

## **BAB TIGA**

## BAB 3

### INSURANS MENURUT ISLAM

#### A. Pendapat Fuqaha Tentang Insurans

Sumber-sumber hukum Islam tidak menyebut secara langsung tentang hukum insurans. Malah para imam dan fuqaha tradisional juga tidak membincangkannya, kerana mereka berpegang kepada kata-kata al-Imam Malik apabila beliau ditanya tentang satu masalah yang belum berlaku, kata al-Imām Mālik, “Biarkan ia sehingga ia berlaku. Sesungguhnya kita tidak tahu bagaimana ia akan berlaku.”<sup>1</sup>

Kewujudan kontrak insurans moden di dalam negara dan umat Islam telah mengundang penentangan ke atasnya dengan beberapa alasan, manakala golongan cendikiawan Islam yang berfahaman moden berpendapat insurans dibenarkan oleh Islam. Mohammad Muslehuddin di dalam bukunya *Insurans dan Hukum Islam* telah menyenaraikan hujah-hujah tentang para ulama terhadap insurans iaitu:

1. Insurans adalah kontrak perjudian dan pertaruhan;
2. Insurans melibatkan perkara yang tidak pasti;

---

<sup>1</sup> Lihat al-Dusūqī, Muhammad al-Sayyid, *al-Ta'mīn wa Mawqif al-Shari'ah minh*, al-Majlis al-A'lā li al-Shu'un al-Islāmiyah, al-Kitāb al-Thāmin, 1967M/1387H, hal. 3.

3. Insurans nyawa merupakan suatu usaha yang dirancang untuk mempersendakan iradat Allah;
4. Dalam insurans nyawa, jumlah premium tidak tetap kerana pencarum tidak akan mengetahui berapa kali bayaran ansuran yang dapat dilakukan olehnya sehingga dia mati; dan
5. Syarikat insurans melabur wang yang telah dibayar oleh pencarum dalam bentuk jaminan berbunga. Dalam insurans nyawa, apabila pencarum mati, dia akan mendapat bayaran yang lebih daripada jumlah wang yang telah dibayarnya. Ini adalah *ribā* (faedah atau bunga). Semua perniagaan insurans yang berdasarkan *ribā* adalah dilarang oleh Islam.<sup>2</sup>

Manakala pihak yang mempertahankan insurans pula mengemukakan hujah-hujah keharusannya iaitu:

1. Insurans bukan perjudian dan bukan juga pertaruhan kerana ia berdasarkan konsep kepentingan bersama dan saling bekerjasama, sedangkan perjudian adalah permainan yang bergantung pada untung nasib. Perjudian merosakkan masyarakat tetapi insurans merupakan satu kemudahan bagi seseorang sebagai persediaan untuk menghadapi bahaya yang melengkari hidup dan hartanya, dan mendatangkan faedah kepada perdagangan dan industri;

---

<sup>2</sup> Mohamed Muslehuddin, *Insurans Dan Hukum Islam*, penterjemah Izuddin Haji Mohamed dan Abdul Rahman Rukaini, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1989, halaman 117-118.

2. Ketidakpastian dalam urusniaga dilarang oleh Islam kerana amalan itu boleh menimbulkan perselisihan. Terdapat hadith Rasulullah s.'a.w. yang jelas tentang larangan kontrak jualan sekiranya pihak penjual tidak dapat menyerahkan barang yang dijanjikan kepada pembeli. Oleh kerana unsur ketidakpastian amat sukar untuk dielakkan dalam urusan transaksi kehidupan moden kini, maka larangan Rasulullah itu ditafsirkan hanya bagi keadaan ketidakpastian yang bersangatan umpamanya permainan judi. Berdasarkan tafsiran ini dapatlah dikatakan bahawa insurans adalah sesuatu yang pasti, lebih-lebih lagi apabila ia disertai dengan pampasan yang telah ditentukan;
3. Insurans nyawa bukan satu rancangan untuk mengatasi atau mencabar qudrat Allah. Ini kerana pihak insurans tidak menentukan bahawa perkara yang belum berlaku itu pasti akan terjadi, tetapi ia hanya membayar gantirugi kepada pencarum yang menghadapi kemalangan atau kerugian yang tertentu;
4. Penentangan terhadap *ribā* dalam insurans nyawa dianggap kecil sahaja kerana pihak pencarum boleh memilih untuk menolak bayaran pampasan yang lebih daripada bayaran ansurannya. Demikian juga tidak seharusnya ada tentangan terhadap orang yang mengikat kontrak dengan syarikat insurans dan terhadap pelaburan wang mereka yang dijalankan secara bunga kerana orang yang mengambil insurans itu mestilah mematuhi undang-undang.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ibid., hal. 118-119.

