risiko Peserta akan mengambil tempat “harta yang *ditabarru'kan*” di dalam akad *iltizām bi al-tabarru'*. Di dalam konteks ini penting untuk diingatkan semula bahawa *tabarru'* yang berlaku bukanlah *tabarru'* atau pemberian semata-mata tanpa dibalas, tetapi ia adalah *tabarru'* yang memiliki sifat *mu'āwadah*.¹¹⁰ Ini bermakna peserta menyumbangkan carumannya ke dalam Dana Takaful dan sebagai ganti, Dana Takaful akan membuat komitmen untuk memberi perlindungan kepada peserta dengan membayar jumlah tertentu kepada peserta sendiri atau benefisiari apabila berlaku kecelakaan ke atasnya, atau apabila polisi takaful yang disertai telah mencapai tempoh matang.¹¹¹

¹⁰⁸ Lihat Md. Azmi Abu Bakar, “Family Takaful Plan: Concept, Operation, and Underwriting”, dalam *Takaful (Islamic Insurance): Concept and Operational System from the Practitioner's Perspective* (Kuala Lumpur: BIMB Institute of Research and Training Sdn. Bhd., 1996), 27-28. Sebagai contoh amalan di dalam industri, lihat AmMetLife Takaful, Product Brochure, ProtectCare-I Prime, didapati di laman sesawang *AmMetLife Takaful*, dicapai 13 September 2015, https://www.ammethlife.com/assets/files/takaful/ProtectCare-i_Prime.pdf, dan Hong Leong MSIG Takaful, Brosur Produk, HLMT i-Ihsan, didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/858793a7-7628-42be-a2cc-84d88ffce62/HLMT-i-Ihsan.aspx>.

¹⁰⁹ Lihat perbincangan di muka surat 175-186.

¹¹⁰ Lihat perbincangan di muka surat 185-186.

¹¹¹ Gambaran ini lebih khusus kepada skim Takaful Keluarga di mana pembayaran manfaat takaful selalunya dikaitkan dengan kecelakaan yang menimpa peserta atau matangnya polisi takaful yang disertai.

Berdasarkan penerangan ini, dapat disimpulkan bahawa prinsip atau sifat bagi wang caruman atau sebahagian daripadanya (khususnya di dalam skim Takaful Keluarga), yang diletakkan di dalam Dana Risiko ialah harta yang *ditabarru'kan* atau disumbangkan berasaskan akad *iltizām bi al-tabarru'* yang di dalamnya terkandung makna *mu'āwadah ta'āwuniyyah*¹¹² yang tidak bermatlamatkan keuntungan. Ini bermakna apabila bahagian caruman ini diterima oleh dana, peserta takaful tidak lagi layak untuk menuntut semula caruman yang disumbangkannya kerana ia telah menjadi hak milik dana. Namun, peserta berhak mendapat balasan daripada dana ke atas sumbangannya dalam bentuk manfaat kewangan yang diberikan jika kecelakaan yang dilindungi menyimpannya.

Seterusnya, bagi bahagian caruman yang diletakkan di dalam Dana Pelaburan Peserta, keadaannya adalah jelas. Dana pelaburan/simpanan di dalam Takaful Keluarga merupakan dana yang ditubuhkan bagi tujuan merealisasikan matlamat tabungan yang menjadi keistimewaan utama skim Takaful Keluarga. Justeru, bahagian caruman yang disalurkan ke dalam dana ini kekal menjadi harta milik peserta yang mencarum secara individu kerana ia tidak disalurkan ke dalamnya sebagai *tabarru'*.

Bergantung kepada model takaful yang diguna pakai, operator takaful akan bertindak sebagai wakil atau *muḍārib* yang akan menerima upah wakil atau bahagian tertentu dari keuntungan yang terhasil dari aktiviti pelaburan yang dijalankan. Berdasarkan hal ini, sebarang keuntungan yang terhasil dari pelaburan yang dilakukan oleh operator ke atas dana ini juga adalah milik peserta secara individu kerana sebarang pertambahan yang berlaku ke atas sesuatu harta tanpa mengira sama ada pertambahan

¹¹² *Mu'āwadah ta'āwuniyyah* ini merujuk kepada suatu akad yang dimeterai antara dua individu atau lebih, di mana setiap individu menyumbangkan sejumlah wang kepada individu atau kumpulan individu yang lain tanpa bermotifkan keuntungan. Sebaliknya, ia dilakukan dengan matlamat untuk saling tolong-menolong sesama mereka, dan ini direalisasikan melalui manfaat dalam bentuk kewangan yang diberikan kepada salah seorang atau semua individu yang menyertai akad. Lihat Al-Qudāh, "Al-Ta'mīn al-Islāmī", 7-22.

tersebut berhubung atau terpisah dari asal-usulnya, adalah milik individu yang pertambahan itu berlaku semasa harta itu masih menjadi kepunyaannya.¹¹³

4.6.2 Manfaat Takaful

Sebagaimana yang ditakrifkan di dalam Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, manfaat takaful ialah apa-apa manfaat, sama ada berupa wang atau tidak, yang boleh dibayar di bawah suatu sijil takaful.¹¹⁴

Bagi memudahkan perbincangan, manfaat ini boleh diletakkan di bawah dua kategori, iaitu manfaat yang dibayar di bawah polisi yang tidak berunsurkan takaful ke atas hayat, dan manfaat yang dibayar di bawah polisi berunsurkan takaful ke atas hayat.

Bagi polisi takaful yang tidak dikaitkan dengan hayat peserta contohnya takaful ke atas rumah, kenderaan, atau takaful kebakaran, penerima bagi manfaat ini adalah jelas. Ia boleh dibayar terus kepada peserta sebagai pampasan akibat kerosakan atau kerugian yang berlaku ke atas harta peserta yang dilindungi sebagaimana yang dipersetujui di dalam kontrak takaful. Bagi polisi berkaitan hayat peserta pula, misalnya takaful kemalangan diri dan takaful keluarga, manfaat ini boleh dibayar dalam dua situasi yang berlainan iaitu semasa hayat peserta dan selepas kematiannya, dan kedua-duanya memerlukan penerima yang berbeza. Di dalam takaful keluarga khususnya, istilah “manfaat” biasanya dikaitkan dengan manfaat yang dibayar dalam beberapa keadaan iaitu: kematian peserta, peserta mengalami keilatan kekal, sijil takaful matang, atau penyerahan sijil takaful.¹¹⁵

¹¹³ Lihat ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām, *Al-Qawā‘id al-Kubrā; Qawā‘id al-Ahkām fī Islāh al-Anām*, ed. Nazih Kamāl Hammād dan ‘Uthmān Jum‘ah al-Ḍamīriyyah (Dimashq: Dār al-Qalam, 1431H/2000M), 1:274.

¹¹⁴ Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (tafsiran “manfaat takaful”).

¹¹⁵ Lihat sebagai contoh Hong Leong MSIG Takaful, Brosur Produk, HLMT i-Ihsan, didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/858793a7-7628-42be-a2cc-84d88ffce62/HLMT-i-Ihsan.aspx>, dan Prudential BSN Takaful, Product Brochure, InvestLink-i, didapati di laman sesawang Prudential BSN Takaful, dicapai 8 Oktober 2015, <https://www.prubsn.com.my/PruBSN/SCBInvestLink->

Gambaran bagi jenis-jenis manfaat di bawah Takaful Keluarga ini boleh dijelaskan seperti di bawah:

i. Manfaat Kematian

Apabila peserta takaful meninggal dunia di dalam tempoh sijil takaful, operator takaful sebagai wakil yang mengurus aktiviti takaful bagi pihak kumpulan peserta akan membayar sejumlah wang kepada benefisiari yang dilantik oleh peserta. Faedah kewangan ini terdiri dari jumlah perlindungan yang dibayar dari Dana Risiko Peserta, ditambah dengan jumlah yang terkumpul di dalam Dana Pelaburan Peserta serta untung yang terhasil dari pelaburan dana tersebut.¹¹⁶

ii. Manfaat Keilatan Kekal Menyeluruh (*Total and Permanent Disability (TPD)*).

Apabila peserta ditimpa musibah yang menyebabkannya mengalami keilatan kekal, operator takaful sebagai wakil yang mengurus operasi takaful akan membayar sejumlah faedah kewangan kepada peserta, yang diambil dari Dana Risiko Peserta, ditambah dengan jumlah yang terkumpul di dalam Dana Pelaburan Peserta serta untung yang terhasil dari pelaburan dana tersebut.¹¹⁷

iii. Manfaat Matang Sijil Takaful

Dalam situasi apabila sijil atau polisi takaful yang disertai mencapai tempoh matang, peserta akan layak menerima faedah kewangan yang terdiri dari jumlah

i.jsp, dan Takaful Ikhlas Berhad, Product Disclosure Sheet, Ikhlas Saving Prime Takaful (no.3 (d)), didapati di laman sesawang *Takaful Ikhlas*, dicapai 17 September 2015, http://www.takaful-ikhlas.com.my/sites/default/files/ikhlas_saving_prime_takaful_pds.eng_jan2015_2.pdf.

¹¹⁶ Lihat Hong Leong MSIG Takaful, Brosur Produk, HLMT i-Ihsan, didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/858793a7-7628-42be-a2cc-84d88ffce62/HLMT-i-Ihsan.aspx>, dan Prudential BSN Takaful, Product Brochure, InvestLink-i, didapati di laman sesawang Prudential BSN Takaful, dicapai 8 Oktober 2015, <https://www.prubsn.com.my/PruBSN/SCBInvestLink-i.jsp>, dan AmMetLife Takaful, Product Brochure, ProtectCare-I Prime, didapati di laman sesawang *AmMetLife Takaful*, dicapai 13 September 2015, https://www.ammetslife.com/assets/files/takaful/ProtectCare-i_Prime.pdf.

¹¹⁷ *Ibid.*

simpanan serta hasil pelaburan yang terkumpul di dalam Dana Pelaburan Peserta.¹¹⁸ Sebahagian operator takaful misalnya Takaful Ikhlas turut menambah ke dalam manfaat ini jumlah lebih (jika ada) dari Dana Risiko peserta.¹¹⁹

iv. Manfaat Penyerahan Sijil

Dalam situasi apabila peserta takaful memilih untuk keluar atau berhenti dari polisi takaful yang disertai, dia akan menerima sejumlah wang yang terdiri dari nilai yang terdapat dalam Dana Pelaburan Peserta serta hasil pelaburan dana tersebut.¹²⁰ Sebahagian operator takaful misalnya Takaful Ikhlas turut menambah ke dalam manfaat ini jumlah lebih (jika ada) dari Dana Risiko peserta.¹²¹

Bagi manfaat yang diterima semasa hayat peserta iaitu manfaat keilatan kekal, manfaat matang sijil, serta manfaat serahan sijil, ia boleh dibayar terus kepada peserta. Sebaliknya, bagi manfaat yang diterima atas kematian peserta, ia perlu dibayar kepada penama atau benefisiari tertentu yang mempunyai hubungan dengan peserta. Di sini timbul persoalan, adakah manfaat takaful kematian ini perlu ditadbir sebagai harta pusaka milik peserta takaful yang meninggal dunia atau ia boleh dimiliki secara mutlak oleh individu tertentu yang ditentukan oleh peserta semasa hayatnya?

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Lihat Takaful Ikhlas Berhad, Product Disclosure Sheet, Ikhlas Saving Prime Takaful (no.3 (d)), didapati di laman sesawang *Takaful Ikhlas*, dicapai 17 September 2015, http://www.takaful-ikhlas.com.my/sites/default/files/ikhlas_saving_prime_takaful_pds.eng_jan2015_2.pdf.

¹²⁰ Lihat Hong Leong MSIG Takaful, Brosur Produk, HLMT i-Ihsan, didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*, dicapai 13 September 2015, <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/858793a7-7628-42be-a2cc-84d88ffce62/HLMT-i-Ihsan.aspx>, dan Prudential BSN Takaful, Product Brochure, InvestLink-i, didapati di laman sesawang Prudential BSN Takaful, dicapai 8 Oktober 2015, <https://www.prubsn.com.my/PruBSN/SCBInvestLink-i.jsp>.

¹²¹ Lihat Takaful Ikhlas Berhad, Product Disclosure Sheet, Ikhlas Saving Prime Takaful (no.3 (d)), didapati di laman sesawang *Takaful Ikhlas*, dicapai 17 September 2015, http://www.takaful-ikhlas.com.my/sites/default/files/ikhlas_saving_prime_takaful_pds.eng_jan2015_2.pdf.

Berkaitan pembayaran manfaat atas kematian peserta ini, Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 telah memperuntukkan bahawa di bawah sijil takaful keluarga dan takaful kemalangan diri yang diambil oleh peserta takaful atas hayatnya, peserta takaful yang telah mencapai umur enam belas tahun boleh menamakan individu untuk menerima manfaat takaful yang dibayar atas kematiannya di bawah sijil takaful itu, sama ada sebagai seorang wasi, atau sebagai benefisiari di bawah hibah bersyarat.¹²²

Bagi penama yang menerima manfaat takaful sebagai seorang wasi iaitu pemegang amanah atau pentadbir, penama tersebut hendaklah mengagihkan manfaat takaful itu mengikut undang-undang pusaka Islam.¹²³ Bagi penama yang menerima manfaat itu sebagai benefisiari di bawah hibah bersyarat pula, manfaat takaful yang diterima akan menjadi hak miliknya mengikut peratusan yang diberikan dan manfaat ini seterusnya tidak dianggap sebahagian daripada harta pusaka peserta takaful yang meninggal dunia atau tertakluk kepada hutangnya.¹²⁴

Apa yang jelas berdasarkan peruntukan ini, peserta takaful diberi pilihan untuk menentukan bagaimana manfaat takaful yang diterima jika berlaku kematian ke atas dirinya harus dibahagikan, sama ada ia ditadbir sebagai harta pusaka atau diberikan kepada benefisiari tertentu mengikut pilihannya. Pemberian kepada benefisiari ini adalah mengikut kaedah hibah bersyarat iaitu: jika berlaku kematian ke atas peserta takaful, dan manfaat dibayar, maka benefisiari yang dilantik akan menerima manfaat tersebut sebagai hibah. Sebaliknya, jika peserta takaful tidak meninggal dunia selama tempoh takaful, maka hibah tersebut tidak akan terlaksana. Pada zahirnya konsep hibah bersyarat ini merupakan konsep yang mempunyai sifat yang hampir sama dengan konsep hibah *berta'liq* yang dibincangkan di dalam kajian ini, iaitu pelaksanaan hibah dikaitkan dengan

¹²² Lihat Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (Jadual 10, perenggan 1 dan 2).

¹²³ *Ibid.* (Jadual 10, perenggan 6 (2)).

¹²⁴ *Ibid.* (Jadual 10, perenggan 3 (2)).

sesuatu syarat. Jika syarat tersebut wujud maka hibah akan berlaku, dan jika sebaliknya hibah tidak akan berlaku.

Peruntukan di dalam akta ini nampaknya selari dengan resolusi yang telah dibuat oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia pada mesyuarat ke-34 bertarikh 21 April 2003, yang menyebut:¹²⁵

- i. Manfaat takaful boleh dihibahkan kerana tujuan takaful adalah untuk memberi perlindungan kepada peserta. Memandangkan manfaat takaful adalah hak peserta takaful, maka peserta mempunyai kebebasan untuk menggunakan hak tersebut mengikut pilihannya selagi ia tidak bercanggah dengan syarak;
- ii. Status hibah yang digunakan dalam pelan takaful tidak akan berubah menjadi wasiat kerana hibah yang dibuat adalah hibah bersyarat;
- iii. Manfaat takaful lazimnya dikaitkan dengan kematian peserta dan tempoh matang sijil. Sekiranya peserta masih hidup apabila sijil takaful matang, manfaat takaful akan dimiliki oleh peserta. Walau bagaimanapun, jika peserta meninggal dunia sebelum tamat tempoh matang, maka hibah akan berkuat kuasa;
- iv. Peserta mempunyai hak untuk membatalkan hibah yang dibuat sebelum tamat tempoh matang sijil takaful, kerana hibah bersyarat hanya sempurna selepas berlakunya penyerahan (*qabd*);
- v. Peserta mempunyai hak untuk membatalkan hibah yang dibuat kepada seseorang individu dan menyerahkan manfaat yang ingin dihibahkannya itu kepada orang lain, atau membatalkan penyertaan dalam takaful jika penerimanya meninggal dunia sebelum tamat tempoh matang; dan
- vi. Borang penamaan takaful perlu menyatakan dengan jelas status penama adalah sebagai benefisiari jika niat peserta adalah hibah.

¹²⁵ Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam, 85-86.

Tambahan kepada resolusi di atas, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia pada mesyuarat ke-52 bertarikh 2 Ogos 2005 juga telah menjelaskan bahawa manfaat takaful yang dihibah tidak akan menjadi sebahagian daripada harta pusaka dan tidak tertakluk kepada hutang peserta takaful yang meninggal dunia.¹²⁶

Aplikasi kepada akta dan resolusi di atas boleh dilihat secara jelas pada borang-borang penamaan yang disediakan oleh operator takaful untuk diisi oleh peserta takaful bagi menerima manfaat takaful yang dibayar atas kematiannya. Di dalam borang penamaan, peserta diberi pilihan sama ada untuk menamakan penama atau penama-penama untuk menerima manfaat takaful di atas kematiannya sebagai wasi atau pemegang amanah dan pentadbir, atau menerima manfaat tersebut sebagai benefisiari di bawah hibah bersyarat.¹²⁷

Selain amalan menetapkan penerima kepada manfaat takaful atas kematian peserta sebagai wasi atau benefisiari di bawah hibah bersyarat, terdapat juga amalan oleh sebahagian operator takaful yang memberi pilihan kepada peserta untuk melakukan penyerahan hak mutlak. Melalui borang Penyerahan Hak Mutlak (*Absolute Assignment*), peserta bersetuju untuk menyerahkan dan memindahkan semua hak, hak milik dan kepentingan yang terkandung di dalam sijil takaful miliknya termasuklah segala wang dan/atau segala manfaatnya serta segala nilai dan bonus daripadanya sekiranya ada kepada penerima serah hak yang ditentukan di dalam borang tersebut.¹²⁸ Ini bermaksud, selepas penyerahan hak mutlak ini, peserta tidak lagi dianggap sebagai pemilik kepada sijil takaful yang disertai dan hasilnya segala manfaat yang dibayar di bawah sijil tersebut

¹²⁶ *Ibid.*, 88.

¹²⁷ Lihat sebagai contoh, Borang Penamaan oleh Takaful Ikhlas dan Prudential BSN Takaful di Lampiran 1 (a) dan (b).

¹²⁸ Lihat Absolute Assignment Form (Penyerahan Hak Mutlak) oleh Takaful Ikhlas, Prudential BSN Takaful dan Etiqa Takaful di Lampiran 2 (a), (b) dan, (c).

sama ada semasa hayat peserta atau di atas kematiannya akan diserahkan secara mutlak kepada penerima serah hak.

Pada pandangan penulis, kaedah penerimaan berbeza bagi manfaat takaful kematian sebagaimana penjelasan di atas memberi isyarat bahawa terdapat kerumitan dalam masalah ini. Pada zahirnya, wujud konflik dalam menentukan bagaimanakah manfaat takaful atas kematian peserta takaful harus dibayar; adakah ia perlu dianggap sebagai harta pusaka atau ia boleh diberikan kepada individu tertentu secara mutlak?

Permasalahan ini jika diteliti lahir disebabkan matlamat yang ingin dicapai dari amalan takaful itu sendiri. Peserta yang menyertai polisi takaful ke atas hayat lazimnya menyertainya dengan matlamat untuk menyediakan modal kewangan bagi meringankan kesan serta beban ke atas keluarga dan tanggungan di bawahnya jika berlaku kematian mengejut ke atas dirinya. Justeru, jika manfaat ini tidak dibahagikan melainkan mengikut hukum faraid, matlamat murni ini mungkin tidak akan tercapai. Ini kerana akan wujud kemungkinan bahawa tanggungan yang benar-benar terkesan dengan pemergian peserta tidak mendapat apa-apa faedah daripada manfaat tersebut kerana tidak tergolong dari ahli waris atau hanya layak menerima bahagian yang sedikit berdasarkan hukum faraid.

Walaupun tanggungan ini mungkin berhak mendapat bahagiannya melalui hukum wasiat, namun ia juga mungkin tidak cukup, walhal individu-individu yang lain mendapat bahagian yang besar dari manfaat tersebut walaupun mereka sebenarnya tidak atau kurang memerlukannya, kerana mereka berhak mendapat bahagian yang lebih menurut hukum pembahagian pusaka. Natijahnya, segala usaha dan pengorbanan peserta yang mencarum ke dalam polisi takaful ini boleh dianggap sia-sia memandangkan matlamat yang diingini tidak mampu dicapai.

Tambahan pula, pembahagian manfaat kematian mengikut hukum faraid menunjukkan bahawa manfaat tersebut dikira sebagai harta milik peserta takaful yang meninggal dunia. Jika demikian halnya, maka harta pusaka sebelum dibahagikan antara

ahli waris hendaklah dibelanjakan terlebih dahulu untuk menunaikan kewajipan yang perlu ditunaikan dari harta si mati seperti belanja pengurusan jenazah dan pelunasan hutang serta wasiat si mati. Ini bermakna, manfaat takaful iaitu faedah kewangan yang disumbangkan oleh kumpulan peserta takaful kepada peserta yang ditimpa musibah pada zahirnya tidak dibelanjakan untuk meringankan kesan dan beban yang menimpa keluarga serta tanggungan peserta yang meninggal dunia, sebaliknya apa yang berlaku ialah, seolah-olah kumpulan peserta takaful dalam hal ini berhadapan suatu kewajipan iaitu melunaskan segala hutang yang ditanggung oleh peserta yang meninggal dunia.¹²⁹ Apa yang jelas, perkara ini boleh menggagalkan matlamat takaful iaitu memberi perlindungan kepada peserta takaful dan keluarganya.

Kesimpulan yang boleh dibuat, penyerahan manfaat takaful kematian melalui kaedah pelantikan wasi yang akan bertanggungjawab membahagikan manfaat takaful yang diterima mengikut undang-undang pusaka Islam tidak selamat dari kritikan dan bantahan berikutan percanggahannya dengan matlamat asas takaful, selain ia juga boleh menafikan matlamat peserta takaful yang menginginkan perlindungan ke atas tanggungannya, yang pada zahirnya tidak bercanggah malah dituntut oleh syarak.