Ahli fiqh pertama yang membicarakan masalah insurans ialah Ibn 'Ābidīn<sup>4</sup> di dalam *Hāshiyahnya* yang bertajuk *Ajwibah Muhaqqiqah 'an As'ilah Mufarriqah* dan *Radd al-Mukhtār* berkenaan insurans laut yang sangat berbeza dengan insurans moden yang wujud di zaman sekarang. Ini kerana, hanya insurans laut sahaja yang wujud di negara Islam pada ketika itu disebabkan kegiatan perdagangan yang wujud di antara Timur dan Barat selepas Revolusi Perindustrian di Eropah.<sup>5</sup>

Ibn 'Ābidīn di dalam kitabnya *Radd al-Mukhtār* di bawah tajuk *al-Musta'min* iaitu orang yang dilindung sebagai satu bab dalam buku tersebut, mengatakan bahawa apabila pedagang-pedagang asing memasuki *Dār al-Islām* atau negara Muslim dengan jaminan aman, bererti ada jaminan keselamatan untuk mereka dan urusniaga mereka boleh dilakukan secara aman. Perlindungan yang diberikan kepada mereka menyebabkan tidak ada muslim yang boleh memperlakukan mereka mengikut sesuka hatinya dan ada muslim yang dibolehkan membuat kontrak dengan mereka, sekiranya kontrak itu tidak dibolehkan di antara dirinya dengan muslim yang lain. Muslim itu juga tidak boleh menuntut sesuatu yang diharamkan dalam Islam daripada mereka.

<sup>4</sup> Beliau ialah Muhammad Amin ibn 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Ābidīn al-Dimashqī. Dilahirkan pada tahun 1198H/1783M di Damsyik dan meninggal pada tahun 1252H/1836M juga di Damsyik. Beliau adalah seorang ahli fiqh di negara Syria dan diberikan jolokan al-Imām bagi mazhab Hanafī pada zamannya. Beliau memulakan pengajian dengan mempelajari nahu, saraf dan fiqh al-Imām al-Shāfi'i, dan kemudian menghadiri kelas gurunya iaitu al-Sayyid Muhammad Shākir al-Sālimī al-'Umri dan belajar ilmu ma'qul, hadith dan tafsir dan kemudian berpindah kepada mazhab Abū Hanīfah setelah bergaul lama dengan gurunya itu. Beliau kemudian belajar pula kitab-kitab fiqh dan usul sehingga menjadi seorang yang paling alim di zamannya. Antara karya beliau ialah *Radd al-Mukhtār Sharh Tanwīr al-Absār*, yang lebih dikenali dengan nama *Hāshiyah Ibn 'Ābidīn*, sebanyak lima jilid, *Raf'u al-Ānzār 'Amma Auradah al-Halabi* 'ala al-Darr al-Mukhtār, *al-'Uqūd al-Dariyyah fī al-Fatāwā al-Hāmidiyah* sebanyak 2 jilid, *al-Rāhiq al-Makhtūm fī al-Farā'id* dan *Majmū'at Rasā'il* yang dikenali dengan nama *Rasā'il Ibn 'Ābidīn*. Lihat al-Zarkālī, *Khāir al-Dīn, al-A'lām*, cet. 2, jil. 6, t.t, hal. 267-268.

<sup>5</sup> Al-Dusūqī, Muhammad al-Sayyid, *op. cit.*, hal. 6.

Bab ini seterusnya menceritakan bahawa apabila pedagang-pedagang muslim menyewa sebuah kapal kepunyaan *harbi*, iaitu seorang penduduk negara bukan Islam, pedagang-pedagang muslim itu hendaklah membayar harga sewaan kapal kepadanya, dan membayar sejumlah wang untuk tujuan insurans kepada seorang *harbi* yang lain (penanggung insurans), dengan syarat, sebagai pulangannya, dia (*harbi* yang lain itu) akan membayar pampasan bagi kerosakan yang mungkin berlaku pada barang-barang dagangan mereka (pedagang-pedagang muslim) yang dimuatkan di dalam kapal tersebut. Agen pihak penanggung insurans itu tinggal di kawasan mereka (iaitu di dalam negeri Islam) sebagai orang yang dilindungi (*musta'min*), untuk menerima bayaran insurans dan membayar pampasan jika berlaku kerosakan. Urusniaga seperti ini menurut Ibn 'Abidin adalah dilarang oleh Islam dengan alasan urusniaga itu berlaku di dalam negeri Islam yang menguatkuasakan undang-undang Islam dan beliau (Ibn 'Abidin) melarang perkara ini. Ini lebih-lebih lagi dalam Islam, seseorang muslim tidak dibenarkan menerima bayaran daripada orang yang dilindungi (*musta'min*) jika pembayaran itu bukan menjadi kewajipannya.

Ibn 'Abidin membantah urusniaga seperti yang di atas tadi kerana pemegang amanah dibayar wang deposit kemudian dia dipertanggungjawabkan ke atas kemalangan yang mungkin terjadi. Adalah tidak patut dia juga menjadi penanggung insurans dan dibebankan dengan tanggungjawab ini kerana barang-barang muatan yang diinsuranskan itu bukan berada dalam kapal kepunyaannya tetapi milik tuan kapal yang lain. Malahan sekalipun pemilik kapal itu menjadi penanggung insurans atau pemegang amanah yang menerima bayaran, dia tidak seharusnya bertanggungjawab untuk memberi perlindungan

terhadap kematian, karam dan sebagainya. Menurut beliau penanggung insurans itu tidak dipertanggungjawabkan untuk menanggung kerugian itu melainkan sekiranya dia didapati bersalah kerana melakukan tipu daya. Untuk menjelaskan perkara ini lagi beliau membuat satu contoh iaitu seorang berkata kepada seorang yang lain, “Belayarlah dengan cara ini nescaya awak akan selamat.”

Dalam hal ini, orang yang berkata begitu tidak boleh dipertanggungjawabkan sekiranya harta orang yang kedua itu hilang. Tetapi berbeza pula keadaannya jika orang yang berkata itu mengetahui bahawa perjalanan itu memang menempuh berbagai-bagai bahaya, maka dia dipertanggungjawabkan untuk membayar harga kerugian kerana dalam hal ini dia sengaja membuat penipuan.

Akhir sekali, beliau berpendapat bahawa jika satu kontrak insurans dilakukan di antara dua orang yang berkongsi perniagaan, yang seorang muslim dan seorang lagi bukan muslim. Kontrak itu dilakukan di kediaman muslim, di negeri Islam, dan syarikat insurans itu pula menjalankan perniagaannya di negeri bukan Islam, kemudian wang polisi insurans itu dikirimkan kepada rakan kongsi yang muslim, dibolehkan menerimanya. Jika kontrak insurans dibuat di negeri rakan kongsi yang bukan muslim dan orang yang membayar wang polisi telah membayarnya dengan rela dan tanpa bantahan, dalam hal ini, pembayaran kepada rakan kongsi yang muslim itu tidak ditegah. Tetapi jika berlaku sebaliknya adalah ditegah iaitu jika kontrak itu dilakukan di negeri Islam, walaupun wang itu dibayar di *Dār al-Harb*.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Lihat Ibn ‘Ābidīn, *Hāshiyah Radd al-Mukhtār ‘Alā al-Darr al-Mukhtār*, bāb *al-Musta’mīn*, jil. 3, *Dār al-Fikr*, Kaherah, 1979M/1399H, hal. 249-250.

Berdasarkan keterangan Ibn ‘Ābidīn, insurans laut yang ada di zaman beliau hukumnya haram kerana ia merupakan iltizam yang tidak perlu kepada *musta'min harbī* itu, dan ia bukanlah satu bentuk *kafālah* yang diharuskan oleh Syarak, sebaliknya ia adalah satu bentuk muamalat *fāsid* dari segi Syarak.

Ini menunjukkan bahawa hukum Islam hanya boleh dilaksanakan di negeri Islam sahaja, dan orang Islam tidak boleh dikenakan hukuman di atas perlakuan atau kesalahan yang dilakukannya di negeri *harbī*, walaupun perbuatan itu dianggap salah di negeri Islam. Ini juga merupakan pendapat Abū Hanīfah dan Muḥammad Ibn al-Hasan al-Shaybānī kerana imam (pemerintah Islam) tidak mempunyai kemampuan untuk melaksanakan hukum hudud di negeri *harbī* kerana ketidaaan *wildāyah* (bidang kuasa pemerintahannya).<sup>7</sup>

Semasa Shaykh Muḥammad Bakhtī al-Mutī'i<sup>8</sup> menjadi Mufti Mesir, pada zaman pemerintahan kerajaan Uthmaniyyah, beliau di tanya mengenai masalah-masalah yang sama, dan pendapat beliau hampir sama seperti di atas juga. Kandungan surat jawapannya telah dicetak dan diterbitkan oleh *Nile Press* di Kaherah pada tahun 1324H (1906M). Menurut pendapatnya, jaminan ke atas harta boleh terjadi dalam dua cara iaitu sama ada kes *kafālah* (serahan amanah) atau kes kerosakan harta (*itlāf*). Syarat-syarat *kafālah* tidak dapat digunakan dalam kontrak insurans kerana kerosakan harta yang diinsuranskan itu

<sup>7</sup> Lihat al-Kāṣānī, ‘Alā’ al-Dīn Abī Bakr Ibn Mas’ūd (m. 587H.), *Badā’i’ al-Sanā’i’ Fī Tartīb al-Sharā’i’*, jil. 7, Matba’ah Sharikat al-Matbū’at al-Ilmiyah, Kaherah, 1328H, hal. 131.

<sup>8</sup> Shaykh Muḥammad Bakhtī al-Mutī'i: Mufti negara Mesir dan salah seorang ahli fiqh yang terkenal. Dilahirkan di al-Mutī'at, Asyūt pada tahun 1271H/1854M. Menerima pendidikan tinggi di Jami' al-Azhar dan mengajar di sana. Beliau kemudian memegang jawatan hakim Sharie pada tahun 1333H/1914H hingga tahun 1339H/1921M. Meninggal dunia pada tahun 1354H/1935. Antara karangan beliau ialah *Irshād al-*

bukan disebabkan oleh syarikat insurans. Tidak ada alasan untuk membebankan syarikat itu dengan tanggungan ke atas harta yang diinsuranskan itu musnah, lebih-lebih lagi dalam hukum Islam alasan untuk mempertanggungjawabkan sebarang tanggungan ke atas seorang atau mana-mana pihak perlu dijelaskan.

Kemudian dengan merujuk kepada hujah-hujah yang dikemukakan oleh Ibn 'Abidin, beliau berpendapat bahawa kontrak insurans tersebut tidak sah kerana syarikat insurans atau penanggung insurans asing menanggung sesuatu yang tidak ada kaitan dengannya. Dalam rumusannya beliau menegaskan bahawa sekiranya penanggung insurans membayar pampasan di *Dār al-Harb* bukannya di *Dār al-Islām*, orang Islam boleh menerima, kerana penerimaan harta kepunyaan *harbī* di *Dār al-Harb* yang dipersetujui oleh *harbī* itu sendiri tanpa bantahan, tidak bertentangan dengan hukum Islam, tetapi dalam keadaan selain ini ia tetap haram.<sup>9</sup>

Manakala Shaykh Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā dan Shaykh Burhān Muḥammad Atā' Allāh pula secara terus terang mempertahankan insurans dan berpendapat bahawa dasar akad di dalam Islam adalah berdasarkan kepada kaedah fiqh (*al-asl fī al-'uqud al-ibāhah ḥattā yadul al-dalīl 'alā al-taḥrīm*).<sup>10</sup> Ini bermakna kontrak insurans adalah harus pada asalnya sehingga ada dalil Syarak yang menunjukkan kepada pengharamannya.