Dari sudut lain, pemberian manfaat takaful melalui kaedah hibah bersyarat atau hibah *berta' līq* walaupun dilihat telah meraikan matlamat takaful secara am dan matlamat peserta takaful secara khusus, namun jika diteliti, pemberian manfaat takaful sebagai hibah kepada benefisiari tertentu dan mengkhususkan pemberian tersebut untuknya, boleh menimbulkan beberapa permasalahan, antaranya:

- i. Melihat bahawa manfaat takaful kematian belum wujud semasa peserta takaful memeterai akad takaful, begitu juga semasa peserta takaful menentukan benefisiari bagi manfaat tersebut; adakah hibah ini dianggap sah?

¹²⁹ Azman dan Asmadi, "Ownership and Hibah Issues", 12.

- ii. Berdasarkan akta dan resolusi di atas, pada zahirnya hibah bersyarat yang dimaksudkan ialah hibah yang dikaitkan dengan kematian peserta takaful iaitu jika peserta takaful meninggal dunia manfaat tersebut akan menjadi hak benefisiari yang dilantik. Jika demikian, apakah beza hibah ini dengan wasiat? Jika hibah yang berlaku adalah wasiat, maka ia perlu mengambil hukum-hukum wasiat seperti: tiada wasiat untuk ahli waris, harta yang diwasiatkan tidak melebihi sepertiga, dan lain-lain.
- iii. Manfaat takaful kematian ialah sejenis manfaat yang tidak semestinya wujud. Ini kerana manfaat ini selalunya dikaitkan dengan kematian peserta takaful semasa tempoh takaful. Di dalam takaful keluarga, apabila tamat tempoh takaful tamat dan peserta takaful masih hidup, maka manfaat ini tidak akan dibayar, sebaliknya peserta akan dibayar manfaat matang sijil. Persoalannya, apabila peserta takaful menerima manfaat matang sijil sedangkan dia telah menetapkan benefisiari bagi manfaat takaful kematian, adakah ini dianggap sebagai menarik balik hibah?
- iv. Persoalan yang paling utama; adakah manfaat takaful khususnya manfaat takaful kematian dianggap sebagai hak milik peserta dari awal iaitu sewaktu peserta memeterai akad takaful bersama peserta-peserta lain dan membayar sumbangan ke dalam dana takaful, menyebabkan wujudnya hak bagi peserta takaful untuk memberi manfaat ini sebagai hibah atau sebagainya?

Persoalan-persoalan ini akan dibincangkan oleh penulis di dalam perbahasan yang seterusnya.

4.6.2.1 Manfaat Takaful Sebagai Harta Milik Peserta Takaful

Dari perbincangan lepas, dilihat bahawa manfaat takaful secara umumnya terdiri daripada sumber-sumber kewangan yang berasal dari Dana Risiko Peserta dan Dana Pelaburan Peserta atau hanya Dana Risiko Peserta sahaja.¹³⁰

Bagi bahagian manfaat yang berasal dari Dana Pelaburan Peserta, keadaannya adalah jelas, ia adalah hak milik peserta takaful sejak awal, dan ia tidak pernah keluar dari miliknya. Ini kerana bahagian yang berasal dari dana pelaburan merupakan jumlah terkumpul yang diambil dari caruman yang dibayar oleh peserta ke dalam dana pelaburan ini berserta jumlah keuntungan yang terhasil dari aktiviti pelaburan jumlah tersebut.

Berdasarkan penjelasan ini dapat disimpulkan bahawa manfaat matang sijil dan manfaat penyerahan sijil yang kedua-duanya terdiri daripada jumlah simpanan dan hasil pelaburan dari Dana Pelaburan Peserta serta sebahagian jumlah yang membentuk manfaat takaful kematian dan keilatan kekal pada hakikatnya bukanlah manfaat yang terhasil dari aktiviti takaful. Sebaliknya, ia merupakan hasil dari aktiviti sampingan dalam sebahagian polisi Takaful Keluarga iaitu pelaburan dan simpanan. Justeru, apabila ia dibayar kepada peserta takaful, sebenarnya operator takaful memulangkan nilai simpanan atau modal pelaburan kembali kepada pemiliknya iaitu peserta takaful.

Bagi bahagian yang berasal dari Dana Risiko Peserta pula, di sinilah wujudnya kesamaran dalam menentukan hakikat dan sifatnya yang sebenar dari sudut syarak sebelum ia menjadi manfaat takaful yang dibayar kepada peserta sendiri atau benefisiari yang dipilihnya.¹³¹ Ini berikutan manfaat ini tidak akan dibayar melainkan apabila peserta takaful yang dilindungi ditimpa musibah atau meninggal dunia. Bagi manfaat keilatan kekal, keadaannya agak jelas, ia boleh dibayar terus kepada peserta sebagai pampasan di

¹³⁰ Lihat muka surat 218-219.

¹³¹ Azman dan Asmadi, "Ownership and Hibah Issues", 5-6, dan Ahmad Hidayat Buang, "Manfaat Takaful Sebagai Harta" (makalah, Muzakarah Pakar Takaful, Princess Hotel, Kuala Lumpur, 2-3 Ogos 2006), 4.

atas musibah yang menimpanya. Oleh kerana manfaat ini dibayar semasa hayat peserta, maka pada zahirnya tidak timbul permasalahan dalam menganggapnya sebagai hak milik peserta yang ditimpa musibah. Namun, bagi manfaat takaful kematian, timbul persoalan; adakah manfaat ini termasuk dalam harta peserta takaful yang meninggal dunia dan perlu dibahagikan antara ahli waris secara faraid atau ia boleh diberikan kepada benefisiari tertentu secara hibah?

Bagi memahami kedudukan sebenar manfaat takaful kematian dalam konteks syarak, penulis berpendapat bahawa kajian ini perlu merujuk kembali kepada asas yang menjadi tunjang kepada akad takaful iaitu konsep *al-iltizām bi al-tabarru* ‘ atau membuat komitmen untuk membuat sumbangan. Konsep ini merupakan konsep yang terkenal di dalam mazhab Imam Mālik. Fuqaha Mālikī menyatakan bahawa setiap *iltizām* atau komitmen yang dibuat oleh seorang individu untuk memberikan hibah, hadiah, sedekah, mewakaf, atau memberikan hutang dengan tujuan mengeratkan silaturahim, membuat kebajikan, memberikan ganjaran, atau seumpamanya yang tergolong dalam perbuatan makruf sesama manusia adalah *lāzim* iaitu mengikat dan wajib ditunaikan oleh pelakunya. Apabila komitmen ini dibuat, ia tidak boleh ditarik balik atau dibatalkan oleh pelakunya. Bagi individu yang mendapat hak dari komitmen yang dibuat pula, jika hak tersebut merupakan sesuatu yang jelas dan tertentu, maka dia berhak untuk menuntutnya di hadapan hakim, dan diberikan hak yang dituntut itu kepadanya.

Berkenaan hal ini, Al-Ḥaṭṭāb salah seorang fuqaha yang terkenal dalam mazhab Mālikī menyebut:

“Sesiapa yang membuat *iltizām* untuk mengeluarkan belanja atau memberi nafkah ke atas seseorang bagi satu tempoh masa, atau selama hayat pemberi nafkah tersebut atau hayat orang yang diberi nafkah, atau sehingga pulangnya Zayd, atau sehingga suatu tempoh yang tidak diketahui, perkara tersebut wajib ditunaikan olehnya selagi mana dia

tidak muflis atau meninggal dunia. Ini kerana, berdasarkan kata-kata Ibn Rusyd: sesungguhnya sesuatu perbuatan yang makruf menurut mazhab Mālik dan sahabat-sahabatnya, adalah *lāzim* (iaitu mengikat) dan wajib ditunaikan bagi sesiapa yang mewajibkan perkara tersebut ke atas dirinya selagi mana dia tidak muflis atau meninggal dunia”.¹³²

Di tempat lain Al-Ḥaṭṭāb juga menyebut: “Apabila seseorang berkata: Apabila datang waktu sekian, maka bagi kamu daripada aku begini dan begini. Sesungguhnya wajib baginya untuk menunaikan *iltizām* tersebut apabila datangnya waktu yang dijanjikan dalam keadaan dia sihat dan tidak muflis”¹³³.

Berdasarkan konsep ini, jika diteliti semula gambaran manfaat takaful kematian dalam konteks di mana ia merupakan suatu bentuk *iltizām* dari kumpulan peserta atau Dana Takaful untuk memberi perlindungan kepada peserta takaful dan keluarganya, adalah selamat untuk mengatakan bahawa manfaat takaful kematian merupakan suatu bentuk hak yang lahir dari hubungan ini. Dalam hal ini wujud dua pertimbangan iaitu:

- i. Manfaat takaful kematian ialah suatu bentuk *iltizām* dari kumpulan peserta atau Dana Takaful untuk *bertabarru'* ke atas peserta takaful yang dilindungi apabila dia ditimpa musibah, atau:
- ii. Ia merupakan suatu bentuk *iltizām* dari kumpulan peserta atau Dana Takaful untuk *bertabarru'* kepada benefisiari yang telah dipilih oleh peserta takaful apabila dia meninggal dunia.

Perbezaan di antara kedua-dua pertimbangan di atas ialah: dalam situasi pertama, *iltizām* yang dibuat ditujukan terhadap peserta takaful itu sendiri, manakala dalam situasi

¹³² Al-Ḥaṭṭāb, *Tahrīr al-Kalām fī Masā'il al-Iltizām*, 24.

¹³³ *Ibid.*, 310.

yang kedua, ia dibuat ke atas benefisiari yang dipilih oleh peserta takaful, bukannya ke atas diri peserta takaful.

Di dalam perbincangan yang lepas, telah dijelaskan bahawa hubungan antara peserta dan Dana Takaful pada hakikatnya merupakan hubungan antara sesama peserta itu sendiri dan ia merupakan hubungan yang terbentuk berasaskan akad *al-iltizām bi al-tabarru'*. Bagi mencapai matlamat takaful iaitu saling melindungi, setiap peserta takaful akan membuat *iltizām* atau komitmen untuk mengeluarkan sumbangan atau *tabarru'* ke dalam Dana Takaful, dan sebagai balasan Dana Takaful (sebagai sebuah entiti dan wakil kepada kumpulan peserta) akan membuat komitmen balas untuk menyediakan manfaat kewangan apabila peserta takaful itu ditimpa musibah.¹³⁴

Berdasarkan hubungan ini, difahami bahawa manfaat takaful yang dibayar atas kematian peserta takaful pada hakikatnya adalah natijah yang terhasil dari persepakatan untuk saling *beriltizām* yang dimeterai antara para peserta takaful itu sendiri. Melalui persepakatan ini, setiap peserta takaful dengan sendirinya wajib untuk membayar sejumlah sumbangan ke dalam Dana Takaful bagi tujuan menyediakan perlindungan kepada sesiapa sahaja yang ditimpa musibah dari kalangan mereka, sama ada diri peserta takaful itu sendiri atau peserta lain. Dari sudut ini, manfaat takaful boleh dianggap sebagai hasil yang terbit dari *iltizām* yang dibuat oleh kumpulan peserta takaful ke atas mana-mana peserta yang ditimpa musibah dari kalangan mereka.

Merujuk kepada pertimbangan yang pertama, apa yang berlaku ialah: seolah-olah kumpulan peserta atau Dana Takaful sebagai sebuah entiti memeterai perjanjian dengan peserta takaful dan membuat *iltizām* untuk menyumbang kepadanya sejumlah faedah kewangan jika dia meninggal dunia sepanjang tempoh takaful. Berdasarkan penjelasan ini dapat disimpulkan bahawa manfaat takaful dalam hal ini boleh dianggap sebagai hak

¹³⁴ Lihat perbincangan di muka surat 189-192.

milik peserta takaful yang meninggal dunia kerana *iltizām* yang dibuat oleh dana takaful ditujukan kepadanya.

Merujuk kepada pertimbangan yang kedua pula, *iltizām* yang dibuat oleh Dana Takaful tidak ditujukan kepada peserta takaful tetapi ia dilakukan terhadap individu yang dipilih oleh peserta takaful sebagai benefisiarinya. Apa yang berlaku dalam masalah ini ialah: seolah-olah Dana Takaful atau kumpulan peserta menyatakan kepada peserta takaful: “Jika kamu meninggal dunia, maka kami akan memberikan sejumlah wang kepada sesiapa yang kamu pilih sebagai benefisiari”. Rumusan yang boleh dibuat, wang tersebut yang disumbangkan oleh Dana Takaful hasil persepakatan dan *iltizām* yang dibuat, tidak dianggap sebagai hak milik peserta takaful yang meninggal dunia, tetapi ia dikira sebagai hak milik eksklusif bagi benefisiari yang dilantik apabila berlaku kematian ke atas peserta takaful. Justifikasinya, *iltizām* yang dibuat oleh Dana Takaful adalah ditujukan kepada benefisiari dan bukannya peserta takaful.

Pemerhatian di atas yang dibuat oleh penulis pada zahirnya adalah selari dengan sebuah fatwa di dalam *Fatāwā Nadawāt al-Barakah* mengenai kaedah pembahagian pampasan dalam *ta'mīn ta'āwunī* (iaitu takaful) ke atas hayat. Fatwa ini menyebut bahawa:

“Harus dibahagikan pampasan yang berhak diperoleh dengan kematian dengan mengikut hukum pembahagian pusaka dengan anggapan bahawa ia termasuk dalam harta pusaka milik peserta yang meninggal dunia. Begitu juga ia harus dibahagikan kepada individu-individu atau pihak-pihak dan tujuan-tujuan tertentu sebagaimana yang telah ditetapkan oleh peserta takaful di dalam borang takaful, dengan anggapan bahawa pampasan ini ialah *tabarru'* daripada kumpulan peserta kepada sesiapa yang dipilih oleh peserta takaful tersebut, yang mana ia akan dibayar kepadanya setelah peserta takaful meninggal

dunia, dan ia tidak dikira sebagai harta pusaka milik peserta takaful yang meninggal dunia”.¹³⁵

Walaupun manfaat takaful boleh dianggap sebagai hasil *iltizām* daripada Dana Takaful terus kepada benefisiari, namun jika dilihat kembali, tindakan peserta takaful yang memilih benefisiari tersebut sebagai individu yang akan menerima hak dari *iltizām* dana takaful jika berlaku kematian ke atasnya adalah faktor utama yang menyebabkan *iltizām* tersebut ditujukan terhadap benefisiari. Jika demikian, seolah-olah peserta takaful menetapkan supaya Dana Takaful memberikan manfaat takaful yang dibayar atas kematiannya kepada benefisiari yang dipilihnya. Di sini timbul persoalan; dari manakah lahirnya hak peserta takaful ke atas manfaat takaful sehingga dia boleh menghibahkannya mengikut kehendaknya?

Diperhatikan bahawa di dalam kedua-dua pertimbangan di atas, *iltizām* untuk memberikan sumbangan atau *bertabarru'* dikaitkan dengan berlakunya kematian ke atas peserta takaful di dalam tempoh takaful. Berdasarkan gambaran ini, penulis boleh membuat kesimpulan bahawa pembayaran manfaat takaful kematian adalah satu kewajipan yang wajib ditunaikan oleh Dana Takaful, berdasarkan akad *al-iltizām bi al-tabarru'*, terhadap peserta takaful atau benefisiarinya apabila peserta takaful meninggal dunia. Apabila ini berlaku, waris peserta takaful yang meninggal dunia akan mempunyai hak untuk menuntut manfaat takaful kematian di hadapan hakim.

Hak ini jika diteliti, tidak akan lahir tanpa usaha peserta takaful untuk memeterai akad akad *al-iltizām bi al-tabarru'* bersama peserta-peserta lain dan membayar sumbangan takaful ke dalam dana. Oleh yang demikian, pada zahirnya hak ini merupakan suatu hak yang disandarkan kepada peserta dan merupakan miliknya.

¹³⁵ ‘Abd al-Sattār Abū Ghuddah dan ‘Izz al-Dīn Khūjah, ed., *Fatāwā Nadawāt al-Barakah* (t.tp.: Majmū‘ah Dallah al-Barakah, 1417H/1997M), 173.

Kesimpulan ini adalah berdasarkan konsep *iltizām* yang di sebut oleh al-Ḥaṭṭāb yang telah dinukilkan di dalam perenggan-perenggan yang lepas.

Wujudnya hak untuk menuntut manfaat takaful ini jika dilihat menyebabkan manfaat takaful boleh dianggap sebagai hutang yang akan ditanggung oleh Dana Takaful apabila berlaku kematian ke atas peserta takaful yang dilindungi. Ini adalah berdasarkan hakikat hutang sebagaimana yang ditakrifkan oleh fuqaha iaitu: “suatu sifat syarak yang menjadi liabiliti bagi seorang insan, yang mana kesannya akan zahir apabila berlaku tuntutan ke atasnya”¹³⁶, atau ia juga boleh ditakrifkan sebagai: “kewajipan untuk menunaikan hak yang menjadi liabiliti seseorang”¹³⁷. Hutang boleh berlaku dengan harta dan wang, begitu juga suatu amalan atau ibadat seperti puasa, solat, haji dan sebagainya.

Ini bermaksud, peserta takaful dengan sebab penyertaannya ke dalam aktiviti takaful bersama peserta-peserta lain, dan dengan memeterai akad *al-iltizām bi al-tabarru'* sesama mereka, serta membayar sumbangan ke dalam Dana Takaful, telah menyebabkan *iltizām* dari Dana Takaful terhadapnya yang seterusnya melahirkan hak untuk menuntut manfaat takaful apabila berlaku musibah ke atas dirinya. Justeru, ia boleh dianggap sebagai hutang yang akan ditanggung oleh Dana Takaful terhadap peserta apabila berlaku perkara yang disyaratkan.

Hutang adalah sesuatu yang boleh dianggap sebagai harta milik pemiutang berdasarkan justifikasi bahawa ia boleh diwarisi oleh ahli waris pemiutang selepas kematiannya. Ini kerana menurut fuqaha, setiap yang berkait dengan harta maka ia akan berpindah kepada ahli waris, kerana ahli waris mewarisi harta peninggalan si mati. Oleh

¹³⁶ Akmal al-Dīn Muḥammad bin Maḥmūd al-Bābartī, *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428H/2008M), 4:139.

¹³⁷ Sa'd al-Dīn Mas'ūd bin 'Umar al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Talwīḥ 'alā al-Tawḍīḥ li Matn al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Zakariyyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416H/1996M), 2:139.

itu, mereka juga akan mewarisi setiap yang berkait dengan harta sebagai rentetan darinya.¹³⁸

Jika manfaat takaful kematian boleh dianggap sebagai hutang milik peserta takaful, adakah hutang ini boleh dihibahkan secara *berta'liq* dengan kematiannya kepada mana-mana benefisiari yang dipilihnya. Adakah tindakan ini kekal sebagai hibah atau ia adalah wasiat? Kajian ini akan menjawab persoalan ini di dalam perbahasan yang akan datang.¹³⁹

4.6.3 Lebihan Takaful

Berdasarkan piawaian syariah oleh AAOIFI, lebihan takaful atau lebihan pengunderaitan ialah baki yang tinggal dari jumlah caruman peserta-peserta takaful dan rizab di dalam Dana Takaful, ditambah pulangan hasil pelaburan dana setelah ditolak segala kos perbelanjaan pengurusan serta tuntutan dan pampasan yang telah dibayar atau akan dibayar sepanjang tahun tertentu.¹⁴⁰ Ringkasnya, lebihan takaful ialah jumlah yang berbaki di dalam Dana Takaful selepas aktiviti takaful.

Kewujudan lebihan ini secara umumnya amat bergantung kepada beberapa faktor dan ia bukanlah suatu hasil yang terbit begitu sahaja. Ia lahir antaranya hasil pengurusan yang cemerlang oleh operator takaful seperti mengelakkan penawaran perlindungan ke atas elemen-elemen yang berisiko tinggi, ketelitian dalam menentukan harga bagi produk-produk takaful yang ditawarkan, serta kemahiran yang tinggi dalam memasarkan produk-produk tersebut, dan lain-lain.

Semua ini memerlukan operator melakukan susunan strategi dan kajian yang teliti dari segi teknikal dan juga lapangan mengenai keadaan dan realiti pasaran, begitu juga

¹³⁸ Lihat Al-Subkī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, 1:364.

¹³⁹ Lihat perbincangan di muka surat 238-254.

¹⁴⁰ AAOIFI, *Al-Ma'āyir al-Shar'iyah*, (Mi'yār no.26 (mulḥaq (ج))).

ia memerlukan kumpulan penggerak yang mempunyai kepakaran khusus dan kebolehan yang tinggi, dan pada masa yang ia memerlukan usaha dari pihak operator untuk meningkatkan kemahiran kumpulan penggerak di bawahnya dengan menyediakan latihan serta kursus-kursus yang berkaitan. Oleh yang demikian, secara keseluruhannya, faktor utama yang menyumbang kepada kewujudan lebih takaful di dalam dana milik kumpulan peserta takaful ialah kecekapan serta kecemerlangan pengurusan yang dilakukan oleh operator takaful.¹⁴¹

Walaupun kewujudan lebih takaful sebahagian besarnya bergantung kepada aspek pengurusan yang baik oleh operator takaful, namun ia tidak boleh dianggap sebagai untung dari aktiviti takaful, kerana pada hakikatnya sifat akad takaful ialah saling membantu dan melindungi untuk meringankan kesan yang timbul akibat musibah yang menimpa. Justeru, ia bukanlah suatu bentuk untung atau pendapatan. Lebih takaful sebenarnya lahir dari sifat akad takaful itu sendiri iaitu *tabarru'* kerana para peserta takaful *bertabarru'* dengan harta mereka ke dalam Dana Takaful bagi memberi pampasan kepada peserta yang ditimpa musibah. Secara ringkasnya, apabila jumlah *tabarru'* melebihi jumlah pampasan, maka akan wujudlah lebih takaful. Sebaliknya untung pula ialah suatu bentuk pendapatan yang terhasil dari akad *mu'āwadah*, takaful adalah *tabarru'* dan bukannya *mu'āwadah* sebagaimana yang telah dibincangkan.¹⁴²

Seterusnya, jika diteliti semula, Dana Takaful ialah sebuah dana yang ditubuhkan bagi tujuan mengumpulkan jumlah caruman yang dibayar oleh kumpulan peserta takaful sebagai komitmen untuk bekerjasama dengan peserta lain bagi merealisasikan matlamat takaful. Ia sebenarnya lahir hasil hubungan yang terbentuk antara sesama peserta melalui akad takaful yang berasaskan konsep *al-iltizām bi al-tabarru'* di mana peserta

¹⁴¹ Lihat Ḥaydar, "Al-Fā'id al-Ta'mīnī", 11-12, dan Muḥammad 'Alī al-Qarī, "Al-Fā'id al-Ta'mīnī", (makalah, *Multaqā al-Ta'mīn al-Ta'āwunī, Al-Hay'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl*, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M), 6.