*Umah ilā Ahkām Ahl a-Dhimah* dan *Husn al-Bayān fīmā warada min al-Shubah 'Alā al-Qur'ān*. Lihat al-Dusūqī, Muhammad al-Sayyid, op. cit., hal. 81.

<sup>9</sup> Lihat Muslehuddin, Mohammad, op. cit., hal. 124.

<sup>10</sup> Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā, *Nizām al-Ta'mīn: Haqīqatuhū wa al-Ra'y al-Shar'i fīh*, Muassasah al-Risālah, Beirut, 1984, hal. 33-34. Lihat perbahasan tentang kaedah fiqh ini di dalam al-Suyuti, al-Imam Jalal al-Din 'Abd al-Rahmān (m. 911H.), *Al-Ashbāh wa al-Naṣīr fī Qawā'id wa Furū' al-Shāfi'iyyah*, cet. akhir, Sharikat Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Halabī wa Awlādūh, Kaherah, 1378H/1959M, hal. 60.

Ada pula ulama yang membenarkan akad insurans yang berpendapat bahawa asas kepada akad tersebut ialah kerjasama dan kebajikan (*tabarru'*) di mana unsur *jahālah* dan *gharar* tidak diambil kira dalam akad-akad tersebut. Keadaan ini hanya dibenarkan di dalam akad insurans yang berbentuk gantirugi (*tabādūlī*).<sup>11</sup>

Profesor al-Sanhūrī<sup>12</sup> di dalam komentarnya terhadap undang-undang sivil Mesir 1949 berpendapat bahawa alasan yang mengatakan akad insurans tidak dibolehkan kerana mengandungi unsur-unsur perjudian, tidak dapat diterima. Ini kerana terdapat perbezaan yang nyata di antara perjudian dan akad insurans. Dalam akad perjudian, keputusan akad tersebut bergantung semata-mata kepada nasib (*pure chance*) dan boleh mengakibatkan kerugian dan keuntungan sebelah pihak. Perkara yang sedemikian tidak berlaku kepada akad insurans kerana tidak ada pihak yang akan mengalami kerugian dan bukan bergantung kepada nasib semata-mata, bahkan kepada perkiraan kewangan yang ditil.<sup>13</sup>

Mengenai persoalan *ribā*, al-Sanhūrī berpendapat bahawa *ribā* di dalam akad insurans adalah diharuskan kerana hajat dan ia adalah daripada jenis *nasi'ah* yang diharuskan berdasarkan kepada keperluan. *Ribā* tersebut adalah diharuskan selagi mana

<sup>11</sup> Husayn Hamid Hasan, *Hukm al-Shari'ah fi 'Uqud al-Ta'min*. Dipetik dalam Abd al-Samī' al-Misrī, *al-Ta'min al-Islāmī baina al-Nazariyah wa al-Taqbiq*, Dār al-I'tisām, Kaherah, 1980, hal. 57.

<sup>12</sup> Prof. 'Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī ialah pensyarah ilmu undang-undang, ilmu ekonomi dan politik di Institut Ilmu Antarabangsa di Universiti Paris. Beliau juga merupakan bekas pensyarah undang-undang di Fakulti Undang-undang, Universiti Kaherah dan bekas peguam Mahkamah Rayuan. Lihat karya beliau, *Nazariyat al-'Aqd Sharh al-Qānūn al-Madani*, *al-Nazariyat al-'Āmmah li al-Itzāmat*, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, Beirut, t.t. hal. i.

<sup>13</sup> Al-Sanhūrī, 'Abd al-Razzāq Ahmad, *al-Wāsiṭ fī Syarḥ al-Qānūn al-Madani al-Jadīd*, Dār al-Nashr li al-Jam'iyyat al-Misriyah, Kaherah, 1952, jil. 7, hal. 1088.

terdapat keperluan tersebut.<sup>14</sup> Pandangan beliau ini berdasarkan alasan bahawa bukan semua jenis *ribā* diharamkan pada satu darjah yang sama. *Ribā* mengikut pendapat beliau mempunyai pelbagai peringkat. Pertama *ribā jāhiliyah*, kedua *ribā nasi'ah* dan akhirnya *ribā fadl*. *Ribā jāhiliyah* diharamkan terus dan tidak dibolehkan melainkan dengan darurat, manakala *ribā* yang kedua dan ketiga juga tidak dibolehkan melainkan jika terdapat keperluan dan hajat.<sup>15</sup> Berdasarkan kepada pandangan beliau ini, oleh kerana akad insurans merupakan satu keperluan dalam konteks muamalat masa kini, maka kewujudan *ribā nasi'ah* di dalamnya adalah diharuskan berdasarkan hajat.

Manakala Shaykh Muhammad Abū Zuhrah di dalam jawapan balasnya kepada Shaykh Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā berpendapat akad insurans secara kerjasama (*ta'awuni* atau *ijtimā'i*) itu harus hukumnya tanpa ragu-ragu lagi. Namun begitu akad insurans yang tidak berbentuk kerjasama sebagaimana yang diamalkan pada masa ini tidak harus hukumnya kerana ia adalah satu bentuk perjudian atau mempunyai ciri-ciri perjudian dan terdapat di dalamnya elemen-elemen *gharar* dan *ribā*.<sup>16</sup> Pendapat-pendapat ulama yang mengharamkan insurans nampaknya telah diterima oleh sebahagian besar umat Islam pada masa ini. Di persidangan antarabangsa Ekonomi Islam yang diadakan di Mekah pada tahun 1976 telah memutuskan bahawa akad insurans nyawa adalah haram kerana mengandungi unsur-unsur *gharar* dan *ribā*.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Al-Sanhūrī, 'Abd al-Razzāq Ahmad, *Masādir al-Haqq fi al-Fiqh al-Islāmī*, Jam'iyyat al-Duwal al-'Arabiyyah, Kaherah, 1954, jil. 3, hal. 203-209.

<sup>16</sup> Muhammad Abū Zuhrah, *Majallat Hadārat al-Islām*, Damshik, 1961, hal. 52.

<sup>17</sup> Andreas Heberbeck, "Risk Sharing in an Islamic Society", *Australian Law Quarterly*, bil. 2, 1987, hal. 141.

Di Malaysia terdapat beberapa fatwa yang diterbitkan yang mengharamkan amalan insurans nyawa. Misalnya Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia pada tahun 1972 mengeluarkan fatwa:

“Bahawa insurans nyawa sebagaimana yang dijalankan oleh syarikat-syarikat insurans yang ada pada hari ini adalah suatu muamalat yang fasid kerana tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dari segi akadnya: mengandungi *gharar* (tidak ketentuan); mengandungi unsur judi; mengandungi muamalat *ribā*; maka hukumnya adalah haram.”<sup>18</sup>

Fatwa Negeri Perlis juga mengatakan:

“Insurans yang ada sekarang yang dijalankan oleh badan-badan tertentu tidak ada di dalam Islam. Badan-badan ini pula menggunakan wang ahli untuk mendapatkan keuntungan di atas nasib ahlinya. Hukum penglibatan dalam syarikat insurans seperti ini diharamkan.”<sup>19</sup>

Manakala insurans am, fatwa-fatwa yang diterbitkan di Malaysia mengatakan ia adalah harus. Contohnya fatwa Perak mengatakan:

<sup>18</sup> Dipetik daripada *Himpunan Fatwa-fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam Malaysia*, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1996, hal. 65.

<sup>19</sup> *Himpunan Fatwa-fatwa Yang Diputuskan Oleh Ahli Jawatankuasa Fatwa Dan Ahli Majlis Agama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Perlis*, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Perlis, t.t., hal. 1.

"Insurans am adalah harus. Insurans ini merujuk kepada insurans motor, kebakaran dan kemalangan diri. Ia diharuskan kerana bayaran premium adalah untuk tempoh yang tetap. Ia mempunyai persamaan dengan akad *ju'ālah* di dalam undang-undang Islam dan bukan bertujuan untuk membuat keuntungan melalui jalan *ribā*, tetapi untuk menyediakan gantirugi bagi kemalangan atau kerugian."<sup>20</sup>

Alasan fatwa ini di dalam mengharuskan insurans am dengan mengatakan akad insurans itu mempunyai persamaan dengan akad *ju'ālah* adalah sukar untuk difahami. Ini kerana akad *ju'ālah* bukan bertujuan untuk membantu seseorang itu apabila ditimpah kemalangan. Ia adalah satu akad *ijārah* ke atas satu manfaat (seperti mencari barang yang hilang) yang diragukan hasilnya (*al-ijārah 'alā manfaat maznūn husūlihā*).<sup>21</sup> Persamaan yang mungkin ada di antara kedua-dua akad ini ialah mungkin dari prospek ketidakpastian sama ada akad tersebut dapat disempurnakan. Dalam konteks akad *ju'ālah*, pembayaran dibuat apabila *musta'jir* menjumpai barang yang hilang itu. Ini adalah sesuatu yang tidak pasti.<sup>22</sup>

Manakala dalam akad insurans, pembayaran dibuat apabila berlaku sesuatu kejadian yang tidak pasti. Sungguhpun demikian aspek ini tidak boleh dijadikan alasan untuk mengatakan kontrak insurans mempunyai persamaan dengan *ju'ālah* dan dengan

<sup>20</sup> Lihat Hooker, M.B., "Fatawa in Malaysia", *Australian Law Quarterly*, bil. 8, 1993, hal. 99.

<sup>21</sup> Lihat perbahasan tentang akad ini di dalam Ibn Rushd, Abū Walīd Muhammad ibn Ahmad, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, jil. 2, Matba'ah Hassan, t.t., hal. 235.

<sup>22</sup> Lihat Ahmad Hidayat Buang, *op. cit.*, hal. 142.

demikian ia adalah sah, kerana terdapat beberapa perbezaan yang ketara dari segi tujuan dan perjalanan akad-akad tersebut.<sup>23</sup>

Fatwa Negeri Selangor nampaknya lebih liberal. Fatwa tersebut menegaskan bahawa:

“Sungguhpun sistem insurans sekarang bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi ianya diharuskan kerana ekonomi Islam negeri ini berada di dalam keadaan darurat. Penggunaan darurat itu dan keharusannya disyaratkan menurut kehendak-kehendak hukum Syarak dan sekadar perlunya.”<sup>24</sup>

Fatwa-fatwa ini menunjukkan bahawa tidak terdapat satu kesepakatan di kalangan para ulama mengenai persoalan halal atau haramnya akad insurans ini.