¹⁴² Lihat perbincangan di muka surat 175-186.

menyumbang ke dalam dana bersama peserta-peserta lain, dan hasil yang terkumpul akan digunakan bagi menyediakan pampasan kepada mana-mana peserta yang ditimpa musibah.

Syarikat pengendali atau operator takaful pula, sebagai wakil bagi pihak kumpulan peserta akan bertindak mengurus dana tersebut secara teliti dan dengan praktis yang terbaik sama ada dari segi pengunderaitan dan juga dari segi pelaburan. Tindakan ini tidak lain dan tidak bukan dilakukan untuk maslahat kumpulan peserta itu sendiri iaitu; pertama: mengumpulkan sebanyak mungkin jumlah *tabarru'* dalam dana bagi keperluan pampasan kepada peserta yang ditimpa musibah, dan; menghasilkan pendapatan pelaburan yang sebanyak mungkin bagi kemaslahatan dana dan kumpulan peserta.¹⁴³ Ini penting bagi membolehkan jumlah yang terkumpul di dalam dana bercambah dan seterusnya meningkatkan keupayaannya untuk menampung jumlah pampasan dan perbelanjaan yang bakal ditanggung agar tidak berlaku defisit ke atas dana.

Berdasarkan penjelasan ini, difahami bahawa Dana Takaful adalah milik kumpulan peserta secara bersama, justeru segala lebihan (jika terhasil) merupakan milik dana ini. Lantaran itu, pada asasnya jika wujud lebihan di dalam Dana Takaful, ia hendaklah diuruskan dengan sebarang cara yang membawa manfaat kepada Dana Takaful dan kumpulan peserta seperti membina rizab, memberi diskaun ke atas caruman akan datang, mengagihkan sebahagiannya kembali kepada peserta, dan lain-lain.¹⁴⁴

Tambahan pula, jika dilihat kembali unsur utama yang menjadi pemisah antara sistem takaful Islam dan sistem insurans konvensional iaitu takaful terbina berlandaskan hubungan saling *bertabarru'* antara sesama peserta takaful, dan bukannya berlandaskan hubungan *mu'awadah* antara syarikat yang menawarkan perlindungan dan peserta yang

¹⁴³ Roslinah Daud, "Underwriting Family Takaful Schemes", *Takaful Articles, ICMIF Takaful*, no. 18, (September 2009).

¹⁴⁴ AAOIFI, *Al-Ma'āyir al-Shar'īyyah*, (Mi'yār no.26/5/5).

membayar caruman, jelas bahawa pemulangan lebih takaful kepada kumpulan peserta merupakan unsur yang penting dalam sistem takaful Islam, yang membezakannya dengan sistem insurans konvensional yang diharamkan. Ini kerana, apabila dikatakan bahawa peranan operator adalah mengurus, dan Dana Takaful pula adalah dikaitkan dengan kumpulan peserta sama ada secara hak milik atau sebagainya, maka pemberian hak milik ke atas lebih takaful kepada kumpulan peserta merupakan natijah semulajadi dari perkara ini. Justeru, kegagalan untuk merealisasikan natijah ini boleh menyebabkan sistem takaful Islam hampir tidak boleh dibezakan dengan sistem insurans konvensional.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Lihat Al-Qarī, “Al-Fā’id al-Ta’minī”, 17-18.

BAB 5: ANALISIS, KESIMPULAN, DAN CADANGAN

Berdasarkan perbincangan di dalam bab-bab yang lepas, penulis mendapati bahawa konsep hibah *berta'ālīq* yang dicadangkan pada zahirnya boleh diadaptasikan di dalam beberapa masalah di dalam takaful sebagaimana yang diandaikan di awal kajian iaitu:

- i. Masalah melibatkan pemberian manfaat takaful di atas kematian peserta takaful kepada benefisiari tertentu yang dilantik olehnya.
- ii. Masalah perkongsian lebihan takaful antara kelompok peserta takaful sebagai pemilik dana takaful dan lebihan yang terhasil darinya, dengan operator takaful sebagai insentif kepada pengurusan yang baik dan cemerlang yang dilaksanakan oleh pihak operator terhadap dana takaful.
- iii. Konsep ini boleh dipertimbangkan untuk diadaptasi di dalam hubungan antara operator dan agensi pemasaran takaful dalam dua masalah; pertama, sebagai kaedah pemberian ganjaran kepada ejen bagi menggalakkan produktiviti dan peningkatan prestasi dalam pemasaran produk-produk takaful, dan kedua, sebagai jalan keluar kepada kemusykilan yang timbul dalam masalah pembayaran komisen bertingkat kepada pengurus agensi di atas pemasaran yang berjaya dilakukan oleh ejen di bawahnya.

Kaedah dan had bagi penggunaan konsep hibah *berta'ālīq* di dalam masalah-masalah di atas akan dibincangkan di dalam topik-topik yang seterusnya.

5.1 Penggunaan Hibah *Berta'ālīq* Dalam Masalah Penentuan Benefisiari Kepada Manfaat Takaful

Di dalam masalah pemberian manfaat takaful kematian, apa yang jelas ianya dikaitkan dengan kematian peserta takaful di mana benefisiari yang dilantik oleh peserta takaful

akan memperoleh manfaat yang dihibahkan kepadanya jika berlaku kematian ke atas peserta. Sebaliknya, jika peserta takaful kekal hidup sehingga tamat tempoh sijil takaful, tiada manfaat takaful yang akan dibayar.

Jika diteliti, syarat yang wujud di dalam pemberian manfaat ini digantungkan dengan berlakunya kematian ke atas peserta takaful. Lantaran itu timbul persoalan; adakah hibah yang dikaitkan dengan kematian pemberinya tidak akan bertukar kepada wasiat? Bagi menjelaskan perkara ini, kajian ini perlu melihat kepada perbezaan antara wasiat dan hibah bagi memahami hukum sebenar yang telah ditetapkan oleh syarak ke atas kedua-duanya.

5.1.1 Adakah Hibah yang *Dita'iqkan* Dengan Kematian Pemberinya Kekal Sebagai Hibah atau Ia Adalah Wasiat?

Bagi memahami perbezaan antara hibah dan wasiat, perkara pertama yang perlu dibincangkan ialah takrif yang diberikan oleh fuqaha mengenai kedua-dua jenis muamalat ini. Hibah secara umumnya menurut fuqaha ialah, pemberian hak milik ke atas suatu harta tanpa dibalas semasa hidup¹, dan wasiat pula ditakrifkan sebagai pemberian hak milik yang dikaitkan dengan selepas mati².

Daripada kedua-dua takrif ini, jelas bahawa hubungan persamaan antara hibah dan wasiat ialah: kedua-duanya melibatkan pemberian atau pemindahan hak milik. Namun, apa yang membezakan antara kedua-duanya ialah pemindahan hak milik yang didapati dari akad hibah berlaku semasa pemberinya masih hidup, manakala pemindahan hak milik yang didapati dari wasiat pula tidak berlaku melainkan setelah pembuat wasiat meninggal dunia.

¹ Lihat Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5:9, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 2:512, dan Ibn Qudāmah, *Al-Kāfi*, 3:593.

² Lihat Al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 6:182, dan Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 3:52, dan Ibn Qudāmah, *Al-Kāfi*, 4:5.

Perlu diingatkan di sini bahawa walaupun fuqaha, ramai di antara mereka tidak menyebut unsur “hibah berlaku secara segera” di dalam takrif yang diberikan untuk hibah, yang mana ia boleh membawa kefahaman bahawa hibah boleh dikaitkan dengan masa hadapan, namun pada hakikatnya, sebahagian fuqaha Ḥanafiiyah³, Shāfi‘iyyah⁴, dan juga Ḥanābilah⁵ sebenarnya menyebut dengan jelas di tempat-tempat lain bahawa hibah tidak boleh digantungkan dengan masa hadapan kerana hibah merupakan perbuatan memindahkan hak milik secara segera, dan tindakan *mena’līq* atau menggantungkannya dengan suatu waktu yang akan datang adalah bercanggah dengan prinsip tersebut.

Penjelasannya, hibah merupakan salah satu akad yang tergolong dalam kategori *al-tamlīkāt* iaitu pemindahan hak milik. *Muqtaḍā* bagi akad jenis ini ialah pemindahan hak milik yang dibuat mestilah pasti (*jazm*) dan berlaku segera tanpa bertanggung (*tanjīz*). Justeru, apabila sesuatu hibah *dita’līqkan* dengan suatu syarat, pada hakikatnya ia telah digantungkan dengan suatu keadaan yang belum berlaku. Apabila disebut: “Jika Zaid pulang dari musafirnya, saya hibahkan jam ini kepada kamu”, hibah yang dibuat dikaitkan dengan perkara iaitu kepulangan Zaid, yang mana ia mungkin berlaku atau sebaliknya.

Sebagai sebuah akad yang *dita’līqkan* dengan syarat, natijah akad ini iaitu pemindahan hak milik hanya boleh dianggap terlaksana setelah terlaksananya syarat yang dikaitkan dengannya. Ini kerana, jika dihukumkan bahawa telah wujud hak bagi penerima hibah untuk bertasarruf dengan harta yang dihibahkan sebelum wujudnya syarat yang diletakkan, ini akan memerlukan perkara yang diletakkan syarat ke atasnya iaitu harta hibah wujud dahulu sebelum wujudnya syarat. Perkara ini adalah mustahil.

³ Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 8:94.

⁴ Al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab*, 2:334.

⁵ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:250.

Begitu juga, apabila hibah dikaitkan dengan suatu waktu yang akan datang seperti bulan hadapan, minggu hadapan atau sebagainya, ia telah menafikan *muqtadā* pemindahan hak milik iaitu ia hendaklah pasti (*jazm*) dan berlaku segera tanpa bertanggung (*tanjīz*). Justeru, pemberian sesuatu hibah tidak boleh dikaitkan dengan masa hadapan. Difahami dari perbincangan ringkas ini, jika hibah tidak boleh digantungkan kewujudannya dengan suatu masa yang akan datang di mana pemberi hibah berkemungkinan besar masih hidup pada waktu tersebut, apakah yang akan terjadi apabila suatu hibah digantungkan dengan kematian pemberi hibah, bukankah ia adalah wasiat?

Sebelum ini, kajian ini telah membuat kesimpulan bahawa peletakan *ta'liq* dan syarat di dalam akad hibah adalah dibolehkan selagi mana perbuatan tersebut tidak melanggar had-had yang telah ditetapkan oleh syarak, bersandarkan pendapat Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim serta masalah *iltizām* di dalam mazhab Mālikī. Berdasarkan kesimpulan ini, secara umumnya hibah yang *dita'liqkan* atau disandarkan kepada kematian pemberi juga adalah sah dan ia tidak menjadi wasiat. Hasilnya, berlaku percanggahan. Namun percanggahan ini dapat dirungkaikan dengan meneliti hikmah yang terkandung di sebalik pensyariatan hukum-hukum berkaitan hibah, wasiat, dan begitu juga faraid.

Berkenaan perkara ini, Shaykh Abū Zahrah ketika menyebut berkenaan sebab-sebab penerimaan hak milik, antaranya melalui pewarisan iaitu melalui faraid dan wasiat, dan merujuk kepada pemindahan hak milik secara wasiat secara khusus, beliau menjelaskan:

“Sesungguhnya syarak telah memperuntukkan bagi pewarisan harta secara sukarela (iaitu wasiat) had-hadnya yang tertentu; mengenai kadar tertentu yang diharuskan, begitu juga mengenai sifat individu yang diwasiatkan untuknya, mengenai motif yang mendorong kepada

pemindahan hak milik melalui wasiat itu dilakukan, serta mengenai syarat-syarat yang disertakan di dalam wasiat yang dibuat, dan syarak tidak sesekali membiarkan urusan berkenaan wasiat tanpa dijelaskan. Ini kerana, usul atau prinsip yang dipegang oleh fuqaha Muslimin; hanya syarak sahaja yang berhak mengatur urusan pewarisan ke atas harta si mati dan menetapkan peraturan baginya. Akan tetapi, bagi membolehkan seseorang individu memperbaiki semula sesuatu kewajipan yang mungkin dia telah terlepas untuk melaksanakannya, dan bagi membalas sesiapa sahaja yang membantunya serta menyokongnya di dalam hidupnya, yang tidak tergolong dari kalangan kaum kerabatnya, syarak telah mengharuskan bagi seseorang itu, pada kadar tertentu iaitu sepertiga hartanya, untuk memilih sesiapa sahaja bagi mewarisi haknya ke atas bahagian tersebut, dengan syarat pewarisan itu tidak dilakukan di atas dasar kecenderungan untuk melakukan dosa, atau bagi mencapai motif dan matlamat yang diharamkan.⁶

Perkara ini dijelaskan di dalam hadith di mana Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ اللَّهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ، عِنْدَ وَفَاتِكُمْ، بِثُلْثِ أَمْوَالِكُمْ، زِيَادَةً لَكُمْ فِي أَعْمَالِكُمْ

Terjemahan: Sesungguhnya Allah telah bersedekah kepada kamu, semasa kamu meninggal dunia, dengan sepertiga harta kamu, sebagai tambahan untuk kamu pada amalan kamu.⁷

⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Sharḥ Qānūn al-Waṣīyah* (Kaherah: Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyyah, t.t.), 8.

⁷ Diriwayatkan oleh Ibn Mājah, Kitāb al-Waṣāyā, Bāb al-Waṣīyah bi al-Thuluth, no. hadith 2709. Al-Arna'ūṭ menyebut bahawa *isnād* hadith ini sangat *ḍa'īf* kerana Ṭalḥah bin 'Umar iaitu salah seorang perawinya adalah seorang *matrūk al-ḥadīth* (hadithnya ditinggalkan). Al-Arna'ūṭ juga menyebut bahawa hadith ini telah diriwayatkan dari sebilangan para sahabat RA dengan *isnād* yang sangat *ḍa'īf*, namun dengan semua sanad ini, ia menunjukkan bahawa hadith ini mempunyai asal (dari Rasulullah SAW). Al-Albānī pula menghukumkan hadith ini sebagai *ḥasan*. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-

Di dalam hadith lain, Imam al-Bukhārī, Muslim dan lain-lain meriwayatkan bahawa Sa‘d bin Abī Waqqāṣ RA menceritakan bahawa pada suatu ketika beliau telah jatuh sakit dan baginda Rasulullah SAW telah menziarahinya. Sa‘d berkata kepada Rasulullah SAW: “Sesungguhnya sakit yang menimpa saya kian teruk, dan saya adalah seorang yang berharta, dan tiada sesiapa yang mewarisi saya kecuali seorang anak perempuan. Adakah saya boleh menyedekahkan dua pertiga harta saya?” Jawab Rasulullah SAW: “Tidak”. Sa‘d berkata: “Dengan separuh?”. Rasulullah menjawab: “Tidak”. Kemudian Rasulullah berkata: “Sepertiga, dan sepertiga itu pun banyak atau besar. Sesungguhnya jika kamu meninggalkan ahli waris kamu kaya-raya adalah lebih baik berbanding jika kamu meninggalkan mereka papa kedana meminta-minta pemberian manusia”.⁸

Berdasarkan kedua-dua hadith di atas, jelas bahawa urusan berkaitan pewarisan harta selepas kematian dikawal sepenuhnya oleh syarak yang telah meletakkan suatu sistem dan cara pembahagian yang cukup adil. Syarak hanya melepaskan hak bagi individu untuk bertasarruf pada sepertiga hartanya sahaja selepas kematiannya, manakala bakinya iaitu dua pertiga lagi tertakluk kepada peraturan yang telah ditetapkan oleh syarak.

Di dalam al-Qur’an, setelah membawa penerangan mengenai hukum-hakam yang cukup saksama berkenaan pewarisan harta selepas kematian dan memperuntukkan bagi setiap yang berhak bahagian haknya dari harta si mati, Allah SWT berfirman:

يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{١٧٦}

Qayrawānī, Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ūṭ et al. (Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430H/2009M), 4:14, dan Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, komentar oleh Al-Albānī, 460.

⁸ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Kitāb al-Janā’iz, Bāb Rithā’ al-Nabiyy Sa‘d bin Khawlah, no. hadith 1295, dan Muslim, Kitāb al-Waṣiyyah, Bāb al-Waṣiyyah bi al-Thuluth, no. hadith 1628. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 313, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 767.

Allah menerangkan (hukum ini) kepada kamu supaya kamu tidak sesat dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.

Ulama tafsir menjelaskan bahawa nas al-Qur'an ini menerangkan bahawa bagi urusan pewarisan harta selepas kematian, Allah Taala telah menjelaskan sendiri segala hukum-hakam mengenainya. Hikmah di sebaliknya ialah, ia dilakukan supaya manusia mengetahui jalan yang benar dan menjauhi jalan yang sesat dalam masalah pembahagian harta selepas kematian.⁹ Kesesatan dalam masalah ini boleh terjadi melalui tiga perkara:¹⁰

- i. Sama ada dengan mengabaikan hukum pewarisan harta secara keseluruhannya dan dengan itu tidak memberikan apa pun kepada ahli waris, atau;
- ii. Dengan memberikan kebebasan mutlak kepada si pewaris harta untuk mewasiatkan hartanya kepada sesiapa sahaja yang dikehendakinya tanpa sebarang had. Dengan itu, ahli waris ditinggalkan terabai kerana semua harta si mati telah diwasiatkan kepada selain mereka. Perbuatan ini merupakan kesesatan yang jelas, atau;
- iii. Dengan menafikan hak sesiapa sahaja yang dikehendaki dari ahli waris ke atas harta pusaka, dan memberikannya kepada sesiapa sahaja yang dikehendaki dari kalangan mereka. Perbuatan ini boleh membawa kepada persengketaan dan permusuhan antara mereka.

⁹ Lihat Abū al-Layth Naṣr bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Samarqandī, *Tafsīr al-Samarqandī; Baḥr al-'Ulūm*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwad, 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, dan Zakariyyā 'Abd al-Majīd al-Nūṭī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413H/1993M), 1:409, dan Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1365H/1946M), 6:40, dan Muḥammad Abū Zahrah, *Zahrat al-Tafāsīr* (Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 4:2001.

¹⁰ Abū Zahrah, *Zahrat al-Tafāsīr*, 4:2001-2002.

Ayat al-Qur'an ini telah diakhiri dengan penegasan oleh Allah SWT iaitu: "Allah Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu", sebagai isyarat bahawa syariat yang diturunkannya (termasuk yang berkaitan hukum-hakam pewarisan harta) merupakan syariat yang telah disusun oleh Yang Maha Mengetahui segala sesuatu; yang mengetahui semua yang telah berlaku, dan yang akan berlaku, yang mengetahui apa yang paling adil dan sempurna, yang mengetahui apakah yang menjadi *maṣlahah* dan membawa kebaikan kepada setiap hambanya, dan yang menetapkan hak bagi setiap ahli waris berdasarkan pertaliannya dengan saudaranya yang meninggal dunia. Kemudian, Allah Maha Mengetahui tentang siapa yang melanggar syariatNya, dan siapa yang mematuhiNya serta redha dengan hukum yang diletakkan olehNya.¹¹

Bersandarkan pemahaman dari nas ini serta peringatan yang terkandung di dalamnya, dilihat bahawa di dalam penulisan-penulisan *fiqh*, di dalam pelbagai bab, para fuqaha ketika menyentuh mengenai tasarruf yang dilakukan oleh seorang individu pada keadaan-keadaan tertentu, walaupun semasa hayatnya, menetapkan batasan tertentu bagi tasarruf tersebut. Ini kerana, jika diberikan sepenuh kebebasan baginya untuk bertasarruf mengikut hawa nafsunya, ia mungkin membawa kepada pelanggaran had-had yang telah digariskan oleh syarak yang telah menentukan bahagian-bahagian tertentu bagi setiap ahli waris. Tanpa batasan ini, seseorang mungkin bertasarruf dengan cara yang menzalimi ahli waris, dengan melebihikan waris tertentu terhadap waris lain, memberikan semua hartanya kepada seseorang sehingga mengorbankan hak ahli waris, atau sebagainya.

Mungkin keadaan yang paling banyak membawa kepada pertikaian sama ada tasarruf seorang individu dikaitkan dengan hukum hibah atau wasiat ialah tasarruf yang berlaku pada keadaan sakit (*marad al-mawt*) iaitu yang dibimbangi membawa kematian.

¹¹ Abū Zahrah, *Zahrat al-Tafāsīr*, 4:2002, dan lihat 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Muṣṭafā al-Sayyid Muḥammad et al. (Giza: Mu'assasah Qurtubah, 1421H/2000M), 4:399.

Seseorang yang mengalami sakit *marad al-mawt* ialah individu yang ditimpa penyakit yang biasanya menurut para doktor membawa kepada kematian penghidapnya.¹² Pesakit ini akan merasakan keyakinan yang bertambah bahawa ajalnya semakin dekat dan tempohnya di dunia ini semakin pendek. Perasaan ini mungkin menyebabkannya cenderung untuk melakukan tasarruf-tasarruf tertentu ke atas hartanya yang boleh membawa kemudatan kepada ahli waris atau sebahagian daripada mereka.

Berasaskan pertimbangan ini, tasarruf yang keluar dari orang sakit yang dibimbangi membawa kematian menjadi titik kesangsian di kalangan jumah fuqaha tentang kesahihan matlamat yang diinginkan dari tasarruf yang dibuat.¹³ Dibimbangi bahawa dia memberikan hartanya kepada waris tertentu bagi melebihi bahagiannya daripada harta pusaka berbanding waris-waris yang lain, atau dia memberikan hartanya kepada seorang yang bukan waris agar ahli waris tidak mendapat apa-apa bahagian dari hartanya, dan pelbagai kebimbangan lain seumpamanya.

Para fuqaha menyebut bahawa jika seseorang yang mengalami sakit yang dibimbangi membawa kematian melakukan sesuatu *tabarru'*, maka *tabarru'nya* hanya dikira dari sepertiga hartanya kerana tasarruf pesakit *marad al-mawt* mengambil hukum wasiat. Sekiranya dia membuat *tabarru'* yang melebihi had sepertiga, maka *tabarru'nya* tidak terlaksana kerana ia telah melanggar hak ahli waris, melainkan jika semua ahli waris redha dengan *tabarru'* yang dilakukannya. Begitu juga jika seorang yang mengalami sakit yang dibimbangi membawa kematian *bertabarru'* dengan sebahagian hartanya kepada salah seorang ahli waris, waris yang lain berhak untuk membantah *tabarru'* tersebut kerana dalam keadaan ini, sebab pewarisan harta daripada si pesakit telah wujud dan ahli waris telah mempunyai hak ke atas harta itu. Apabila si pesakit

¹² Lihat Al-Qarāfi, *Al-Dhakhīrah*, 7:137, dan 'Alī Ḥaydar, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām*, terjemahan ke Bahasa Arab oleh Fahmī al-Ḥusaynī (t.tp.: Dār 'Ālam al-Kutub, 1423H/2003M), 4:136-137.

¹³ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar'ah wa al-Bayt al-Muslim fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1413H/1993M), 10:366.

memberikan hartanya kepada seorang waris dan membelakangkan yang lain, perbuatan tersebut boleh membawa mudarat kepada ahli waris yang lain dan dianggap sebagai pelanggaran hukum Allah kerana Allah SWT telah menetapkan bahagian yang adil bagi setiap ahli waris dari hartanya jika dia meninggal dunia dari sakit yang dialami.¹⁴

Sabda Rasulullah SAW:

إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ

Terjemahan: Sesungguhnya Allah telah memberikan kepada setiap yang mempunyai hak haknya, maka tiada wasiat bagi waris.¹⁵

Dalam masalah lain pula, terdapat pendapat yang berbeza-beza di kalangan fuqaha berkenaan masalah apabila seorang individu membuat pengiktirafan mengenai hutangnya ke atas seorang waris atau seorang individu lain. Perkara utama yang menjadi tunjang kepada khilaf yang berlaku di dalam masalah ini ialah perselisihan antara fuqaha dalam mengangap; adakah wujud tohmahan dan syak wasangka ke atas orang yang membuat pengiktirafan mengenai sesuatu hutang, memandangkan keadaannya yang mengalami sakit yang dibimbangi membawa kepada kematian? Ini kerana, kewujudan tohmahan menyebabkan pengiktirafannya tidak dapat dipastikan adakah ia benar atau sebaliknya, kerana pengiktirafan seorang insan ke atas dirinya merupakan sebuah penyaksian (*shahādah*), dan sesuatu penyaksian akan tertolak dengan sebarang tohmahan dan syak wasangka.¹⁶

¹⁴ Lihat Ibn al-Mundhir, *Al-Ishrāf ‘alā Mazāhib al-‘Ulamā’*, 7:87, dan Al-Qarāfi, *Al-Dhakhīrah*, 7:137-138, dan Ibn al-‘Uthaymīn, *Al-Sharḥ al-Mumtī’*, 11:115-116.

¹⁵ Diriwayatkan oleh Al-Tirmidhi, *Kitāb al-Waṣāyā*, Bāb Mā Jā’a Lā Waṣīyah li Wārith, no. hadith 2121, dan Abū Dāwūd, *Kitāb al-Waṣāyā*, Bāb Mā Jā’a fī al-Waṣīyah li al-Wārith, no. hadith 2870. Hadith ini disebut oleh al-Tirmidhi sebagai *ḥasan ṣaḥīḥ* dan disebut oleh al-Arna’ūṭ sebagai *ṣaḥīḥ* dan al-Albānī sebagai *ḥasan ṣaḥīḥ*. Lihat Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, 479, dan Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash’ath al-Azdiyy al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Shu’ayb al-Arna’ūṭ dan Muḥammad Kāmil Qurrahbalālī (Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430H/2009M), 4:492, dan Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, komentar oleh al-Albānī, 509.

¹⁶ Lihat *Al-Mawsū’ah al-Fiqhiyyah*, 6:53-54, dan Al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 16:120-121.

Merujuk kepada khilaf yang berlaku dalam masalah ini, Ibn Qudāmah menyebut:

“Dan pengiktirafannya tentang hutang semasa *marad al-mawt* adalah seperti pengiktirafan yang dilakukan semasa sihat jika ia adalah untuk selain dari ahli waris. Ini adalah pendapat yang zahir dalam mazhab (Ḥanbalī) dan ia merupakan pendapat sebahagian besar ahli ilmu..., dan para *ashāb* (iaitu fuqaha di dalam mazhab Ḥanbalī) kami turut meriwayatkan riwayat lain bahawa ianya tidak harus, kerana ia merupakan pengiktirafan semasa sakit *marad al-mawt*, justeru ia hampir menyerupai pengiktirafan untuk waris. Dan Abū al-Khattāb pula menyebut bahawa terdapat juga riwayat lain dalam masalah ini iaitu tidak diterima pengiktirafannya (tentang hutang) dengan jumlah yang lebih dari sepertiga, kerana dia (pesakit *marad al-mawt*) adalah dilarang untuk membuat pemberian kepada bukan ahli waris itu, sepertimana dia dilarang untuk membuat pemberian kepada ahli waris. Oleh itu, pengiktirafannya dengan sesuatu pemberian yang tidak dimiliki hak untuk membuatnya adalah tidak sah, kecuali pemberian dengan jumlah yang kurang dari sepertiga”.¹⁷

Melalui perbincangan mengenai hukum-hukum di atas, dapat difahami bahawa setiap tasarruf yang dilakukan oleh seorang insan ke atas hartanya atau haknya semasa hayatnya, walaupun pada asalnya adalah harus, tetapi apabila tasarruf tersebut mengganggu hak ahli waris ke atas hartanya apabila dia meninggal dunia, dan ia melanggar had sempadan syarak dalam masalah pewarisan harta, maka fuqaha telah mendahulukan hukum yang berkait dengan kesan dan akibat tasarruf yang dilakukan iaitu hukum bagi harta selepas kematian. Melalui kaedah ini, fuqaha telah meletakkan hukum

¹⁷ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 7:331-332.

kepada tasarruf yang dilakukan berdasarkan apa yang zahir kepada mereka tentang kesan tasarruf tersebut serta sejauh manakah ia menyebabkan pelanggaran terhadap hukum-hukum syarak.

Lantaran itu, apa yang jelas kepada penulis, sesuatu hibah apabila *dita'liqkan* atau digantungkan dengan berlakunya kematian ke atas pemberinya, maka ia adalah wasiat dan mengambil hukum-hukum wasiat. Oleh itu, ia tidak boleh melebihi sepertiga harta pemberi, dan tidak sah apabila dilakukan untuk ahli waris, kerana syarak telah menetapkan bahawa hak untuk seseorang mewariskan hartanya selepas kematiannya hanya pada sepertiga hartanya sahaja, manakala dua pertiga selebihnya urusan pembahagiannya adalah tertakluk kepada garis panduan yang telah diletakkan oleh syarak. Sekalipun jika diiktiraf bahawa matlamat dan niat pemberi dengan pemberian yang digantungkan dengan kematiannya tersebut adalah baik, misalnya, untuk menyediakan bantuan kewangan kepada ahli warisnya yang tertentu, namun matlamat ini adalah batal dan diabaikan kerana ia telah bercanggah dengan matlamat syarak.

5.1.2 Adakah Pemberian Manfaat Takaful Kematian Secara Hibah *Berta'liq* Merupakan Wasiat?

Dalam membincangkan hukum pemberian manfaat takaful secara hibah *berta'liq* atau bersyarat sebagaimana yang diperuntukkan di dalam Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 serta resolusi syariah oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia, yang pada zahirnya tidak membezakan antara hukum faedah kewangan yang dibayar dari Dana Risiko Peserta atau Dana *Tabarru'*, dan wang yang diambil dari Dana Pelaburan Peserta, kajian ini perlu membezakan hukum antara kedua-dua faedah kewangan tersebut.

Ini kerana, sebagaimana yang telah difahami sebelum ini, wang yang diambil dari Dana Pelaburan Peserta merupakan milik peserta takaful sejak awal dan ia tidak pernah keluar dari hak miliknya. Manakala wang yang dibayar dari Dana Risiko atau *tabarru'*,

ia hanya dianggap sebagai hak peserta kerana wujudnya hak untuk menuntutnya apabila syarat (iaitu kematian peserta takaful) terlaksana. Walaupun pada zahirnya asal usul bagi faedah kewangan ini ialah wang caruman yang dibayar oleh peserta takaful, namun wang tersebut pada hakikatnya telah keluar dari hak miliknya dan telah menjadi hak milik Dana Takaful dengan ikatan *iltizām bi al-tabarru'*. Oleh itu, peserta takaful tidak mempunyai hak ke atas manfaat yang dibayar dari dana ini melainkan dengan berlakunya risiko yang dilindungi iaitu kematian peserta itu sendiri. Tindakan kajian ini menyebut manfaat ini sebagai hutang tidak lain dan tidak bukan hanyalah kerana wujudnya hak untuk menuntut dipihak peserta takaful atau benefisiarinya ke atas dana takaful.

Oleh yang demikian, kajian ini melihat bahawa wang yang diambil dari Dana Pelaburan Peserta tidak boleh dihibahkan secara *berta'liq* dengan kematian peserta takaful jika benefisiari yang menerimanya adalah seorang ahli waris, melainkan dengan persetujuan semua ahli waris yang lain, begitu juga jika benefisiari bukan dari ahli waris, melainkan dalam jumlah yang tidak melebihi sepertiga harta si mati, kerana hibah yang *dita'liqkan* dengan kematian pemberinya adalah wasiat. Wasiat tidak boleh dilakukan untuk ahli waris dan tidak melebihi sepertiga hartanya.

Kesimpulan ini adalah berdasarkan hakikat bahawa harta yang dihibahkan adalah milik peserta dan pemberian harta ini kepada benefisiari *dita'liqkan* dengan kematian peserta itu sendiri, maka tiada bezanya antara hakikat hibah *berta'liq* ini dengan hakikat wasiat. Dengan tindakan ini, peserta takaful seolah-olah mahu berhelah dengan syariat Allah dengan melebihkan sebahagian ahli waris ke atas hartanya dengan mengorbankan hak ahli waris yang lain, atau mengorbankan hak semua ahli waris dengan memberikannya kepada orang lain. Kesannya, ahli waris telah dinafikan hak mereka ke atas harta peserta takaful selepas kematiannya, yang telah ditetapkan oleh Allah SWT di dalam syariatnya.

Selain itu, jika diteliti semula matlamat di sebalik penubuhan Dana Pelaburan Peserta dan pembayaran peserta carumannya ke dalam dana ini, didapati bahawa matlamat pelaburan dan simpanan bukanlah matlamat asal dari amalan takaful. Matlamat ini hanyalah matlamat yang ditempelkan kepada takaful kerana takaful, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, matlamatnya adalah saling tolong-menolong, dan bukannya simpanan. Ini kerana gambaran bagi amalan ini ialah, seolah-olah peserta membayar wangnya kepada syarikat takaful untuk dilaburkan dan ia tidak akan dipulangkan kepadanya melainkan setelah mencapai tempoh tertentu. Oleh itu, matlamat dari aktiviti ini adalah simpanan untuk masa hadapan dan wang yang terkumpul adalah wang simpanan milik peserta.

Walau bagaimanapun, harus diingatkan bahawa perkara yang membawa kepada kesimpulan ini ialah sifat akad hibah yang digunakan itu sendiri. Jika hibah tersebut adalah hibah yang telah sempurna (*munjazah*) iaitu harta hibah dipindah milik sepenuhnya kepada penerimanya iaitu benefisiari semasa hayat peserta takaful, maka hibah tersebut adalah sah. Akan tetapi kesannya ialah, peserta takaful tidak lagi berhak untuk mengambil faedah kewangan yang dibayar apabila sijil takaful matang kerana dia telah melepaskan semua haknya ke atas faedah kewangan yang terhasil dari polisi takaful yang disertai.

Kaedah ini pada pemerhatian penulis digunakan oleh beberapa syarikat takaful misalnya Syarikat Etiqa Takaful dan Syarikat Takaful Ikhlas yang menawarkan pilihan kepada peserta takaful untuk melakukan penyerahan hak mutlak ke atas hak milik dan kepentingan yang terkandung di dalam sijil takaful miliknya kepada penama tertentu yang dipilihnya.¹⁸

Bagi jumlah faedah kewangan yang diterima dari Dana Risiko Peserta pula, pada pandangan penulis, ia boleh dihibahkan secara *berta'liq* kepada benefisiari tertentu

¹⁸ Lihat perbincangan di muka surat 222.

dengan kematian peserta takaful. Ini kerana dalam masalah ini, sebenarnya peserta takaful tidak memberikan hak milik secara *berta'liq* ke atas harta atau wang miliknya, akan tetapi dia memberikan hak milik dengan cara hibah *berta'liq* ini ke atas harta di dalam tangan orang lain yang mana wujud baginya hak untuk menuntut bahagiannya. Ianya seolah-olah peserta takaful meletakkan syarat ke atas dana takaful supaya, jika berlaku kematiannya ke atas dirinya, faedah kewangan yang dibayar sebagai perlindungan hasil penyertaannya di dalam takaful hendaklah diberikan kepada benefisiari yang dilantiknya. Apa yang zahir kepada penulis, penggunaan hibah *berta'liq* bagi komponen kewangan ini tidak dilarang atau bercanggah dengan hukum syarak.

Antara dalil yang menyokong pandangan yang dibawa oleh penulis ini ialah hadith yang diriwayatkan oleh Jābir RA yang menyebut:

قَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ جَاءَ مَالُ الْبَحْرَيْنِ أُعْطَيْتُكَ هَكَذَا - ثَلَاثًا. فَلَمْ
يُقَدِّمَ حَتَّى تُؤْفِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَأَمَرَ أَبُو بَكْرٍ مُنَادِيًا فَنَادَى: مَنْ كَانَ لَهُ
عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِدَّةٌ أَوْ دَيْنٌ، فَلْيَأْتِنَا. فَأَتَيْتُهُ، فَقُلْتُ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَدَنِي، فَحَتَّى لِي ثَلَاثًا.

Terjemahan: Nabi Muhammad SAW telah berkata kepadaku (iaitu Jābir RA): Sekiranya datang harta dari al-Baḥrayn, aku berikannya kepada kamu sebanyak begini dan begini – (Nabi SAW menunjukkan dengan tangannya) sebanyak tiga kali. Dan tidak tiba harta tersebut sehinggalah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Maka Abū Bakr RA (semasa pemerintahannya) mengarahkan pegawainya supaya mengumumkan: Sesiapa yang Rasulullah SAW semasa hayatnya pernah membuat janji atau berhutang, maka hendaklah dia datang kepada kami. Maka aku (iaitu Jābir) datang kepadanya (iaitu Abū Bakr) dan aku berkata: Sesungguhnya Nabi SAW telah berjanji kepadaku.

Maka beliau telah memberikan kepadaku sebanyak tiga genggam (dari harta al-Baḥrayn tersebut).¹⁹

Di dalam hadith ini, Abū Bakr RA telah membuat keputusan untuk melaksanakan hibah yang telah dibuat oleh Rasulullah SAW, dan pada zahirnya hibah tersebut dibuat secara *berta'īq* iaitu: ia akan berlaku sekiranya harta dari al-Baḥrayn tiba. Seperti yang dijelaskan di dalam hadith, hibah ini hanya terlaksana setelah kewafatan Rasulullah SAW, namun, ia tidak boleh dianggap sebagai wasiat dari Rasulullah kerana para nabi tidak mewariskan harta.²⁰ Oleh yang demikian, tindakan Rasulullah SAW ini dianggap sebagai janji darinya untuk memberikannya dari harta al-Baḥrayn yang merupakan harta Jizyah.²¹ Janji untuk memberikan hibah ini adalah sama seperti hibah yang dijanjikan oleh Rasulullah SAW kepada Umm Salamah RA daripada hadiah yang diberikannya kepada al-Najāshī sekiranya ia dipulangkan semula.^{22 23}

¹⁹ Diriwayatkan oleh Al-Bukhārī, Kitāb al-Hibah, Bāb Idhā Wahaba Hibah aw Wa'ada Thumma Māta Qabl an Taṣil Ilayh, no. hadith 2598, dan Muslim, Kitāb al-Faḍā'il, Bāb Mā Su'ila Rasūlillah SAW Shay'an Qaṭṭ fa Qāl: Lā. wa Kathrah 'Aṭā'ih, no. hadith 2311, dan Mālik, Kitāb al-Jihād, Bāb al-Dafn fī Qabr Wāhid min Darūrah, wa Infādih Abī Bakr RA 'Idah Rasūlillah SAW, no. hadith 1105. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 630-631, dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1093, dan Mālik, *Al-Muwaṭṭa'*, ed. Sālim bin 'Īd al-Hilālī, 3:58-59.

²⁰ Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Farā'id, Bāb Qawl al-Nabiyy SAW: Lā Nūrath, Mā Taraknā Sadaqah, hadith no. 6725-6730.

²¹ Lihat Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*, 5: 273 dan 6:290-291.

²² Lihat Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 8:250.

²³ Diriwayatkan dari Umm Kulthūm binti Abī Salamah:

لَمَّا تَزَوَّجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَ لَهَا: إِنِّي قَدْ أَهْدَيْتُ إِلَى النَّجَاشِيِّ خُلَّةً وَأَوْاقِيَّ مِنْ مِسْكِ، وَلَا أَرَى النَّجَاشِيَّ إِلَّا قَدْ مَاتَ، وَلَا أَرَى هَدِيَّتِي إِلَّا مَرْدُودَةً، فَإِنْ رُدَّتْ عَلَيَّ فَهِيَ لِي. قَالَتْ: وَكَانَ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرُدَّتْ عَلَيْهِ هَدِيَّتُهُ.

Terjemahan: Apabila berkahwinnya Rasulullah SAW dengan Umm Salamah RA, baginda berkata kepadanya: “Sesungguhnya aku telah menghantar kepada al-Najāshī hadiah berupa kain dan beberapa botol wangi-wangian. Aku tidak melihat al-Najāshī melainkan beliau telah meninggal dunia, dan hadiah yang aku berikan itu pastinya akan dipulangkan semula. Sekiranya ia dipulangkan kepadaku, aku akan berikannya kepada kamu”. Umm Kulthūm berkata: “Ia telah berlaku seperti yang diberitahu oleh Rasulullah SAW (iaitu al-Najāshī telah meninggal dunia), dan hadiah itu telah dipulangkan kepada baginda.

Hadith ini telah ditakhrījkan di muka surat 113.

Sebahagian ulama yang mensyarahkan hadith *māl al-Baḥrayn* ini menyebut bahawa wujud dua pertimbangan dalam menjadikan hadith ini sebagai dalil yang menunjukkan hukum janji untuk memberikan hibah ini serta janji-janji lain adalah *lāzim* (iaitu mengikat).

Pertama: Hukum ini adalah khusus kepada Rasulullah SAW sahaja. Oleh yang demikian, janji yang diberikannya dalam masalah *māl al-Baḥrayn* ini adalah mengikat dan wajib ditunaikan pada hak Rasulullah SAW kerana segala janji yang dibuat baginda SAW adalah benar dan tepat, dan baginda SAW tidak berjanji untuk memberikan hibah itu dari hartanya tetapi dari harta Baitulmal. Ini seolah-olah baginda SAW menentukan kadar tertentu dari harta Baitulmal untuk diberikan kepada individu yang dijanjikannya. Semua pemilihan dan penentuan yang dibuat oleh Rasulullah SAW adalah tepat dan benar, justeru ia hendaklah dilaksanakan.²⁴

Pertimbangan yang kedua: Hukum bagi masalah ini adalah sama bagi semua umatnya dan bukan khusus kepada Rasulullah SAW sahaja. Justeru, setiap janji untuk memberikan hibah atau sebagainya yang dibuat oleh seseorang adalah mengikat dan wajib ditunaikan.²⁵

Pada pemerhatian penulis, penetapan benefisiari tertentu kepada manfaat takaful yang dibayar oleh Dana *Tabarru'* atas kematian peserta takaful pada zahirnya mempunyai persamaan dengan kes *māl al-Baḥrayn* di atas. Ini kerana pada satu sudut, peserta takaful tidak memberikan hak milik secara hibah *berta' līq* ke atas hartanya, tetapi hak milik yang dihibahkan adalah dari harta Dana *Tabarru'* atau Dana Takaful yang mana wujud baginya hak untuk menuntut bahagiannya apabila syarat yang dipersetujui di

²⁴ Lihat Abū al-Walīd Sulaymān bin Khalaf al-Bājī, *Al-Muntaqā Sharḥ Muwaṭṭa' Mālik*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420H/1999M), 4:453, dan Muḥammad Zakariyyā al-Kandahlawī, *Awjaz al-Masālik ilā Muwaṭṭa' Mālik* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1424H/2003M), 9:498.

²⁵ *Ibid.*

dalam akad takaful terlaksana. Dari sudut lain pula, di dalam kes *māl al-Bahrayn* dan juga manfaat takaful kematian, kedua-duanya wujud setelah pemberi hibah meninggal dunia.

Rumusannya, di dalam masalah pemberian faedah kewangan yang dibayar apabila peserta takaful meninggal dunia, hendaklah dibezakan antara hukum bagi wang yang diambil dari Dana Pelaburan Peserta dan wang dari Dana Risiko atau Dana *Tabarru'*. Bagi wang yang berasal dari Dana Pelaburan Peserta, ia tidak boleh diberikan kepada benefisiari tertentu secara hibah yang *dita'liqkan* dengan kematian kerana tindakan tersebut merupakan wasiat dan ia mesti tunduk kepada hukum wasiat. Bagi komponen kewangan yang dibayar dari Dana Risiko atau Dana *Tabarru'* pula, peserta takaful boleh menghibahkannya secara *berta'liq* kepada benefisiari tertentu mengikut pilihannya di atas dasar, apa yang berlaku sebenarnya ialah: peserta takaful meletakkan syarat kepada Dana *Tabarru'* supaya membayar pampasan atas kematiannya kepada benefisiari yang dipilihnya.

5.2 Penggunaan Hibah *Berta'liq* Dalam Masalah Perkongsian Lebihan Takaful Antara Peserta dan Operator Takaful

Di dalam perbincangan lepas telah dijelaskan bahawa kewujudan lebihan takaful pada asasnya amat bergantung kepada prestasi dan pengurusan Dana Takaful yang cekap oleh operator takaful sebagai pihak yang diberi kepercayaan untuk menguruskan dana.²⁶ Berdasarkan peranan yang dimainkan oleh operator takaful dalam pengurusan operasi dana, terdapat cadangan supaya lebihan takaful yang terhasil dikongsi antara operator dan peserta sebagai ganjaran prestasi kepada pengendalian yang cemerlang oleh operator takaful.