Perbincangan seterusnya akan memberikan tumpuan kepada tiga elemen yang diharamkan oleh Syarak yang dikatakan wujud di dalam akad insurans iaitu *ribā*, judi dan *gharar*.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Dipetik daripada Othman Haji Ishak, *Fatwa Dalam Perundangan Islam*, Fajar Bakti, Kuala Lumpur, 1981, hal. 94.

## B. Unsur *Ribā* di dalam Insurans

### 1. Definisi *Ribā*

*Ribā* dari segi bahasa bermakna peningkatan, pengembangan, perluasan dan pertambahan.<sup>25</sup> Dari sudut istilah ia bermakna pertambahan atau lebihan (*fadl*) yang berlaku dalam pertukaran seperti menukar satu dirham dengan dua dirham atau dalam jual beli komoditi seperti menukar satu barang *ribawi* yang sama jenis tetapi tidak sama kuantitinya atau sukatannya tanpa ada balasan yang setimpal kepada pihak peminjam atau salah satu pihak dalam jual beli.<sup>26</sup>

*Ribā* juga berlaku apabila seseorang itu menjual sesuatu barang kepada seorang lain dengan menentukan tempoh masa untuk membayarnya. Jika tempoh masa yang ditentukan itu berakhir, sedangkan penghutang itu tidak dapat membayarnya, maka pemutang boleh melanjutkan tempoh masa itu dengan menambah jumlah bayaran.<sup>27</sup> Menurut al-Razi, *ribā* pada zaman Jahiliyah ialah memberikan pinjaman kepada seseorang dalam tempoh yang ditentukan. Sebahagian amaun diminta setiap bulan sebagai bayaran bagi tamat tempoh masa yang ditentukan atau mungkin penghutang tidak dapat menjelaskan hutangnya. Bunga atau *ribā* seperti ini dikenal sebagai *ribā al-*

<sup>25</sup> Jamāl al-Dīn Abū al-Fadl Muhammad Mukarram ibn 'Alī ibn Ahmad ibn Abī al-Qāsim ibn Habqah, Ibn Manzūr (630-711H.), *Lisān al-'Arab*, jil. 3, tahqīq 'Abd Allah 'Alī al-Kabīr, Muhammad Ahmad Ḥasb Allāh dan Hāshim Muhammad al-Shādhīlī, al-Dār al-Ma'ārif, Kaherah, t.t. halaman 17-20.

<sup>26</sup> 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'Alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, jil. 2, Dār al-Irshād li al-Ta'līf wa al-Tab' wa al-Nashr, Kaherah, t.t. hal. 245.

<sup>27</sup> Al-Ṭabarī, Abī Ja'far Muhammad ibn Jarīr (m. 310H.), *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammī Jāmi' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'ān*, jil. 3, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1412H/1992M, hal. 104.

*Nasi'ah*.<sup>28</sup> Berdasarkan definisi di atas, boleh disimpulkan bahawa terdapat tiga unsur *ribā* yang utama:

- a. Lebihan atau tambahan melebihi pinjaman pokok (iaitu modal).
- b. Penentuan lebihan ini berdasarkan masa atau tempoh tertentu.
- c. Urusniaga tertakluk kepada pembayaran tambahan yang ditetapkan terlebih dahulu kepada peminjam.<sup>29</sup>

Perkara yang sering dibincangkan oleh ahli-ahli perundangan Islam ialah *riba al-Nasi'ah* iaitu *ribā* yang berlaku di dalam aktiviti hutang, jual beli atau hutang pinjaman dan *ribā al-Fadl* iaitu *ribā* yang berlaku dalam pertukaran (jual beli) komoditi (barang),<sup>30</sup> seperti yang dinyatakan di atas. Para ulama tidak berselisih pendapat di dalam mengharamkan kedua-dua *ribā* jenis ini.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muhammad, *Al-Tafsīr al-Kabīr li al-Imām Fakhr al-Rāzī*, cet. 2, jil. 2, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Tehran, t.t, hal. 52.

<sup>29</sup> Afzalur Rahman, *Ensiklopedia Sirah* (Insan Kamil), jil. 2, penterjemah Norhayati Mohd Noor et al., Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hal. 991-992. Judul asal buku ini ialah *Muhammad s.'a.w. Encyclopaedia of Seerah* dan diterbitkan oleh Muslim Educational School Trust, London, 1988.

<sup>30</sup> *Ribā al-Fadl* melibatkan barang komoditi emas, perak, gandum, barli, tamar dan garam yang digunakan untuk pertukaran barang-barang yang sama di mana ia mestilah di dalam bentuk pertukaran serta merta, bersamaan dan serupa. Di antara hadith yang menyebut perkara ini ialah: Daripada Abū Sa'īd al-Khudrī r.'a, Nabi s.'a.w. telah bersabda yang bermaksud: "Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, barli dengan barli, tamar dengan tamar dan garam dengan garam - serupa dengan serupa dan unjuk mengunjuk (secara tunai). Sesiapa yang membayar lebih atau mengambil lebih, ia terlibat dengan amalan *ribā*. Orang yang mengambil dan memberi adalah serupa (berdosa)." Lihat al-Nawawi, al-Imām Muhyī al-Dīn Abī Zakariyā Yahyā Ibn Sharaf (631-646H), *al-Minhāj Fī Sharh Sahīh Muslim bin al-Hajjāj al-Musammā Ikhtisāran Sharh Sahīh Muslim*, jil. 11, Dār Ihyā' al-Khayr li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', Beirut, 1414H/1994M, hal. 198, hadith no. 82.