²⁶ Lihat muka surat 233-234.

Justifikasi kepada cadangan ini antaranya ialah, kewujudan sejumlah lebih menunjukkan bahawa Dana Takaful telah melalui pengalaman yang baik dan berada dalam keadaan yang kukuh, dan ini secara tidak langsung menggambarkan prestasi sesebuah syarikat atau operator takaful yang telah mengendalikan Dana Takaful secara efektif dan cemerlang. Keadaan ini mampu menguatkan lagi tahap kepercayaan peserta-peserta takaful atau bakal peserta terhadap keupayaan operator takaful dalam menguruskan dana bagi pihak mereka.²⁷ Hal ini secara tidak langsung dapat memastikan peserta-peserta takaful kekal memilih takaful dan tidak beralih kepada syarikat-syarikat insurans konvensional.

Bagi menggalakkan pengurusan yang cemerlang secara berterusan, mekanisme pemberian ganjaran prestasi dari lebih takaful sebagai pendapatan tambahan kepada operator takaful di samping caj *wakālah* dan/atau nisbah keuntungan pelaburan secara *muḍārabah* dilihat sebagai cadangan yang baik. Ini kerana, dengan membenarkan operator berkongsi sebahagian lebih takaful, ia mampu bertindak sebagai insentif yang memotivasikan operator untuk terus menguruskan Dana Takaful dengan lebih efektif dan efisien pada masa depan. Tambahan pula, lebih takaful yang terhasil pada akhir sesuatu tempoh bukan hanya memberi manfaat kepada operator takaful, malah kepada kelompok peserta takaful itu sendiri.²⁸

Walaupun begitu, AAOIFI di dalam piawaiannya dan sebahagian besar sarjana Islam moden melarang lebih takaful dikongsi antara operator takaful dan peserta kerana amalan ia boleh menyebabkan operasi takaful menjadi suatu muamalat yang bersifat *mu'āwahah* dan bukan lagi *tabarru'*. Ini kerana faktor pemisah utama antara operasi insurans konvensional dan takaful terletak pada lebih takaful atau lebih

²⁷ Muhammad Ali, Lokmanulhakim, dan Apnizan, "Takyif Fiqhi Terhadap Yuran Prestasi", 7.

²⁸ Lihat Hamim, Izwayu, dan Noraziyah, "Surplus-Sharing Practices", 122, dan Muhammad Ali, Lokmanulhakim, dan Apnizan, "Takyif Fiqhi Terhadap Yuran Prestasi", 8.

pengunderaitan. Lebih di dalam operasi takaful dianggap sebagai milik kelompok peserta dan dikembalikan kepada mereka, manakala lebih di dalam operasi insurans pula akan dimiliki oleh syarikat sebagai balasan kepada perlindungan yang ditawarkan. Oleh yang demikian, pemberian apa-apa bahagian dari lebih takaful kepada operator takaful boleh menyebabkan ia dianggap sebagai balasan untuk perlindungan yang ditawarkan oleh operator. Ini boleh mengubah bentuk muamalat takaful daripada *tabarru'* kepada *mu'āwadah*, dan operasi operator takaful akan berubah menjadi mirip operasi syarikat insurans konvensional. Perkara ini seterusnya boleh merosakkan akad takaful dengan hadirnya unsur-unsur *gharar*, *jahālah*, dan *riba* di dalamnya.²⁹

Namun begitu, terdapat juga pandangan yang membenarkan perkongsian lebih ini di atas dasar ganjaran prestasi atau insentif kepada operator takaful untuk pengurusan dana yang efektif.

Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS) telah dirujuk berhubung dengan isu sama ada lebih dana risiko peserta boleh diagihkan antara peserta dengan syarikat takaful. MPS di dalam resolusi yang dikeluarkan telah memutuskan bahawa lebih Dana Risiko Peserta (Dana Takaful) bagi pelan Takaful Keluarga dan pelan Takaful Am, boleh diagihkan antara peserta dengan operator takaful. Bagi model takaful yang berasaskan konsep *wakālah*, lebih dana risiko boleh diambil oleh pengurus Dana Takaful sebagai yuran prestasi berdasarkan peratusan yang telah dipersetujui antara kelompok peserta dan operator takaful. Bagi model takaful yang berasaskan konsep *muḍārabah* pula, lebih Dana Risiko Peserta boleh dikongsi antara peserta dan operator takaful berdasarkan peratusan atau nisbah perkongsian keuntungan yang telah dipersetujui antara pihak-pihak yang berkontrak.³⁰

²⁹ Lihat AAOIFI, *Al-Ma'āyir al-Shar'iyyah*, (Mi'yār no.26/5/5), dan Al-'Assāf, "Al-Fā'id al-Ta'mīnī", 28.

³⁰ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, 78.

Walaupun resolusi di atas membenarkan lebih takaful diambil oleh operator takaful, namun konsep “yuran prestasi” yang dicadangkan pada pendapat penulis merupakan konsep yang agak samar. Persoalan utama yang boleh dilontarkan ialah: Apakah *takyīf fiqhī* atau prinsip perundangan Islam yang sesuai digunakan sebagai dasar kepada yuran prestasi ini, yang seterusnya bakal menentukan hukum-hukum *fiqh* yang mengawal atur pengambilan yuran prestasi dari lebih takaful?

Walaupun beberapa konsep khususnya *ju‘ālah* telah diaplikasikan sebagai asas kepada perkongsian lebih takaful di beberapa syarikat takaful di negara ini, namun ia masih tidak bebas dari masalah dan kritikan.³¹ Ini berikutan ganjaran yang dijanjikan dalam bentuk nisbah tertentu dari lebih takaful sekiranya ia terhasil merupakan sesuatu yang *majhūl* atau tidak pasti, sedangkan fuqaha mensyaratkan bahawa ganjaran bagi *ju‘ālah* mestilah diketahui dan dipastikan. Walaupun di dalam mazhab Hanbali terdapat pandangan yang membenarkan ganjaran dalam *ju‘ālah* sesuatu yang tidak diketahui atau *majhūl* namun, ia berserta syarat iaitu ketidakpastian tersebut tidak menghalang daripada ganjaran yang dijanjikan diserahkan kepada pihak yang berjaya melaksanakan tugas yang diberikan.³²

Secara umumnya, lebih takaful yang dijanjikan sebagai ganjaran yang diberikan kepada pengendali takaful tidak diketahui sama ada ianya wujud atau sebaliknya sehinggalah tamat tahun kewangan sesebuah pengendali takaful. Sekiranya terdapat lebih pada tahun tersebut, maka ganjaran akan diberikan dan jika sebaliknya tiada ganjaran yang akan diterima oleh pengendali takaful.³³ Jika diteliti, ketidakpastian sama ada lebih takaful iaitu ganjaran *ju‘ālah* bakal wujud atau sebaliknya pada akhir tahun

³¹ Azman Mohd Noor, dalam temubual dengan penulis, 28 Mei 2013, dan Mohd Fuad Md. Sawari, dalam temubual dengan penulis, 18 April 2017, dan Mohamad Sabri Zakaria, dalam temubual dengan penulis pada 17 April 2017, dan Luqman Haji Abdullah, dalam temubual dengan penulis pada 18 April 2017.

³² Lihat Al-Hajjāwī, *Al-Iqnā‘*, 3:35, dan Al-Buhūfī, *Kashshāf al-Qinā‘*, 6:1992.

³³ Muhammad Ali, Lokmanulhakim, dan Apnizan, “Takyif Fiqhi Terhadap Yuran Prestasi”, 15.

kewangan tertentu boleh menghalangnya daripada diserahkan kepada pihak yang berjaya melaksanakan tugas yang diberikan. Justeru, berdasarkan pandangan mazhab Hanbali sekalipun, struktur ini tetap mempunyai masalah.

Bertitik-tolak dari perbincangan lepas di mana kajian ini telah mencapai kesimpulan bahawa lebih takaful merupakan milik kelompok peserta takaful secara bersama,³⁴ maka penulis berpandangan bahawa konsep hibah *berta'liq* boleh dipertimbangkan untuk dijadikan sebagai asas kepada perkongsian lebih takaful antara operator takaful dan peserta. Konsep hibah *berta'liq* ini boleh diaplikasikan di mana kelompok peserta sebagai pemilik Dana Takaful bersetuju untuk menghibahkan peratusan tertentu daripada lebih takaful jika ianya terhasil kepada operator sebagai insentif bagi pengurusan dana yang berkesan. Pada pandangan penulis, amalan ini sama sekali tidak mencacatkan konsep takaful atau menjadikannya tidak patuh syarak kerana insentif yang dijanjikan adalah berdasarkan konsep hibah yang hanya akan terlaksana apabila syarat yang mengiringinya dipenuhi. Hasilnya, jika terdapat lebih pada akhir tempoh tertentu, maka operator akan layak mendapat bahagian yang dijanjikan dan jika sebaliknya tiada kerugian di pihak operator.

Pemakaian konsep hibah di dalam masalah ini merupakan elemen yang penting dalam memastikan amalan yang dilakukan kekal patuh syarak. Hal ini kerana, bergantung kepada model takaful yang digunapakai, operator takaful telah mendapat ganjaran untuk mengurus Dana Takaful sama ada dalam bentuk upah *wakālah* atau nisbah tertentu dari keuntungan pelaburan secara *muḍārabah*. Justeru, insentif yang dijanjikan dari lebih takaful pada hakikatnya merupakan sejenis *tabarru'* dari pihak peserta kepada operator takaful, yang digantungkan dengan syarat terhasilnya lebih ini pada akhir tempoh masa tertentu, dan ia bukanlah suatu bentuk bayaran timbal balas (*mu'āwadah*) ke atas usaha dan beban kerja yang dilakukan oleh operator. Dengan ini,

³⁴ Lihat perbincangan di muka surat 234-236.

gharar yang wujud iaitu sama ada operator bakal mendapat insentif yang dijanjikan atau sebaliknya tidak menjejaskan akad yang dibuat berdasarkan kaedah *fiqh* yang masyhur terutamanya di dalam mazhab Mālikī iaitu kehadiran *gharar* di dalam akad-akad *tabarru'āt* adalah dimaafkan dan tidak memberi kesan ke atas kesahannya.³⁵

Namun pada masa yang sama, penggunaan konsep hibah *berta'liq* sebagaimana yang dicadangkan di dalam masalah ini perlu menitik beratkan beberapa perkara seperti di bawah:

- i. Kedudukan kelompok peserta sebagai pemilik bersama Dana Takaful dan seterusnya merupakan pemilik kepada sebarang lebihan yang terhasil darinya adalah unsur penting bagi perkongsian ini. Oleh itu, kaedah pengagihan lebihan ini hendaklah dijelaskan, difahami, dan dipersetujui oleh peserta semasa kontrak takaful dimeterai.³⁶ Ini bagi memastikan pengagihan lebihan takaful melalui kaedah hibah *berta'liq* ini dibina berlandaskan redha daripada setiap pihak yang terlibat khususnya peserta takaful bagi mengelakkan hadirnya unsur memakan harta orang lain secara batil.
- ii. Jumlah lebihan takaful yang diagihkan kepada operator mestilah tidak melebihi jumlah yang dikembalikan kepada peserta. Ini dilakukan bagi mengelakkan operasi takaful Islam yang berdiri di atas dasar *tabarru'* berubah dan hampir menyamai operasi insurans konvensional yang berdiri di atas dasar *mu'āwadah*.³⁷

³⁵ Lihat Al-Qarāfi, *Al-Furūq*, 1:276-277, dan Al-Darīr, *Al-Gharar*, 525-526 dan 585-586.

³⁶ Lihat *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, 78.

³⁷ Perkara yang sama telah ditekankan di dalam garis panduan yang telah dikeluarkan oleh Bank Negara Malaysia di mana hak milik kelompok peserta ke atas Dana Takaful diletakkan sebagai perkara pokok dalam menentukan polisi pengagihan lebihan takaful. Garis panduan ini menetapkan bahawa sebagai pengurus dana, operator takaful layak dibayar dalam bentuk ganjaran atau yuran prestasi yang diambil dari lebihan takaful. Namun, ganjaran prestasi ini hanya dibayar kepada operator takaful jika kelompok peserta juga mendapat bahagian mereka dari lebihan tersebut. Seterusnya, jumlah yang diberikan kepada operator takaful juga hendaklah tidak melebihi jumlah yang dibayar kepada peserta. Lihat Bank Negara Malaysia, *Guidelines on Takaful Operational Framework* (no. 12.7), 16-17.

- iii. Kajian ini juga mencadangkan bagi pihak yang terlibat supaya menetapkan definisi, garis panduan, serta piawaian bagi pengurusan yang cemerlang oleh operator takaful yang melayakkannya menerima ganjaran prestasi dari lebihan takaful milik kelompok peserta. Ini bagi mengelakkan kekeliruan mengenai sebab sebenar yang melayakkan operator takaful mengambil sebahagian daripada lebihan takaful yang merupakan milik kelompok peserta.
- iv. Bagi operasi takaful yang menggunakan konsep *muḍārabah* secara khusus, kajian ini mencadangkan supaya pengagihan lebihan takaful hendaklah dilakukan setelah keuntungan bersih pelaburan dikira dan dibahagikan mengikut nisbah yang telah dipersetujui di antara operator dan peserta di dalam kontrak *muḍārabah*. Langkah ini penting supaya ganjaran prestasi yang layak diterima oleh operator dari lebihan takaful tidak disalah ertikan sebagai sebahagian daripada keuntungan pelaburan *muḍārabah*.

5.3 Penggunaan Hibah *Berta'īq* Dalam Hubungan Antara Operator Takaful dan Pengantara Dalam Pemasaran Takaful

5.3.1 Adaptasi Hibah *Berta'īq* dalam Masalah Pemberian Bonus kepada Ejen

Sumbangan agensi dan ejen takaful dalam memasarkan produk-produk takaful khususnya di peringkat pasaran individu sememangnya tidak dapat dinafikan, bahkan kebanyakan pengendali takaful bergantung hampir sepenuhnya kepada mereka. Jaminan capaian produk takaful yang lebih optimum kepada pelanggan yang ditawarkan kaedah ini telah banyak menyumbang kepada kejayaan syarikat-syarikat pengendali takaful di dalam industri insurans secara keseluruhannya.³⁸ Oleh yang demikian, bentuk hubungan yang baik antara operator dan agensi pemasaran adalah penting sebagaimana pentingnya

³⁸ Lihat Zulkifli Zakaria, "Malaysian Takaful Agency Force: A Pre-recruitment Assessment", *ICMIF Series of Takaful Articles*, no.4 (Feb 2006).

hubungan yang baik antara operator takaful dan peserta. Ini kerana prestasi ejen yang cemerlang dalam memperkenalkan dan mendapatkan pelanggan bagi produk-produk takaful yang ditawarkan oleh operator yang diwakilinya merupakan antara faktor utama yang bakal menyumbang kepada kejayaan syarikat.

Berdasarkan peranan penting yang dimainkan oleh ejen, juga dari perbincangan mengenai hubungan antara operator dan ejen takaful yang lepas,³⁹ penulis mendapati bahawa konsep hibah *berta' līq* boleh diketengahkan dan diadaptasi di dalam hubungan ini. Konsep ini boleh dipertimbangkan sebagai *takyīf fiqhī* bagi membantu dalam inovasi struktur-struktur yang patuh syarak berkenaan cara untuk memberi galakan dan motivasi kepada ejen untuk berusaha lebih gigih dalam menarik lebih ramai peserta takaful, yang seterusnya bakal mengukuhkan lagi kedudukan syarikat takaful.

Walaupun selalunya bonus yang diberikan kepada ejen adalah berasaskan konsep *ju'ālah* sebagaimana yang diamalkan, contohnya di Prudential BSN Takaful⁴⁰ dan di AmMetLife Takaful Berhad^{41, 42} namun penulis berpendapat bahawa terdapat bentuk-bentuk bonus tertentu yang lebih sesuai *ditakyīfkan* berasaskan konsep hibah *berta' līq* berbanding *ju'ālah*. Signifikannya, bagi memastikan sistem takaful Islam kekal berada di atas landasan patuh syarak, penstrukturan sebarang kaedah pemberian ganjaran kepada ejen melalui *takyīf fiqhī* yang sesuai merupakan satu langkah yang penting. Ini bagi mengelakkan kekeliruan serta memastikan sebarang akad atau syarat yang digunakan dibina di atas dasar syarak yang tepat, kerana setiap akad mempunyai gambaran yang berbeza dan bakal membawa kepada kesan dan hukum yang berbeza.

³⁹ Lihat perbincangan di muka surat 207-212.

⁴⁰ Abdul Hakim dan Yusaini, dalam temubual dengan penulis, 15 September 2015.

⁴¹ Nik Mansor, dalam temubual dengan penulis, 10 September 2015.

⁴² Lihat contoh bentuk-bentuk bonus yang diberikan kepada ejen takaful di dalam perbincangan di muka surat 211.

Kesesuaian penggunaan konsep hibah *berta'liq* ini amat bergantung kepada perbezaan yang amat kecil yang dapat diperhatikan antara konsep *ju'alah* dan hibah *berta'liq* iaitu:

- i. Apabila sesuatu ganjaran dikaitkan secara *mu'awadah* iaitu sebagai balasan atau upah ke atas beban kerja dan pencapaian seseorang dalam melakukan sesuatu tugas di mana jika dia berjaya melakukannya, maka ganjaran akan diberikan kepadanya dan jika gagal maka tiada ganjaran untuknya, ia adalah *ju'alah*. *Ju'alah* adalah suatu bentuk akad *mu'awadah* iaitu sebuah akad bilateral yang memerlukan komitmen dari dua pihak atau lebih, manakala;
- ii. Apabila sesuatu ganjaran yang ditawarkan dikaitkan dengan tercapainya sesuatu syarat atau perkara yang dikehendaki oleh pemberi, tanpa memerlukan balasan dalam bentuk usaha dan kerja secara langsung dari pihak yang menerima tawaran bagi melayakkannya menerima ganjaran yang dijanjikan, maka ia boleh ditafsirkan sebagai hibah *berta'liq*. Berbeza dengan ganjaran yang ditawarkan secara *ju'alah*, ganjaran ini tidak ditawarkan sebagai *iwad* iaitu sebagai upah atau balasan ke atas usaha dan kerja yang dilakukan oleh penerima sekiranya syarat yang diletakkan berjaya dicapai. Sebaliknya, ia merupakan suatu bentuk komitmen daripada pemberi untuk *bertabarru'* kepada penerima apabila syarat yang diletakkan dicapai atau berlaku.

Ringkasnya, apabila sesuatu ganjaran yang ditawarkan dilihat mengandungi unsur *mu'awadah* yang dominan, maka ia adalah *ju'alah*, dan jika diteliti bahawa unsur *tabarru'* adalah lebih dominan, maka ia adalah hibah. Sebagai ilustrasi, jika bonus yang ditawarkan kepada ejen digantungkan dengan syarat ejen mencapai sasaran mendapat jumlah bilangan peserta yang tertentu, maka bonus ini adalah berasaskan konsep *ju'alah*. Ini kerana, kejayaan mendapatkan jumlah bilangan peserta yang tertentu bergantung

sepenuhnya kepada usaha dan kerja yang dilakukan oleh ejen. Justeru, hubungan yang wujud dalam contoh ini merupakan suatu hubungan bersifat *mu'āwadah* atau bilateral yang memerlukan komitmen yang berbentuk timbal balas dari kedua-dua belah pihak.

Di dalam situasi lain, syarikat meletakkan syarat bahawa apabila seorang peserta takaful yang mencarum melalui seseorang ejen membayar sumbangan takaful secara konsisten selama 3 tahun, ejennya akan layak menikmati bonus tertentu yang diberikan oleh operator. Di dalam situasi ini, ganjaran kepada ejen digantungkan dengan perkara peserta membayar sumbangan secara konsisten dalam tempoh 3 tahun yang mana pada zahirnya keberhasilan perkara tersebut tidak semestinya memerlukan usaha dari ejen takaful, malah ia adalah suatu perkara yang berada di luar kawalannya kerana peserta takaful berhak untuk menarik diri dari penyertaan di dalam takaful pada bila-bila masa. Namun, jika peserta kekal membayar caruman sebagaimana yang disyaratkan walaupun tanpa usaha dari ejen takaful, ejen tetap layak mendapat ganjaran yang dijanjikan.

Berdasarkan pemerhatian ini, penulis melihat bahawa konsep hibah *berta'liq* berpotensi untuk diadaptasi dalam pelbagai situasi, serta mampu diaplikasikan untuk merealisasikan pelbagai matlamat. Antara matlamat yang boleh dicapai dengan mengadaptasi konsep ini ialah penyediaan pakej persaraan bagi ejen takaful. Cadangan yang boleh diketengahkan ialah, contohnya: bagi ejen yang berkhidmat dengan syarikat dalam tempoh yang lama misalnya 15 tahun, beliau layak menerima ganjaran tertentu daripada syarikat. Ganjaran ini jika diteliti bukan sahaja boleh menjadi sumber motivasi kepada ejen untuk meneruskan usaha pemasaran produk takaful yang ditawarkan oleh syarikat, malah ia juga boleh berfungsi sebagai bantuan kewangan serta hadiah persaraan kepada ejen tersebut.

Bagi pengadaptasian konsep hibah *berta'liq* ini di dalam masalah, dan berkenaan hubungan antara operator dan ejen takaful secara umum, penulis melihat beberapa perkara perlu diberi perhatian:

Pertama: Berdasarkan maklumat yang diperolehi oleh kajian ini, ganjaran atau komisen yang dibayar kepada ejen lazimnya diambil dari caj *wakālah* yang dikenakan oleh operator takaful ke atas sumbangan yang dibayar oleh peserta.⁴³ Dalam sesetengah keadaan caj ini boleh mencapai sehingga 40% daripada jumlah sumbangan bagi tahun-tahun tertentu.⁴⁴ Dari kaca mata seorang peserta takaful, penulis berpendapat bahawa jumlah ini agak besar terutamanya jika produk takaful yang disertai merupakan takaful berkaitan pelaburan kerana implikasinya, hanya jumlah yang sedikit dapat dimasukkan ke dalam dana simpanan/pelaburan peserta sepanjang tempoh tertentu.

Oleh itu, kajian lebih lanjut atau semakan semula boleh dilakukan bagi meneroka alternatif atau sumber kewangan lain, khususnya untuk menampung pembayaran komisen ejen bagi mengurangkan jumlah pemotongan caj dari sumbangan peserta. Perkara ini secara tidak langsung akan menjadikan skim-skim takaful yang ditawarkan lebih menarik dan berdaya saing.