<sup>31</sup> Dalilnya ialah firman Allah yang bermaksud: "Orang-orang yang memakan (mengambil) *ribā* itu tidak dapat berdiri betul melainkan seperti berdirinya orang yang dirasuk oleh syaitan, dengan terhuyung-hayang kerana sentuhan (syaitan yang merasuk) itu. Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan "bahawa sesungguhnya berjual beli itu hanyalah seperti *ribā*." Pada hal Allah menghalalkan berjual beli (berniaga) dan mengharamkan *ribā*." (Al-Qur'an: *al-Baqarah* (2):275). Allah juga berfirman yang bermaksud: "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kamu kepada Allah dan tinggalkanlah (jangan menyentuh lagi) saki baki *ribā* (yang masih ada pada orang yang berhutang) itu, jika benar kamu orang-orang yang beriman. Oleh itu, kalau kamu tidak juga melakukan (perintah mengenai larangan *ribā* itu), maka ketahuilah kamu akan adanya perperangan dari Allah dan RasulNya (akibatnya kamu tidak menemui selamat). Dan jika kamu

## 2. Sebab-sebab *Ribā* Diharamkan

Menurut Ibn Taymiyah, *ribā* adalah satu bentuk kezaliman yang dilakukan oleh pembiutang kepada si berhutang.<sup>32</sup> Malah *ribā* boleh menyebabkan kemusnahan dan kehancuran ke atas manusia dari segi akhlak, agama, ekonomi dan kesihatan yang menyebabkannya sangat-sangat di larang oleh Islam dan pengharamannya ditegaskan berkali-kali di dalam al-Qur'an.<sup>33</sup>

Manakala Al-Razi memberikan beberapa sebab pengharaman *ribā*:

1. *Ribā* merupakan pertambahan yang diperolehi melalui harta orang lain tanpa memberi pulangan nilai yang saksama, sedangkan Rasulullah s.a.w. menegaskan di dalam hadithnya bahawa harta seseorang itu haram bagi orang lain seperti pengharaman terhadap darahnya.<sup>34</sup>

---

bertaubat, maka hak kamu (yang sebenarnya) ialah pokok asal harta kamu. (Dengan yang demikian) kamu tidak berlaku zalim kepada sesiapa, dan kamu juga tidak dizalimi oleh sesiapa." (Al-Qur'an: *al-Baqarah* (2): 278-279). Taubat di dalam ayat di atas bermaksud seseorang itu hanya mengambil harta pokoknya sahaja, kerana yang lebih daripada itu adalah *ribā* semuanya. Segala faedah harta yang datang ke atas modal pokok, tanpa sebarang amalan *mushārakah* atau *mukhārah* atau *mudārabah* atau *mutājara*, adalah *ribā* yang diharamkan. Lihat Al-Qardāwī, Yūsuf, *Min Hady al-Islām, Faīdāt Mu'āyirah, Dār al-Wafā'* li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', al-Manṣūrah, Kaherah, cet. 2, 1987M/1408H, hal. 605.

<sup>32</sup> Al-Imān Ibn Taymiyah, Taqiy al-Dīn (m. 728H), *al-Fatāwā al-Kubrā*, bāb al-Buyū', jil. 4, tāhqiq wa ta'lif wa taqdim Muhammad 'Abd al-Qādir 'Atā' dan Mustafā 'Abd al-Qādir 'Atā', Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1987M/1408H, hal. 17.

<sup>33</sup> Lihat Sayyid Qutb, *Fī Zīlāl al-Qur'ān*, jil. 1, Dār al-Shurūq, Beirut, cet. 10, 1402H/1982M, hal. 318.

<sup>34</sup> Daripada Abū Hurayrah r.a daripada Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud: "Seorang muslim adalah saudara kepada seorang muslim (yang lain). Dia (muslim itu) tidak boleh menghinati saudaranya, tidak boleh membohonginya dan tidak boleh menghinanya. Setiap muslim haram ke atasnya darah saudaranya, hartanya dan maruahnya. Takwa itu di sini. Memadailah seorang muslim itu dianggap jahat apabila dia menghina saudaranya yang muslim itu." Hadith riwayat al-Turmuḍī, dan kata beliau, ini adalah hadith Hasan. Lihat hadith ini dalam Al-Sidīqī, Muhammad 'Alān (m. 1057H.), *Dalīl al-Fālibīn li Turuq Riyād al-Salihīn*, jil. 2, Dār al-Fikr li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', Beirut, 1400H/1980M, hal. 17-19.