Kedua: Ganjaran yang dijanjikan kepada ejen lazimnya dikira berdasarkan peratusan tertentu dari jumlah sumbangan yang berjaya dikutip dari peserta takaful. Apabila jumlah komisen yang diberikan kepada ejen adalah besar, maka caj *wakālah* yang agak besar juga akan dikenakan oleh operator ke atas sumbangan peserta.⁴⁵ Walaupun perkara ini pada zahirnya harus dilakukan dengan anggapan bahawa kos agensi juga termasuk dalam kos pengurusan operasi takaful yang diwakilkan kepada syarikat, namun, memandangkan kontrak yang dimeterai oleh ejen takaful adalah dengan operator, dan ejen merupakan pekerja yang menjalankan tugas bagi pihak operator, untuk

⁴³ Lihat muka surat 211-212.

⁴⁴ Lihat Bank Negara Malaysia, *Guidelines on Investment-Linked Insurance/Takaful Business* (no. 18.1 (B)), 15-16.

⁴⁵ *Ibid.*

manfaat operator, sebarang ganjaran yang ditawarkan kepada ejen sepatutnya bersumberkan wang syarikat dan bukannya wang peserta.

Sehubungan dengan itu, penulis melihat bahawa operator takaful tidak seharusnya mengenakan caj *wakālah* yang tinggi ke atas sumbangan peserta dengan justifikasi bagi menampung kos komisen, kerana pada dasarnya, fungsi ejen dalam sesuatu operasi takaful jika diteliti, tidak berkait secara langsung dengan maslahat peserta atau Dana Takaful. Malah, sukar untuk mengatakan bahawa penggunaan khidmat ejen adalah sebahagian keperluan untuk mengurus Dana Takaful sebagaimana yang dipertanggungjawabkan ke atas operator, justeru kosnya boleh dicas ke atas peserta. Sebaliknya, ejen jika diteliti, adalah alat bagi operator atau syarikat, yang digunakan untuk maslahat perniagaannya. Justeru, adalah tidak adil untuk meletakkan beban membajak ke atas bahu peserta sedangkan sebahagian besar hasilnya bakal dituai oleh operator. Oleh yang demikian, kajian dan penerokaan struktur-struktur baru atau sumber-sumber kewangan alternatif bagi menampung kos komisen amat dialu-alukan bagi mengelakkan beban ini diletakkan ke atas bahu peserta secara tidak adil.

Ketiga: Struktur ganjaran kepada ejen (termasuk komisen, bonus, dan lain-lain) dan kaedah pembayarannya dari dana milik operator takaful pada pandangan penulis, sebaiknya dinyatakan dengan jelas di dalam helaian-helaian penerangan produk serta kontrak-kontrak takaful bagi memberi kefahaman kepada peserta atau bakal peserta takaful, juga bagi menggambarkan ketelusan operator takaful sebagai pengendali sistem takaful yang patuh syarak.

5.3.2 Adaptasi Hibah *Berta'īq* dalam Masalah Pembayaran Komisen Bertingkat

Berdasarkan perbincangan lepas,⁴⁶ agensi pemasaran takaful (termasuk pengurus agensi dan ejen-ejen di bawahnya) secara umumnya dibayar komisen oleh operator takaful

⁴⁶ Lihat muka surat 208-209.

berdasarkan peratusan tertentu dari jumlah penyertaan dan sumbangan yang berjaya dikutip dari peserta. Bagi setiap penyertaan yang diperoleh oleh seorang ejen, pengurus agensi juga layak menikmati komisen bertingkat yang dibayar oleh operator.

Struktur ini pada pemerhatian penulis boleh menimbulkan masalah apabila diteliti dari beberapa sudut:

- i. Pengiraan komisen bertingkat untuk pengurus agensi apabila disandarkan kepada hasil sumbangan yang dikutip oleh ejen di bawahnya boleh memberi tanggapan bahawa komisen tersebut dibayar dari hasil usaha yang dilakukan oleh ejen-ejen di peringkat bawah, dan bukan ganjaran sebenar kepada usaha yang dilakukannya oleh pengurus tersebut. Ini boleh menimbulkan syubhah memakan harta orang lain secara haram khususnya jika pengurus agensi tidak terlibat secara langsung dalam pemasaran produk takaful.
- ii. Jika dipertimbangkan bahawa komisen bertingkat yang dibayar kepada pengurus agensi adalah berasaskan konsep *ju'alah*, iaitu pengurus agensi menerima komisen sebagai ganjaran (*ju'alah*) di atas sumbangannya secara langsung atau tidak langsung dalam membantu ejen mendapatkan penyertaan, timbul persoalan; bagaimanakah nisbah ganjaran *ju'alah* yang diberikan kepada pengurus agensi dikira, sedangkan adalah sesuatu yang mustahil untuk mengira secara tepat jumlah usaha dan kerja yang disumbangkan oleh pengurus agensi dan ejen takaful bagi mendapatkan seorang peserta. Jika demikian, bagaimanakah cara untuk memastikan bahawa nisbah komisen bagi setiap pihak ditentukan secara adil serta tidak menzalimi mana-mana pihak, dan seterusnya bebas dari syubhah memakan harta orang lain secara batil? Perkara ini menyebabkan penulis berpandangan bahawa pemberian komisen bertingkat kepada pengurus agensi melalui konsep *ju'alah* adalah tidak sesuai dan berpotensi membawa kepada pelanggaran hukum-hukum syarak.

- iii. Jika dipertimbangkan bahawa komisen bertingkat dibayar berdasarkan konsep *wakālah bi ajr*, iaitu pengurus agensi dibayar upah oleh operator takaful sebagai wakil syarikat yang bertugas menyelia, memberi latihan, dan sebagainya kepada ejen-ejen di bawahnya, penulis melihat bahawa struktur upah perlu diberikan perhatian. Fuqaha menyebut bahawa bagi akad *wakālah* yang disertakan upah, kadar upah yang dijanjikan mestilah maklum⁴⁷. Namun, jika upah yang dibayar kepada pengurus agensi dikaitkan dengan penyertaan dan sumbangan yang berjaya dikutip oleh ejen, ini boleh menyebabkan upah tersebut menjadi *majhūl* (tidak pasti) dan menyebabkan akad yang dibuat batal. Ini kerana seorang ejen mungkin berjaya mendapatkan penyertaan ke dalam skim takaful yang dipasarkan, atau mungkin sebaliknya, selain wujud ketidakpastian bahawa peserta akan terus membayar sumbangan takaful, atau menarik diri dari skim yang disertai. Ini menyebabkan upah *wakālah* yang disandarkan kepada jumlah sumbangan atau peserta dianggap sebagai upah yang tidak pasti (*majhūl*).

Berdasarkan pemerhatian di atas, kajian ini melihat bahawa konsep hibah *berta 'līq* boleh diadaptasi ke dalam struktur pembayaran komisen bertingkat kepada pengurus agensi sebagai jalan keluar kepada masalah pematuhan syarak yang timbul. Antara struktur yang boleh dipertimbangkan ialah, pengurus agensi dibayar upah berasaskan akad *wakālah bi ajr*, dan bagi mengelakkan wujudnya unsur ketidakpastian pada jumlah upah, ia ditentukan berdasarkan bilangan ejen yang diselia. Sebagai bonus tambahan, pengurus agensi juga diberi ganjaran dalam bentuk hibah yang digantungkan dengan pencapaian ejen di bawahnya dalam memasarkan produk takaful.

⁴⁷ Lihat Al-Māwardī, *Al-Ḥawā' al-Kabīr*, 6:529, dan Al-Mardāwī, *Al-Inṣāf*, 1:950, dan Al-Ḥajjāwī, *Al-Iqnā'*, 2:439.

Hibah ini boleh diberikan dalam bentuk; apabila seorang ejen berjaya mendapatkan peserta dan peserta tersebut membayar sumbangan takaful, operator takaful berjanji untuk memberi ganjaran dalam bentuk hibah kepada pengurus agensi berdasarkan peratusan tertentu dari jumlah sumbangan tersebut dari dana miliknya. Walaupun pada hibah yang dijanjikan terdapat unsur *gharar*, iaitu peserta takaful mungkin membayar sumbangan takaful atau sebaliknya, dan unsur *jahālah* iaitu kadar ganjaran hibah tidak dapat dipastikan semasa hibah dilafazkan, namun ia dimaafkan dan tidak menjejaskan kesahan hibah yang dibuat^{48, 49}

Walau bagaimanapun perlu ditekankan bahawa hibah yang diberikan hendaklah bersumberkan wang milik operator dan tidak diambil secara langsung dari peserta takaful. Dalam erti kata lain, ia tidak seharusnya dicas ke atas sumbangan yang dibayar oleh peserta takaful, kerana kos pembiayaan agensi sepatutnya ditanggung sebahagian besarnya oleh operator takaful memandangkan penggunaan khidmat agensi tidak berkait secara langsung dengan keperluan pengurusan Dana Takaful atau maslahatnya, sebagaimana yang dipertanggungjawabkan oleh peserta ke atas operator takaful. Justeru, sebarang perbelanjaan untuk faedah operator sepatutnya ditanggung oleh operator dan tidak dibebankan ke atas peserta.

5.4 Kesimpulan

Melalui semua perbincangan yang lepas kajian ini mendapati bahawa hibah *berta'liq* merupakan satu akad hibah yang sah namun pada masa yang sama kesahannya amat bergantung kepada beberapa prinsip utama, iaitu:

Pertama: Hibah adalah akad yang tergolong dalam akad *tabarru'*. Justeru hendaklah dipastikan bahawa sebarang *ta'liq* yang diletakkan tidak mengubah akad hibah

⁴⁸ Lihat Azman, "Hibah Mu'allaqah", 8-9.

⁴⁹ Lihat Al-Qarāfi, *Al-Furūq*, 1:276-277, dan Al-Darīr, *Al-Gharar*, 525-526 dan 585-586.

daripada *tabarru'* kepada *mu'āwadhah* kerana jika berlaku demikian, keistimewaan akad hibah, iaitu tidak tertakluk kepada hukum riba dan tidak terjejas oleh unsur *gharar* serta *jahālah* tidak lagi terpakai.

Kedua: *Ta'liq* yang diletakkan tidak mengubah akad hibah kepada suatu bentuk akad lain yang hampir menyerupainya, contohnya wasiat atau *ju'alah*, kerana apabila ini berlaku, ia bukan lagi hibah dan hendaklah tertakluk kepada hukum-hukum yang khusus bagi akad tersebut.

Secara umumnya, konsep hibah *berta'liq* merupakan konsep patuh syarak yang boleh dipertimbangkan untuk diadaptasi di dalam takaful sebagai usaha untuk mencari alternatif dan jalan penyelesaian bagi permasalahan-permasalahan yang timbul di dalam industri khususnya melibatkan pembayaran manfaat takaful kematian, perkongsian lebihan takaful, serta struktur pembayaran komisen serta bonus kepada ejen takaful sebagaimana yang telah dibincangkan.

Walaupun secara zahirnya intipati konsep ini telah pun diguna pakai di dalam industri dalam permasalahan pembayaran manfaat takaful kematian sebagaimana yang terkandung di dalam Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, namun pemakaiannya masih perlu diperincikan di mana hanya manfaat yang dibayar bersumberkan Dana *Tabarru'* sahaja yang boleh diberikan kepada benefisiari mengikut pilihan peserta melalui hibah bersyarat atau hibah *berta'liq*. Manakala wang dari sumber Dana Pelaburan Peserta, ia tidak boleh *dita'liqkan* dengan kematian pemiliknya iaitu peserta takaful kerana ia perlu tertakluk kepada hukum faraid dan wasiat.

Begitu juga, di dalam masalah perkongsian lebihan takaful antara operator takaful dan peserta serta dalam hubungan antara operator takaful dan ejen khususnya masalah penerimaan komisen bertingkat pula, konsep ini boleh dilihat sebagai konsep yang boleh dipertimbangkan bagi memastikan amalan takaful sentiasa berada di atas landasan syarak serta kekal kompetitif dalam menyaingi industri insurans konvensional.

BIBLIOGRAFI

1. Al-Qur'an

2. Buku

'Abd al-Sattār Abū Ghuddah dan 'Izz al-Dīn Khūjah, ed. *Fatāwā Nadawāt al-Barakah*. t.tp.: Majmū'ah Dallah al-Barakah, 1417H/1997M.

Abū al-Layth al-Samarqandī, Naṣr bin Muḥammad bin Ibrāhīm. *Tafsīr al-Samarqandī; Baḥr al-'Ulūm*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, dan Zakariyyā 'Abd al-Majīd al-Nūṭī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413H/1993M.

Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash'ath al-Azdiyy al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūt dan Muḥammad Kāmil Qurrahbalalī. Dimashq: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430H/2009M.

_____. *Sunan Abī Dāwūd*, komentar oleh Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif, t.t.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Al-Milkiyyah wa Naẓariyyat al-'Aqd fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

_____. *Sharḥ Qānūn al-Waṣiyyah*. Kaherah: Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyyah, t.t.

_____. *Zahrat al-Tafāsīr*. Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūt et al. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1421H/2001M.

Ahmad Mazlan Zulkifli et al. *Basic Takaful Practices Entry Level for Practitioners: Medical & Health Takaful, General Takaful and Family & Investment Linked Takaful*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2012.

'Alā' al-Dīn al-Samarqandī, *Tuḥfat al-Fuqahā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405H/1984M.

Al-'Adwī, 'Alī. "Ḥāshiyat al-'Adwī 'alā Sharḥ al-Kharashī", dicetak bersama Al-Kharashī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Sharḥ al-Kharashī 'alā Mukhtaṣar Khalīl*. Būlāq, Mesir: Al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1317H.

Al-'Akbarī, Abū al-Mawāhib al-Ḥusayn bin Muḥammad. *Ru'ūs al-Masā'il al-Khilāfiyyah 'alā Madhhab Abī 'Abd Allāh Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. 'Abd al-Malik bin 'Abd Allāh bin Dahīsh. Makkah: Maktabat al-Asadī, 1428H.

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Irwā' al-Ghalīl fī Takhrīj Aḥādīth Manār al-Sabīl*. Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, 1399H/1979M.

Al-Āmidī, 'Alī bin Muḥammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. 'Abd al-Razzāq 'Afīfī. Riyadh: Dār al-Ṣamī'ī, 1424H/2003M.

Al-'Anqarī, 'Abd Allāh bin 'Abd al-'Azīz. *Ḥāshiyat al-'Anqarī 'alā al-Rawḍ al-Murbi'*, ed. Abū al-Ashbāl Aḥmad bin Sālim al-Miṣrī. Al-Manṣūrah: Dār al-Ta'sīl, 2008M.

Al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zakariyyā. *Fath al-Wahhāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H/1998.

- _____. *Minḥat al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Sulaymān bin Duray‘ al-‘Āzimī. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1426H/2005M.
- Al-Ardabīlī, Yūsuf bin Ibrāhīm. *Al-Anwār li A‘māl al-Abrār*, ed. Khalaf Muḥḍī al-Muṭṭlaq. Kuwait: Dār al-Ḍiyā‘, 1427H/2006M.
- Al-‘Aynī, Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad. *Al-Banāyah fī Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1411H/1990M.
- _____. *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. ‘Abd al-Qādir Maḥmūd Muḥammad ‘Umar. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421H/2001M.
- Al-Bābartī, Akmal al-Dīn Muḥammad bin Maḥmūd. *Al-‘Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1428H/2008M.
- _____. “Sharḥ al-‘Ināyah ‘alā al-Hidāyah”, dicetak bersama Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd al-Wāḥid al-Sīwāsī. *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr ‘alā al-Hidāyah*. Būlāq, Mesir: Maṭba‘at al-Kubrā al-Amīriyyah, 1316H.
- Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas‘ūd bin Muḥammad bin al-Farrā‘. *Al-Tahdhīb fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd dan ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1997M.
- Al-Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān bin Khalaf. *Al-Muntaqā Sharḥ Muwaṭṭa‘ Mālik*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Atā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1420H/1999M.
- Al-Ba‘lī, ‘Abd al-Ḥamīd Maḥmūd. *Ḍawābiṭ al-‘Uqūd fī al-Fiqh al-Islāmī*. Amman: Mu‘assasat al-Sharq, 1985M.
- Al-Ba‘lī, ‘Alā’ al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abbās. *Al-Akḥbār al-‘Ilmiyyah min al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah li Syakh al-Islām Ibn Taymiyyah*, ed., Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥasan al-Khalīl. t.tp.: Dār al-‘Āṣimah, t.t.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur‘ān li al-Shāfi‘ī: Jam‘ al-Bayhaqī*. Kaherah: Maktabat al-Khānjī, 1414H/1994M.
- _____. *Al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M.
- Al-Bayjūrī, Ibrāhīm. *Ḥāshiyat al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī ‘alā Sharḥ al-‘Allāmah Ibn al-Qāsim al-Ghazzī ‘alā Matn Abī Shujā‘*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Buhūtī, Mansūr bin Yūnus bin Idrīs. *Kashshāf al-Qinā‘ ‘an Matn al-Iqnā‘*, ed. Ibrāhīm Aḥmad ‘Abd al-Ḥamīd. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1423H/2003M.
- _____. *Sharḥ Muntahā al-Irādāt; Daqā‘iq Ulī al-Nuhā li Sharḥ al-Muntahā*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. t.tp.: Mu‘assasat al-Risālah, 1421H/2000M.
- Al-Bujayrmī, Sulaymān bin Muḥammad bin ‘Umar. *Al-Bujayrmī ‘alā al-Khaṭīb; Tuḥfat al-Ḥabīb ‘alā Sharḥ al-Khaṭīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417H/1996M.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. *Al-Adab al-Mufrad*, ed. Samīr bin Amīn al-Zuhrī. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, 1419H/1998M.
- _____. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dimashq & Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1423H/2002M.

- Al-Bukhārī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz bin Aḥmad. *Kashf al-Asrār ‘an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1418H/1997M.
- Al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad. *Mawsū‘at al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. t.tp.: Mu’assasat al-Risālah, t.t.
- Al-Damīrī, Muḥammad bin Mūsā bin ‘Īsā. *Al-Najm al-Wahhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Minhāj, 1425H/2004M.
- Al-Dāraquṭnī, ‘Alī bin ‘Umar. *Sunan al-Dāraquṭnī*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ūṭ et al. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1424H/2004M.
- Al-Dardīr, Abū al-Barakāt Aḥmad bin Muḥammad. *Al-Sharḥ al-Ṣaghīr ‘alā Aqrab al-Masālik ilā Madhhab al-Imām Mālik*. Dawlah al-Imārāt al-‘Arabiyyah al-Muttaḥidah: Wazārat al-‘Adl wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf, 1410H/1989M.
- Al-Darīr, Al-Ṣiddīq Muḥammad al-Amīn. *Al-Gharar wa Atharuhu fī al-‘Uqūd fī al-Fiqh al-Islāmī*. t.tp.: t.p., 1416H/1995M.
- Al-Dusūqī, Shams al-Dīn Muḥammad ‘Arafah. *Hāshiyat al-Dusūqī ‘alā al-Sharḥ al-Kabīr*. t.tp.: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.
- Al-Fawzān, Ṣāliḥ bin Fawzān bin ‘Abd Allāh. *Tashīl al-Ilmām bi Fiqh al-Aḥādīth min Bulūgh al-Marām*. t.tp.: tp., 1427H/2006M.
- Al-Fayrūzabādī, Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya‘qūb. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ed. Anas Muḥammad al-Shāmī dan Zakariyyā Jābir Aḥmad. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1429H/2008M.
- Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1989M.
- Al-Ghanīmī, ‘Abd al-Ghanī. *Al-Lubāb fī Sharḥ al-Kitāb*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1417H/1997M.
- _____. *Al-Wajīz fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Ṭāriq Fathī al-Sayyid. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425H/2004M.
- Al-Ḥaddād, Abū Bakr bin ‘Alī bin Muḥammad. *Al-Jawharah al-Nayyirah ‘alā Mukhtaṣar al-Qudūrī*. Pakistan: Maktabah Ḥaqqāniyyah, t.t.
- Al-Ḥajjāwī, Sharaf al-Dīn Mūsā bin Aḥmad bin Mūsā Abū al-Najā. *Al-Iqnā’ li Ṭālib al-Intifā’*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. t.tp.: Dārah al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 1423H/2002M.
- Al-Ḥākīm, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd Allāh. *Al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422H/2002M.
- Al-Ḥamawī, Al-Sayyid Aḥmad bin Muḥammad al-Ḥanafī. *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā’ir Sharḥ Kitāb al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405H/1985M.
- Al-Hāshimī, Abū Ja‘far ‘Abd al-Khālīq bin ‘Īsā. *Ru’ūs al-Masā’il fī al-Khilāf ‘alā Madhhab Abī ‘Abd Allāh Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allāh bin Dahīsh. Beirut: Dār Khudr, 1421H/2000M.

- Al-Ḥaṣkafī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Ḥaṣnī. “Al-Durar al-Muntaqā fī Sharḥ al-Multaqā”, dicetak bersama Shaykhayy Zādah, ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Sulaymān al-Kalībūlī. *Majma‘ al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abḥur*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H/1998M.
- _____. *Al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār wa Jāmi‘ al-Biḥār*, ed. ‘Abd al-Mun‘im Khalīl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1423H/2002M.
- Al-Ḥaṭṭāb al-Ru‘aynī, Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān. *Mawāhib al-Jalīl li Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416H/1995M.
- _____. *Tahrīr al-Kalām fī Masā’il al-Iltizām*, ed. Al-Sayyid Yūsuf Aḥmad. Beirut: Books-Publisher, 1432H/2011M.
- ‘Alī Ḥaydar. *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām*, terjemahan ke Bahasa Arab oleh Fahmī al-Ḥusaynī. t.tp.: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1423H/2003M.
- Al-‘Imrānī, Abū al-Ḥasan Yaḥyā bin Abū al-Khayr bin Sālim. *Al-Bayān fī Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī. Beirut: Dār al-Minhāj, 1421H/2000M.
- Al-Jamāl, Gharīb. *Al-Ta’mīn al-Tijārī wa al-Badīl al-Islāmī*. t.tp.: Dār al-‘Itisām, t.t.
- Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī. *Aḥkām al-Qurān*, ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 1412H/1992M.
- _____. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*, ed. Sā’id Bakdash. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1431H/2010M.
- Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad al-Sayyid al-Sharīf. *Mu‘jam al-Ta’rīfāt*, ed. Muḥammad Ṣiddīq al-Minshāwī. Kaherah: Dār al-Faḍīlah, t.t.
- Al-Juwaynī, ‘Abd al-Mālik bin ‘Abd Allāh bin Yūsuf. *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Mazhab*, ed. ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd al-Dīb. Jeddah: Dār al-Minhāj, 1428H/2007M.
- Al-Kandahlawī, Muḥammad Zakariyyā. *Awjaz al-Masālik ilā Muwaṭṭa’ Mālik*. Dimashq: Dār al-Qalam, 1424H/2003M.
- Al-Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn Abū Bakr bin Mas‘ūd. *Badā’i‘ al-Ṣanā’i‘ fī Tartīb al-Sharā’i‘*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M.
- Al-Khafīf, ‘Alī. *Aḥkām al-Mu‘āmalāt al-Shar‘iyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1429H/2008M.
- Al-Kharashī, Muḥammad bin ‘Abd Allāh. *Sharḥ al-Kharashī ‘alā Mukhtaṣar Khalīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417H/1997M.
- _____. *Sharḥ al-Kharashī ‘alā Mukhtaṣar Khalīl*. Būlāq, Mesir: Al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1317H.
- Al-Khaṭīb al-Sharbīnī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Iqnā‘ fī Ḥall Alfāz Abī Shujā‘*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425H/2004M.

- _____. *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*, ed. Muḥammad Khalīl ‘Aytānī. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1418H/1997M.
- Al-Khumaysī, ‘Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm. *Mu‘jam ‘Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī*. Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā’, t.t.
- Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1365H/1946M.
- Al-Mardāwī, ‘Alā’ al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Sulaymān. *Al-Inṣāf fi Ma‘rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*, ed. Rā’id bin Ṣabrī, Ibn Abī ‘Alfah. Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2004M.
- _____. “Taṣḥīḥ al-Furū’”, dicetak bersama Ibn Mufliḥ, Shams al-Dīn Abū Muḥammad al-Maqdisī, *Al-Furū’*, ed. Rā’id bin Ṣabrī Ibn Abī ‘Alfah. Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2005M.
- Al-Marghīnānī, Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abū Bakr. *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. Karachi: Idārat al-Qur’ān wa al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 1417H.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb. *Al-Ḥāwī al-Kabīr*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ & ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1414H/1994M.
- Al-Māzirī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Alī bin ‘Umar al-Tamīmī *Sharḥ al-Talqīn*, ed. Muḥammad al-Mukhtār al-Salāmī. Tūnis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008M.
- Al-Mūsilī, ‘Abd Allāh bin Maḥmūd. *Al-Ikhtiyar li Ta’līl al-Mukhtār*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ūṭ et al. Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430H/2009M.
- Al-Nasā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu‘ayb bin ‘Alī. *Sunan al-Nasā’ī*, komentar oleh Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, t.t.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn bin Sharaf. *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab*. Dimashq: Dār al-Fikr, t.t.
- _____. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, ed. Riḍwān Jāmi‘ Riḍwān. Kaherah: Mu’assasat al-Mukhtār, 2001M.
- _____. *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muḥtājīn*, ed. Muḥammad Muḥammad Ṭahir Sha‘bān. Beirut: Dār al-Minhāj, 1426H/2005M.
- _____. *Rawḍat al-Ṭālibīn*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd dan ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1423H/2003M.
- Al-Qāḍī ‘Abd al-Waḥhāb, Muḥammad bin ‘Alī al-Baghdādī. *Al-Ishrāf ‘alā Nukat Masā’il al-Khilāf*, ed. Al-Ḥabīb bin Ṭāhir. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1420H/1999M.
- _____. *Al-Ma‘ūnah ‘alā Madhhab ‘Ālam al-Madīnah*, ed. Ḥamīsh ‘Abd al-Ḥaqq. Makkah: Al-Maktabah al-Tijāriyyah, t.t.
- _____. *Al-Talqīn fī Fiqh al-Mālikī*, ed. Muḥammad Thālith Sa‘īd al-Ghānī. Riyadh: Maktabat Muṣṭafā al-Bāz, t.t.
- Al-Qāḍī ‘Ayyāḍ, Abū al-Faḍl ‘Ayyāḍ bin Mūsā bin ‘Ayyāḍ. *Al-Tanbīhāt al-Mustanbaṭah ‘alā Kutub al-Mudawwanah wa al-Mukhtaliṭah*, ed. Aḥmad bin ‘Abd al-Karīm Najīb. t.tp.: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 1433H/2012M.
- Al-Qarāfi, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs. *Al-Dhakhīrah*, ed. Sa‘īd A‘rāb. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994M.

- _____. *Al-Furūq; Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1998M.
- Al-Qurrahdaḡhī, ‘Alī Muḡyī al-Dīn ‘Alī. *Al-Ta'mīn al-Islāmī: Dirāsah Fiqhiyyah Ta'sīliyyah*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1426H/2005M.
- _____. *Mabda' al-Riḡā fī al-'Uqūd*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1429H/2008M.
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḡammad bin Aḡmad bin Abū Bakr. *Al-Jāmi' li Aḡkām al-Qur'an wa al-Mubayyin li mā Taḡammanahu min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḡsin al-Turkī. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1427H,2006M.
- Al-Rāfi'ī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Muḡammad bin ‘Abd al-Karīm. *Al-'Azīz Sharḡ al-Wajīz*, ed. ‘Alī Muḡammad Mu'awwad dan ‘Ādil Aḡmad ‘Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417H/1997M.
- Al-Rajrājī, Abū al-ḡasan ‘Alī bin Sa'īd. *Manāḡij al-Taḡsīl wa Natā'ij Laṡā'if al-Ta'wīl fī Sharḡ al-Mudawwanah wa ḡall Mushkilātihā*, ed. Abū al-Faḡl al-Dimyāṡī Aḡmad bin ‘Alī. Beirut: Dār Ibn ḡazm, 1427H/2007M.
- Al-Ramlī, Shams al-Dīn Muḡammad bin Abī al-'Abbās Aḡmad bin ḡamzah. *Nihāyat al-Muḡtāj ilā Sharḡ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M.
- Al-Raṡṡā', Abū ‘Abd Allāh Muḡammad al-Anṡārī. *Sharḡ ḡudūd Ibn 'Arafah; Al-Hidāyah al-Kāfiyah al-Shāfiyah li Bayan ḡaqā'iq al-Imām Ibn 'Arafah al-Wāfiyah*, ed. Muḡammad Abū al-'Aḡfān dan al-ṡāḡir al-Ma'mūrī. Beirut: Dār al-ḡharb al-Islāmī, 1993M.
- Al-Rāzī, Muḡammad bin Abū Bakr bin ‘Abd al-Qādir. *Mukhtār al-ṡiḡāḡ*, ed. Dā'irah al-Ma'ājim fī Maktabat Lubnān. Beirut: Maktabat Lubnān, 1986M.
- Al-Ruḡaybānī, Muṡṡafā al-Suyūṡī. *Maṡālib Uli al-Nuḡā fī Sharḡ ḡḡāyat al-Muntahā*. Dimashq: Al-Maktab al-Islāmī, t.t.
- Al-Rūyānī, Abū al-Maḡāsin ‘Abd al-Wāḡid bin Ismā'īl. *Baḡr al-Madḡḡab fī Furū' al-Madḡḡab al-Shāfi'ī*, ed. ṡāriq Faṡḡī al-Sayyid. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009M.
- Al-Sa'dī, ‘Abd al-Raḡmān bin Nāṡir bin ‘Abd Allāh. *Al-Mukhtārāt al-Jaliyyah min al-Masā'il al-Fiqhiyyah*. Kaherah: Dār al-Āṡḡār, t.t.
- _____. *Al-Munāzarāt al-Fiqhiyyah*. Riyadh: Maktabat Aḡwā' al-Salaf, 1420H/2000M.
- Al-Sarakhsī, Shams al-Dīn. *Al-Mabṡūt*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Al-Shāfi'ī, Muḡammad bin Idrīs. *Al-Umm*, ed. Rif'at Fawzī ‘Abd al-Muṡṡalib. Maṡṡūrah: Dār al-Wafā', 1422H/2001M.
- Al-Shalabī, Shihāb al-Dīn Aḡmad. “ḡāshiyat al-Shalabī ‘alā Tabyīn al-ḡaqā'iq”, dicetak bersama Al-Zayla'ī, Fakhr al-Dīn ‘Uṡmān bin ‘Alī. *Tabyīn al-ḡaqā'iq Sharḡ Kanz al-Daqā'iq*. Būlāq, Mesir: Maṡba'at al-Kubrā al-Amīriyyah, 1315H.
- Al-Sharnabāṡī, Ramaḡdān ‘Alī al-Sayyid. *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqḡ al-Islāmī*. t.tp.: Maṡba'at al-Amānah, 1403H.

- Al-Sharwānī, ‘Abd al-Ḥamīd dan Al-‘Ubādī, Aḥmad bin Qāsim. *Ḥawāshī Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*. Mesir: Maṭba‘at Muṣṭafā Muḥammad, t.t.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426H/2005M.
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Alī. *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, ed. Sāmī bin al-‘Arabī al-Asharī. Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 1421H/2000M.
- _____. *Nayl al-Awṭār Sharḥ Muntaqā al-Akhbār*, ed. Rā’id bin Ṣabrī, Ibn Abī ‘Alfah. Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2004M.
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī bin Yūsuf. *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Zakariyyā ‘Umairāt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416H/1995M.
- Al-Sindī, Abū al-Ḥusayn al-Ḥanafī. *Sunan Ibn Mājah bi Sharḥ al-Sindī*, dicetak bersama *ḥāshiyah* al-Būṣīrī. “Ta‘līqāt Miṣbāḥ al-Zujājah fī Zawā‘id Sunan Ibn Mājah”, ed. Khalīl Ma’mūn Shīhā. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1416H/1996M.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Alī. *Al-Ashbāh wa al-Nazā‘ir*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411H/1991M.
- Al-Sulamī, ‘Abd al-Malik bin Ḥabīb. *Tafsīr Gharīb al-Muwaṭṭa’*, ed. ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-‘Uthaymīn. Riyadh: Maktabat al-‘Abīkān, 1421H/2001M.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Ashbāh wa al-Nazā‘ir fī Qawā‘id wa Furū‘ al-Shāfi‘iyyah*, ed. Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūth bi Maktabat Nizār al-Bāz. Makkah: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1418H/1997M.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī; Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī dan Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Islāmiyyah. Kaherah: Dār Hijr, 1422H/2001M.
- Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn Mas‘ūd bin ‘Umar. *Sharḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawdīḥ li Matn al-Tanqīh fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416H/1996M.
- Al-Ṭaḥāwī, Abū Ja‘far Aḥmad bin Muḥammad bin Salāmah bin ‘Abd al-Malik. *Sharḥ Ma‘ānī al-Āthār*, ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār dan Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1414H/1994M.
- Al-Tha‘ālibī, ‘Abd Raḥmān bin Muḥammad bin Makhlūf. *Tafsīr al-Tha‘ālibī; Al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur’ān*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad et al. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418H/1997M.
- Al-Tirmidhī, Muḥammad bin ‘Īsā bin Saurah. *Sunan al-Tirmidhī*, komentar oleh Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, t.t.
- Al-Ṭūrī, Muḥammad bin Ḥusayn bin ‘Alī al-Qādirī. *Takmilat al-Baḥr al-Rā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqā‘iq*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1997M.
- Al-Tusūlī, Abū al-Ḥusayn ‘Alī bin ‘Abd al-Salām. *Al-Bahjah fī Sharḥ al-Tuḥfah*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1998M.
- Al-‘Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *Al-Sharḥ al-Mumtī ‘alā Zād al-Mustaḥqī*. Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1422H.

- Al-Zabīdī, Al-Sayyid Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Maṭar. Kuwait: Maṭba‘at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1414H/1994M.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahādir. *Al-Manthūr fī al-Qawā‘id*, ed. Taisīr Fā‘iq Aḥmad Maḥmūd. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islamiyyah, 1402H/1982M.
- Al-Zarkashī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *Sharḥ al-Zarkashī ‘alā Matan al-Khiraqī*, ed. ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allāh bin Dahīsh. Makkah: Maktabat al-Asadī, 1430H/2009M.
- Al-Zarqā’, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām*. Dimashq: Dār al-Qalam, 1418H/1998M.
- _____. *Niẓām al-Ta’mīn: Ḥaqīqatuhu wa al-Ra’y al-Shar’ī fīh*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1404H/1984M.
- Al-Zarqānī, ‘Abd al-Bāqī bin Yūsuf bin Aḥmad bin Muḥammad. *Sharḥ al-Zarqānī ‘alā Mukhtaṣar Khalīl*, dicetak bersama *hāshiyah* Al-Bannānī, Muḥammad bin al-Ḥasan bin Mas‘ūd. “Al-Fatḥ al-Rabbānī fī mā Dhahala ‘anhu al-Zarqānī”, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Amīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422H/2002M.
- Al-Zayla‘ī, ‘Abd Allāh bin Yūsuf. *Naṣb al-Rāyah li Aḥādith al-Hidāyah*, ed. Muḥammad ‘Awāmah. Beirut: Mu’assasat al-Rayyān, 1418H/1997M.
- _____. *Tabyīn al-Ḥaqā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqā‘iq*. Būlāq, Mesir: Maṭba‘at al-Kubrā al-Amīriyyah, 1315H.
- Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *Al-A‘lām Qāmūs Tarājim li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002M.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1406H/1986M).
- Bū ‘Aql, Muṣṭafā. *Ijmā‘āt al-Uṣūliyyīn Jam’ wa Dirāsah*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1431H/2010M.
- Dorfman, Mark S. dan Cather, David A. *Introduction to Risk Management and Insurance*. USA: Pearson, 2013.
- Engku Rabiah Adawiah Engku Ali dan Odierno, Hassan Scott P. *Essential Guide To Takaful (Islamic Insurance)*. Kuala Lumpur: CERT Publication Sdn. Bhd., 2008.
- Frenz, Tobias dan Soualhi, Younes. *Takaful & Retakaful: Advanced Principles & Practices*, ed. ke-2. Kuala Lumpur: IBFIM & Munich RE, 2010.
- Ḥammād, Nazīh. *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Māliyyah wa al-Iqtisādiyyah fī Lughat al-Fuqahā’*, Beirut: Al-Dār al-Shāmiyyah, 1429H/2008M.
- Ḥumaydān, Ziyād Muḥammad. *Al-Mu‘jam al-Jāmi‘ li al-Ta‘rīfāt al-Uṣūliyyah*. Dimashq: Mu’assasat al-Risālah, 1427H/2006M.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf bin ‘Abd Allāh. *Al-Ijmā‘*. Riyadh: Dār al-Qāsim, t.t.
- _____. *Al-Istidhkār al-Jāmi‘ li Madhāhib Fuqahā’ al-Amṣār wa ‘Ulamā’ a’-Aqṭār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1427H/2006M.

- Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Qawā‘id al-Kubrā; Qawā‘id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, ed. Nazīh Kamāl Ḥammād dan ‘Uthmān Jum‘ah al-Ḍamīriyyah. Dimashq: Dār al-Qalam, 1431H/2000M.
- Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin Ibrāhīm. *Al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥamad bin ‘Abd Allāh al-Jum‘ah dan Muḥammad bin Ibrāhīm al-Luḥaydān. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1425H/2004M.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn bin ‘Umar. *Ḥāshiyah Ibn ‘Ābidīn; Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*, ed. ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1423H/2003M.
- _____. “Nashr al-‘Urf fī Binā’ Ba‘ḍ al-Aḥkām ‘alā al-‘Urf”, dalam *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Ābidīn*. t.tp.: t.p., t.t.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr bin ‘Abd Allāh. *Al-Masālik fī Sharḥ Muwaṭṭa’ Mālik*, ed. Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Sulaymānī dan ‘Ā’ishah binti al-Ḥusayn al-Sulaymānī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1428H/2007M.
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī. *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*, ed. ‘Alī bin Ḥasan bin ‘Alī bin ‘Abd Ḥamīd al-Ḥalabī. Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1421H.
- Ibn al-Bahā’ al-Baghdādī, ‘Alī. *Fath al-Malik al-‘Azīz bi Sharḥ al-Wajīz*, ed. ‘Abd al-Malik bin Dahīsh. Beirut: Dār Khudr, 1423H/2001M.
- Ibn al-Fakhkhār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar. *Al-Intiṣār li Ahl al-Madīnah*, ed. Muḥammad al-Tamasmānī al-Idrīsī. Ribāṭ: Markaz al-Dirāsāt wa al-Abḥāth wa Iḥyā’ al-Turāth, 1430H/2009M.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd al-Wāḥid al-Sīwāsī. *Sharḥ Fath al-Qadīr ‘alā al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, ed. ‘Abd al-Razzāq Ghālīb al-Mahdī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M.
- Ibn al-Jallāb, Abū al-Qāsim ‘Ubayd Allāh bin al-Ḥusayn bin al-Ḥasan al-Baṣrī. *Al-Tafrī’*, ed. Ḥusayn Sālīm al-Dahmān. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1408H/1987M.
- Ibn al-Mulaqqin, ‘Umar bin ‘Alī bin Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Tawḍīḥ li Sharḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, ed. Dār al-Falāḥ. Qatar: Wazārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1429H/2009M.
- _____. *Mukhtaṣar Istidrāk al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī ‘alā Mustadrak Abī ‘Abd Allāh al-Ḥākim*, ed. ‘Abd Allāh bin Ḥamd al-Luḥaydān dan Sa‘d bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-‘Azīz Āl Ḥumayyid. Riyadh: Dār al-‘Āṣimah, 1414H.
- _____. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Tabrīzī ‘alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Wā’il Muḥammad Bakr Zahrān. Al-Fayyūm: Dār al-Falāḥ, t.t.
- Ibn Al-Mundhir, Abū Bakr Muḥammad bin Ibrāhīm. *Al-Ijmā’*, ed. Abū Ḥammād Ṣaghīr Aḥmad. Dawlah al-Imārāt al-Muttaḥidah: Maktabat al-Furqān & Maktabah Makkah al-Thaqāfiyyah, 1420H/1999M.
- _____. *Al-Ishrāf ‘alā Madhāhib al-‘Ulamā’*, ed. Abū Ḥammād Ṣaghīr Aḥmad al-Anṣārī. UAE: Maktabah Makkah al-Thaqāfiyyah, 1426H/2005M.
- Ibn al-Najjār, Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Abd al-‘Azīz al-Futūḥī. *Ma‘ūnah Ulī al-Nuhā Sharḥ al-Muntahā*, ed. ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allāh Dahīsh. Makkah: Maktabah al-Asadī, 1429H/2008M.

- _____. *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr*, ed. Muḥammad al-Zuḥaylī & Nazīh Ḥammād. Riyad: Maktabat al-‘Abīkān, 1413H/1993M.
- Ibn al-Sā‘atī, Muzaḥḥar al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Tha‘lab. *Majma‘ al-Baḥrayn wa Multaqā al-Nayyirayn fī al-Fiqh al-Ḥanafī*, ed. Ilyās Qablān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426H/2005M.
- Ibn Bilbān, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī. *Al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, ed. Khalīl bin Ma’mūn Shīḥā. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1425H/2004M.
- Ibn Ḍawayyān, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Sālim. *Manār al-Sabīl fī Sharḥ al-Dalīl*, ed. Zuhair al-Shāwīsh. Beirut & Dimashq: Al-Maktab al-Islāmī, 1402H/1982M.
- Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. t.tp.: Dār al-Fikr, 1399H/1979M.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad. *Al-Dirāyah fī Takhrīj Aḥādīth al-Hidāyah*, ed. Al-Sayyid ‘Abd Allāh Ḥāshim al-Yamanī. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.
- _____. *Al-Talkhīṣ al-Ḥabīr; Kitāb al-Tamyīz fī Talkhīṣ Takhrīj Aḥādīth Sharḥ al-Wajīz*, ed. Muḥammad al-Thānī ‘Umar bin Mūsā. Riyadh: Dār Aḍwā’ al-Salaf, 1428H/2008M.
- _____. *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*. Riyadh: Dār al-Salām, 1424H/2004M.
- _____. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 1421H/2000M.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī bin Sa‘īd. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.t.
- _____. *Al-Muḥallā*, ed. Muḥammad Munīr al-Dimashqī. Mesir: Idārat al-Ṭibā‘ah al-Munīriyyah, 1351H.
- Ibn Juzay, Abū al-Qāsim Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah fī Talkhīṣ Madhhab al-Mālikiyyah*, ed. Muḥammad bin Sayyidī Muḥammad Mawlāy. t.tp.: t.p., t.t.
- Ibn Kathīr, ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, ed. Muṣṭafā al-Sayyid Muḥammad et al. Giza: Mu’assasah Qurṭubah, 1421H/2000M.
- Ibn Mājah, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qayrawānī. *Sunan Ibn Mājah*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ūṭ et al. Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430H/2009M.
- _____. *Sunan Ibn Mājah*, komentar oleh Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, ed. Abū ‘Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan Āl Salmān. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, t.t.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram. *Lisān al-‘Arab*. Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Wazārat al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da‘wah wa al-Irshād, t.t.
- Ibn Māzah, Burhān al-Dīn Abū al-Ma‘ālī Maḥmūd bin Aḥmad bin ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu‘mānī*, ed. ‘Abd al-Karīm Sāmī al-Jund. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2004M.
- Ibn Mufliḥ, Shams al-Dīn Abū Muḥammad al-Maqdisī. *Al-Furū‘*, ed. Rā’id bin Ṣabrī, Ibn Abī ‘Alfah. Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2005M.

- _____. *Al-Mubdi' fī Sharḥ al-Muqni'*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1997M.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn bin Ibrāhīm. *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, ed. Muḥammad Muṭī‘ al-Hāfīz. Dimashq: Dār al-Fikr, 1999M.
- _____. *Al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1997M.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr. *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Jeddah & Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1423H.
- _____. *Ighāthat al-Lahfān fī Maṣāyid al-Shaytān*, ed. ‘Alī bin Ḥasan bin ‘Alī bin ‘Abd al-Ḥamīd al-Ḥalabī. t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.t.
- Ibn Rajab, Zayn al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Aḥmad. *Taqrīr al-Qawā'id wa Tahrīr al-Fawā'id*, ed. Abū ‘Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan Āl Salmān. t.tp.: Dār Ibn ‘Affān, t.t.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, ed. ‘Abd Allāh al-‘Abbādī. Al-Ghūriyyah: Dār al-Salām, 1416H/1995M.
- Ibn Shās, Jalāl al-Dīn ‘Abd Allāh bin Najm. *Iqd al-Jawāhir al-Thamīnah fī Madhhab ‘Ālam al-Madīnah*, ed. Muḥammad Abū al-Ajfan dan ‘Abd al-Ḥafīz Mansūr. t.tp.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1415H/1995M.
- Ibn Taymiyyah, Shaykh al-Islām. *Al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah*, ed. Aḥmad bin Muḥammad al-Khalīl. t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.t.
- _____. *Al-‘Uqūd*, ed. Abū Ya‘qūb Nash‘at bin Kamāl al-Maṣrī. t.tp.: Maktabat al-Mawrid, 1423H.
- _____. *Majmu‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*, ed. ‘Abd Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim dan Muḥammad bin ‘Abd Raḥmān bin Muḥammad. Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1425H/2004M.
- Jamil Ramly et al. *Buku Panduan Asas Takaful*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2010.
- Khālid Ramaḍān Ḥasan. *Mu‘jam Uṣūl al-Fiqh*. t.tp.: Al-Rawḍah, 1998M.
- Khalīl bin Ishāq. *Al-Tawḍīḥ Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, ed. Muḥammad Uthmān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011M.
- _____. *Mukhtaṣar al-‘Allāmah Khalīl*, ed. Aḥmad Naṣr. t.tp.: Dār al-Fikr, 1401H/1981M.
- Maḥmūd Afandī Ḥamzah. *Al-Farā'id al-Bahiyyah fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Dimashq: Maṭba‘ah Ḥabīb Afandī Khālid, 1298H.
- Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah. *Al-Mu‘jam al-Waṣīṭ*. Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah, 1425H/2004M.
- Mālik bin Anas. *Al-Mudawwanah al-Kubrā, Riwāyah Saḥnūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415H/1994M.
- _____. *Al-Muwaṭṭa‘*, ed. Sālim bin ‘Īd al-Hilālī. Dubai: Majmū‘āt al-Furqān al-Tijāriyyah, 1424H/2003M.

- Mawlānā Shaykh Nizām et al. *Al-Fatāwā al-Hindiyyah*, ed. ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah,, 1421H/2000M.
- Muḥammad ‘Alī bin Ḥusayn. “Tahdhīb al-Furūq wa al-Qawā‘id al-Saniyyah fī al-Asrār al-Fiqhiyyah”, dicetak bersama Al-Qarāfī, Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Idrīs. *Al-Furūq; Anwār al-Burūq fī Anwā’ al-Furūq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418H/1998M.
- Muḥammad Yūsuf Mūsā. *Al-Amwāl wa Naẓariyyat al-‘Aqd fī al-Fiqh al-Islāmī*. t.tp.: t.p., 1987M.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Abū Qutaybah Naẓr Muḥammad al-Fārayābī. Riyadh: Dār Ṭaybah, 1428H/2006M.
- Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad. *Al-Kāfī*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Giza: Dār Hijr, 1417H/1997M.
- _____. *Al-Mughnī*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī & ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, t.t.
- _____. *Al-Muqni’*, dicetak bersama Shams al-Dīn Ibn Qudāmah, Abū al-Farj ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Aḥmad al-Maqdisī. “Al-Sharḥ al-Kabīr”, dan Al-Mardāwī, ‘Alā’ al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Sulaymān. “Al-Inṣāf fī Ma‘rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf”, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Giza: Hijr, 1415H/1995M.
- Qāḍī Zādah, Shams al-Dīn Aḥmad bin Qawdar. *Takmilah Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr; Natā’ij al-Afkār fī Kashf al-Rumūz wa al-Asrār*. Būlaq: Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1317H.
- _____. *Takmilah Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr; Natā’ij al-Afkār fī Kashf al-Rumūz wa al-Asrār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M.
- Shalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Madkhal fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Al-Dār al-Jāmi‘iyyah, 1405H/1985M.
- Shams al-Dīn Ibn Qudāmah, Abū al-Farj ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Aḥmad al-Maqdisī. “Al-Sharḥ al-Kabīr”, dicetak bersama Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmah Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad al-Maqdisī. *Al-Muqni’*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Giza: Hijr, 1415H/1995M.
- Shaykhayy Zādah, ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Sulaymān al-Kalībūlī. *Majma’ al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abḥur*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H/1998M.
- Shubayr, Muḥammad ‘Uthmān. *Al-Takyīf al-Fiqhī li al-Waqā’i’ al-Mustajiddah wa Taṭbīqātuhu al-Fiqhiyyah*. Dimashq: Dār al-Qalam, 1435H/2014M.
- Silver, Lawrence S., Stevens, Robert E., dan Clow, Kenneth E. *Concise Encyclopedic of Insurance Terms*. New York & London: Routledge, 2010.
- ‘Ulaysh, Muḥammad. *Sharḥ Minah al-Jalīl ‘alā Mukhtaṣar al-‘Allāmah Khalīl*. Ṭarablus: Maktabat, al-Najāh, t.t.
- Wazārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah al-Kuwayt. *Al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Ṭibā‘ah Dhāt al-Salāsīl, 1404H/1983M.

Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Sharī‘ah al-Islamiyyah*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1420H/1999M.

_____. *Al-Mufaṣṣal fī Ahkām al-Mar‘ah wa al-Bayt al-Muslim fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1413H/1993M.

Zuriah Abdul Rahman dan Hendon Redzuan. *Takaful: The 21st Century Insurance Innovation*. Malaysia: McGraw-Hill (Malaysia) Sdn. Bhd., 2009.

3. Makalah

“Al-Bayān al-Khitāmī wa Tawṣiyyāt al-Multaqā al-Thānī li al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī”. Makalah, Al-Multaqā al-Thānī li al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī, Al-Hay‘ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamīyyah li al-Iqtisād wa al-Tamwīl, Rābiṭah al-‘Ālam al-Islāmī, Riyadh, 27-28/10/1431H bersamaan 6-7/10/2010.

Ahmad Hidayat Buang. “Manfaat Takaful Sebagai Harta”. Makalah, Muzakarah Pakar Takaful, Princess Hotel, Kuala Lumpur, 2-3 Ogos 2006.

Aisyah Mustafa dan Asmak Ab Rahman. “Pengunderaitan Dalam Produk Takaful Keluarga dari Perspektif Syariah”. *Jurnal Syariah* 23, bil. 2 (2015).

Al-Ashqar, Muḥammad Sulaymān. “Al-Ta’mīn ‘alā al-Ḥayāh wa I‘ādat al-Ta’mīn”. Dalam *Buḥūth Fiqhiyyah fī Qaḍāyā Iqtisādiyyah Mu‘āṣirah*, ed. Muhammad Sulaymān al-Ashqar et al. Jordan: Dār al-Nafā‘is, 1418H/1998M.

Al-‘Assāf, ‘Adnān Maḥmūd. “Al-Fā‘id al-Ta’mīnī: Ahkāmuhu wa Ma‘āyir Ihtisābuhu wa Tawzī‘uh”. Makalah, Mu‘tamar al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma‘had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī‘ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.

Al-Bāz, ‘Abbās Aḥmad. “Al-Ḥaqq al-Ta’wīdī fī al-Ta’mīn ‘alā al-Ḥayāh wa al-Jihah al-Mustafidah Minh”. Makalah, Al-Mu‘tamar al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma‘had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī‘ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.

Al-Dūsirī, Musfir bin ‘Atīq. “Mafhūm al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī”. Makalah, Mu‘tamar al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma‘had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī‘ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.

Al-Ghanānīm, Qadhāfī ‘Izzat. “Al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī: Mafhūmuhu, Ta’ṣīluhu al-Shar‘ī, Dawābiṭuhu” Makalah, Mu‘tamar al-Ta’mīn al-Ta‘āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma‘had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī‘ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.

_____. “Rahn al-Mushā‘ fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Madanī al-Urdunī”. *Majallah Jāmi‘at al-Najāh li al-Abḥāth (Al-‘Ulūm al-Insāniyyah)* 27, no. 1 (2013).

Al-Khalīfī, Riyād Maṣṣūr. “Al-Takyīf al-Fiqhī li al-‘Alāqāt al-Māliyyah bi Sharikāt al-Ta’mīn al-Takāfuliyyah: Dirāsah Fiqhiyyah Taṭbīqiyyah Mu‘āṣirah”. *Majallah al-Sharī‘ah wa al-Qānūn*, no.33 (1428H/2008M).

- _____. “Taqyīm Taṭbīqāt wa Tajārub al-Ta’min al-Takāfulī al-Islāmī”. Makalah, Multaqā al-Ta’min al-Ta’awunī, Al-Hay’ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M.
- Al-Qarī, Muḥammad ‘Alī. “Al-Fā’id al-Ta’minī”. Makalah, Multaqā al-Ta’min al-Ta’awunī, Al-Hay’ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M.
- Al-Quḍāh, Mūsā Muṣṭafā Mūsā. “Al-Ta’min al-Islāmī: Al-Takyīf wa al-Maḥall wa Radd al-Shubah”. Makalah, Mu’tamar al-Ta’min al-Ta’awunī, kerjasama antara Al-Jāmi’ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma’had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī’ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.
- Al-Qurrahḍāghī, ‘Alī Muḥyī al-Dīn ‘Alī. “Al-Ta’min al-Ta’awunī: Māhiyatuhu wa Dawābiṭuhu wa Mu’awwiqātuh”. Makalah, Multaqā al-Ta’min al-Ta’awunī, Al-Hay’ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M.
- Al-Shādhilī, Ḥasan ‘Alī. “Al-Ta’min al-Ta’awunī al-Islāmī: Ḥaqīqatuhu, Anwā’uhu, Mashrū’iyyatuh”. Makalah, Mu’tamar al-Ta’min al-Ta’awunī, kerjasama antara Al-Jāmi’ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma’had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī’ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.
- Al-Suwaylim, Sāmī bin Ibrāhīm. “Waqfāt fi Qaḍiyyah al-Ta’min”. Makalah, Multaqā al-Ta’min al-Ta’awunī, Al-Hay’ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M.
- Al-Tamīmī, Rajab. “‘Aqd al-Ta’min: Ḥukmuhu bi Naw‘ayhi al-Tijārī wa al-Ta’min ‘ala al-Ḥayāh”. *Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islāmī*, Munazzamah al-Mu’tamar al-Islāmī, no. 2 (1407H/1986M).
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. “Al-Ta’min wa I’ādat al-Ta’min”, *Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islāmī*, Munazzamah al-Mu’tamar al-Islāmī, no. 2 (1407H/1986M).
- _____. “Mafhūm al-Ta’min al-Ta’awunī: Dirāsah Muqāranah”. Makalah, Mu’tamar al-Ta’min al-Ta’awunī, kerjasama antara Al-Jāmi’ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma’had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī’ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.
- Archer, Simon, Rifaat Ahmed Abdel Karim, dan Nienhaus, Volker. “Business Models in Takaful and Regulatory Implications”. Dalam *Takaful Islamic Insurance: Concept and Regulatory Issues*. Singapore: John Wiley & Sons (Asia) Pte. Ltd., 2009.
- Azman bin Ismail. “Nomination and Hibah Issues in the Takaful Industry”. Makalah, ISRA Takaful Workshop, Kuala Lumpur, 7 Mei 2009.
- Azman bin Mohd Noor dan Mohamad Sabri bin Zakaria. “Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad”. *Jurnal Muamalat* 3, (2010).
- _____. dan Asmadi bin Abdullah. “Ownership and Hibah Issues of the Takaful Benefit”. Makalah, ISRA Islamic Finance Seminar (IIFS), 11 November 2008.

- _____. “Hibah Mu‘allaqah (Hibah Berta‘lik) dan Pelaksanaannya di Dalam Produk-produk Kewangan Islam”. Makalah, 9th Kuala Lumpur Islamic Finance Forum 2012 (KLIFF 2012), InterContinental, Kuala Lumpur, 12-14 Oktober 2012.
- Fidād, Al-‘Iyāshī. “Al-Ta‘līq fī al-‘Uqūd ma‘a al-Ishārah ilā Ba‘ḍ al-Taṭbīqāt al-Mu‘āshirah”. Makalah, Mu‘tamar Hay‘āt al-Raqābah al-Shar‘iyyah, Jeddah, 2005.
- Hamim Syahrūm Ahmad Mokhtar, Izwayu Abdul Aziz, dan Noraziyah Md. Hilal. “Surplus-Sharing Practices of Takaful Operators in Malaysia”. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, vol. 7, issue 1 (2015).
- Ḥaydar, Haytham Muḥammad. “Al-Fā‘id al-Ta‘mīnī fī Sharikāt al-Ta‘mīn al-Islāmī”. Makalah, Multaqā al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī, Al-Hay‘ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah li al-Iqtisād Wa al-Tamwīl, Riyadh, 23-25 Muharam 1430H bersamaan 20-22 Januari 2009M.
- Majallah Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*. Munazzamah al-Mu‘tamar al-Islāmī, no. 2 (1407H/1986M).
- Majallah Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*, tahun ke-4, bil. 6. Makkah: Al-Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī, Rābiṭah al-‘Ālam al-Islāmī.
- Md. Azmi Abu Bakar. “Family Takaful Plan: Concept, Operation, and Underwriting”. Dalam *Takaful (Islamic Insurance): Concept and Operational System from the Practitioner’s Perspective*. Kuala Lumpur: BIMB Institute of Research and Training Sdn. Bhd., 1996.
- Mohd Khairy Kamarudin dan Suhaili Alma’amun. “Implikasi Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 ke atas Industri Takaful di Malaysia: Tumpuan kepada Penamaan dan Hibah Manfaat Takaful”. Makalah, Regional Seminar on Islamic Higher Educational Institutions 2013 (SeIPTI 2013), Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei, 4-5 Disember 2013.
- Mohd. Ma’sum Billah. “Beneficiaries in Family Takaful in the Global Context”. *International Journal of Islamic Financial Services*, vol. 3, no. 2 (July-Sept 2001).
- Muhammad Ali Jinnah Ahmad, Lokmanullhakim Hussain, dan Apnizan Abdullah. “Takyif Fiqhi Terhadap Yuran Prestasi (Performance Fee) daripada Lebihan (Surplus) Dana Risiko Peserta Takaful”. Makalah, Muzakarah Cendekiawan Syariah Nusantara ke-7, Hotel Fairmont, Singapura, 29-30 Mei 2013.
- Mulḥim, Aḥmad Sālim. “Bayn al-Ta‘mīn al-Tijārī wa al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī: Baḥth Yubayyin al-Jawānib al-Ittfāqiyyah wa al-Furūq al-Jawhariyyah Bayn al-Ta‘mīn al-Tijārī wa al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī”. Makalah, Mu‘tamar al-Ta‘mīn al-Ta‘āwunī, kerjasama antara Al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyyah wa al-‘Ulūm wa al-Thaqāfah, dan Al-Ma‘had al-Islāmī li al-Buḥūth wa al-Tadrīb, 26-28 Rabī‘ al-Thānī 1431H bersamaan 11-13 April 2010M.
- Nasrul Hisyam Nor Muhamad. “Pemakaian Prinsip Hibah dalam Sistem Kewangan Islam di Malaysia: Tumpuan kepada Industri Perbankan Islam dan Takaful”. *Jurnal Teknologi* 52 (Mei 2010): 69–81.
- Nurdianawati Irwani Abdullah dan Nazliatul Aniza Abdul Aziz. “Case Studies of the Practice of Nomination and Hibah by Malaysian Takaful Operators”. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, vol. 2, issue 2, (2010).
- Odierno, Hassan Scott, Zainal Abidin Mohd Kassim, dan Gönülal, Serap O. “Challenges for Takaful Going Forward”. Dalam *Takaful and Mutual Insurance: Alternative*

Approaches to Managing Risks, ed. Serap O. Gönülal. Washington DC: The World Bank, 2013.

Pasha, Ahmad Tisman dan Hussain, Mher Mushtaq. "Takaful Business Model: A Review, a Comparison". *Business Management Dynamics*, vol.3, no.4, (Oktober 2013).

Roslinah Daud. "Underwriting Family Takaful Schemes", *Takaful Articles, ICMIF Takaful*, no. 18, (September 2009).

Sheila Nu NuHtay dan Salman, Syed Ahmed. "Shari'ah and Ethical Issues in the Practice of Modified Wakalah Model in Family Takaful". *International Journal of Business and Social Science*, vol.4, no.12, (September 2013).

Tolefat, Abdulrahman. "Mixed Model is Best Approach", *Takaful Articles, ICMIF Takaful*, no. 6, (Julai 2006).

Wan Mohd Nzri Wan Osman. "The Legal and Regulatory Framework of the Malaysian Takaful Industry". Dalam *Takaful Islamic Insurance: Trends, Opportunities and the Future of Takaful*, ed. Sohail Jaffer. London: Euromoney Institutional Investor Plc, 2007.

Zainal Abidin Mohd Kassim. "Takaful: A Question of Surplus". Dalam *Takaful Islamic Insurance: Trends, Opportunities and the Future of Takaful*, ed. Sohail Jaffer. London: Euromoney Institutional Investor Plc, 2007.

Zulkifli Zakaria. "Malaysian Takaful Agency Force: A Pre-recruitment Assessment". *ICMIF Series of Takaful Articles*, no.4 (Feb 2006).

4. Statut dan Polisi

Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions (AAOIFI). *Shari'a Standards for Islamic Financial Institutions*.

Akta Bank Negara Malaysia 2009.

Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013.

Bank Negara Malaysia. *Guidelines on Investment-Linked Insurance/Takaful Business*.

Bank Negara Malaysia. *Guidelines on Takaful Operational Framework*.

Bank Negara Malaysia. *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, ed. ke-2 (2010).

Bank Negara Malaysia. *Shariah Resolutions in Islamic Finance*, ed. ke-2 (2010).

Bank Negara Malaysia. *Wakalah (Shariah Requirements and Optional Practices) Exposure Draft*.

Hai'at al-Muḥāsabah wa al-Murāja'ah li al-Mu'assasat al-Māliyyah al-Islāmiyyah (AAOIFI). *Al-Ma'āyir al-Shar'iyyah*.

Islamic Financial Services Board (IFSB). *Guiding Principles on Governance for Takāful (Islamic Insurance) Undertakings*, Disember 2009.

5. Laman Sesawang

“The Law Dictionary”, entri “legal entity”. Dicapai 7 September 2015. <http://thelawdictionary.org/legal-entity/>.

AmMetLife Takaful, Product Brochure, ProtectCare-I Prime. Didapati di laman sesawang *AmMetLife Takaful*. Dicapai 13 September 2015. https://www.ammetlife.com/assets/files/takaful/ProtectCare-i_Prime.pdf.

Etiqa Takaful, Product Disclosure Sheet, Takaful Personal Accident. Didapati di laman sesawang *Etiqa Takaful*. Dicapai 13 September 2015. <http://www.etiqa.com.my/English/Takaful/General/Downloads/Documents/PDS/Agency-DirectCustomer/PA/ETB-EN-PDS-Takaful-Personal-Accident.pdf>.

Hong Leong MSIG Takaful, Brosur Produk, HLMT i-Ihsan. Didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*. Dicapai 13 September 2015. <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/858793a7-7628-42be-a2cc-84d88ffce62/HLMT-i-Ihsan.aspx>.

Hong Leong MSIG Takaful, Product Disclosure Sheet, Motor Takaful. Didapati di laman sesawang *Hong Leong MSIG Takaful*, Dicapai 13 September 2015. <http://www.hlmsigtakaful.com.my/getattachment/94144df0-bcbd-4f2c-97ca-32b7eb11094c/PDS-Motor.aspx>.

Kamus Dewan, entri “akad”. Laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*. Dicapai 23 Ogos 2014. <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=akad>.

_____, entri “iltizam”. Laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*. Dicapai 23 Ogos 2014. <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=iltizam>.

_____, entri “taklik”. Laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*, dicapai 7 April 2014, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=taklik>.

_____, entri “tasarruf”. Laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP Malaysia*. Dicapai 4 Februari 2016. <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=tasarruf>.

Prudential BSN Takaful, Product Brochure, InvestLink-i, didapati di laman sesawang Prudential BSN Takaful, dicapai 8 Oktober 2015, <https://www.prubsn.com.my/PruBSN/SCBInvestLink-i.jsp>,

Prudential BSN Takaful, Product Brochure, PruBSN Pelindung. Didapati di laman sesawang *Prudential BSN Takaful*. Dicapai 13 September 2015. https://www.prubsn.com.my/PruBSN/media/download/generaltakaful/prubsn_pelindung_en.pdf.

Takaful Ikhlas Berhad, Product Disclosure Sheet, Ikhlas Saving Prime Takaful. Didapati di laman sesawang *Takaful Ikhlas*. Dicapai 17 September 2015. http://www.takaful-ikhlas.com.my/sites/default/files/ikhlas_saving_prime_takaful_pds.eng_jan2015_2.pdf.

Takaful Ikhlas, Product Disclosure Sheet, Ikhlas Comprehensive Private Car Takaful. Didapati di laman sesawang *Takaful Ikhlas*. Dicapai 13 September 2015. http://www.takaful-ikhlas.com.my/sites/default/files/ikhlas_comprehensive_private_car_takaful_pds.eng_jan2015.pdf.

6. Temubual

Abdul Bari Awang. Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah AIA Public Takaful Berhad, yang juga merupakan Profesor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Dalam temubual dengan penulis, 18 April 2017.

Abdul Hakim Johari dan Yusaini Bt Yusof. Shariah, Prudential BSN Takaful Berhad. Dalam temubual dengan penulis, 15 September dan 28 Oktober 2015.

Azman Mohd Noor. Pengerusi, Majlis Penasihat Syariah, AmMetLife Takaful Berhad, yang juga merupakan Profesor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Dalam temubual dengan penulis, 28 Mei 2013.

Luqman Bin Haji Abdullah. Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah Zurich Takaful Malaysia Berhad, yang juga merupakan pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Dalam temubual dengan penulis, 18 April 2017.

Mohamad Sabri Zakaria. Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah Great Eastern Takaful Berhad, yang juga merupakan pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Dalam temubual dengan penulis, 17 April 2017.

Mohd Fuad Md. Sawari. Pengerusi Jawatankuasa Syariah, Prudential BSN Takaful Berhad, yang juga merupakan pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu dan Warisan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Dalam temubual dengan penulis, 18 April 2017.

Mohd Hafizudin Bin Radzuan. Ejen, Prudential BSN Takaful Berhad. Dalam temubual dengan penulis, 6 September 2015.

Muhd Faizal Bin Muhd Ariffin. Penasihat Kewangan, Etiqa Takaful Berhad. Dalam temubual dengan penulis, 12 September 2015,

Nik Mansor Bin Nik Mahmud. Senior Executive Shariah, AmMetLife Takaful Berhad. Dalam temubual dengan penulis, 10 September 2015.