2. *Ribā* diharamkan kerana ia menghalang manusia daripada berusaha bersungguh-sungguh dalam bidang khusus (perusahaan dan perdagangan). Sekiranya orang mempunyai wang yang didapatinya secara *ribā*, dia akan terus bergantung pada cara yang mudah ini dan tidak akan bersusah payah bagi menyara hidupnya melalui kegiatan perdagangan dan perindustrian.
3. Kontrak dalam amalan *ribā* mengandungi unsur tipu daya yang membolehkan seorang kaya untuk mendapatkan keuntungan yang berlebihan daripada pokoknya. Ini bertentangan dengan hukum dan prinsip keadilan. Akibatnya orang kaya bertambah kaya dan orang miskin papa kedana.<sup>35</sup>

Menurut Maudoodi, dari sudut moral, kegiatan riba boleh mewujudkan sikap tamak haloba, mementingkan diri sendiri, kejam, tidak bertimbang rasa dan membunuh semangat persahabatan dan kerjasama.<sup>36</sup> Oleh itu, al-Qur'an mengharamkan umat Islam daripada memberi atau menerima bunga.<sup>37</sup> Memandangkan *ribā* sudahpun berakar-umbi dalam masyarakat jahiliah pada waktu itu, larangan *ribā* secara beransur-ansur

<sup>35</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muhammad, *op. cit.*, hal. 54.

<sup>36</sup> Maudoodi, Syed Abul 'Alā (1903-1979), *The Meaning of the Qur'an*, jil. 2, The Board of Islamic Publications, Delhi, 1973, hal. 62.

<sup>37</sup> Al-Qur'an: *al-Baqarah* (2): 275-276; *Āli 'Imrān* (3): 130 dan *al-Rūm* (30): 39.

diperkenalkan untuk mengelakkan sebarang kesulitan dan kesusahan kepada masyarakat.<sup>38</sup>

### 3. Elemen *Ribā* Di Dalam Urusniaga Insurans

Kajian oleh penulis barat mendapati insurans perdagangan masa kini bergantung keseluruhannya kepada keuntungan *ribā*, bermula daripada pengiraan premium hingga kepada pembayaran gantirugi kepada pihak yang diinsuranskan yang ditimpa kemalangan. Sebahagian besar wang yang dikumpul daripada premium telah dilabur di dalam pelaburan atau deposit tetap berbunga oleh syarikat-syarikat insurans.<sup>39</sup> Hanya sebilangan kecil sahaja yang dilaburkan di dalam projek-projek lain. Mereka menganggap pelaburan laba tetap adalah selamat dan bebas daripada sebarang risiko dan sesuai dengan polisi mereka untuk berurusan secara selamat supaya dapat melindungi kepentingan pelanggan mereka. Oleh itu pelaburan laba tetap ini adalah pilihan terbaik bagi mereka.<sup>40</sup>

Di samping itu syarikat-syarikat insurans jarang sekali membeli saham biasa ataupun terlibat di dalam usaha-usaha perdagangan atau perindustrian kerana urusniaga

<sup>38</sup> Maudoodi, Syed Abul 'Ala (1903-1979), *op. cit.*, hal. 99.

<sup>39</sup> Deposit tetap ini biasanya melibatkan tempoh-tempoh tertentu seperti, 3, 6, 9, atau 12 bulan.

<sup>40</sup> Perkara ini dinyatakan oleh Young, H.F., di dalam bukunya *Actual Practise of Life Insurance* dengan katanya, "Aspek kewangan jaminan timbul daripada prinsip asas jaminan nyawa saintifik yang melibatkan harga premium yang dikenakan selaras dengan kenaikan risiko. Hal ini membawa kepada pengumpulan tabungan dan tabung itu tidak dibiarakan dalam keadaan tidak produktif begitu sahaja. Oleh itu, kebanyakan tabung itu dilaburkan supaya menghasilkan keuntungan bunga. Faktor kewangan yang mempunyai pengaruh yang kuat ke atas tabung kewangan itu ialah kadar bunga, kadar cukai, nilai aset, mata wang dan

ini selalunya berisiko.<sup>41</sup> Malah pelaburan di dalam laba tetap ini (yang terlibat di dalam sistem *ribā*) dipertahankan oleh Siddiqi kerana pelaburan cara ini adalah lebih selamat dan mendatangkan keuntungan.<sup>42</sup> Dalam hal ini jumlah bayaran gantirugi yang diperolehi oleh peserta insurans yang jauh berlebihan daripada apa yang didepositkan sebagai insurans itu bukanlah *ribā*, kerana menurut Siddiqi lagi, Syariah tidak pernah menganggap setiap penambahan sebagai *ribā*.<sup>43</sup>

Sebaliknya Dr. Muhammad ‘Abd al-Mun‘im al-Jamāl menegaskan bahawa sejarah insurans perdagangan di dunia Barat berkait rapat dengan sejarah kegiatan *ribā*. Hubungan rapat di antara insurans perdagangan dan kegiatan *ribā* sangat sukar dipisahkan dalam sistem yang sedia ada.<sup>44</sup> Beliau seterusnya menyatakan *ribā* wujud pada semua peringkat perniagaan insurans perdagangan, daripada pengiraan premium hingga kepada bayaran pampasan kepada mangsa bencana kerugian. Keseluruhan tabungan wang syarikat insurans dilaburkan di dalam pelaburan laba tetap (iaitu bunga) dan faedah yang dibayar kepada pemegang-pemegang polisi yang mengalami kerugian mempunyai unsur *ribā*. Secara purata, syarikat-syarikat insurans melaburkan 2/3 daripada wang simpanan tabungan mereka di dalam saham laba tetap dan kira-kira 11 peratus dalam pelaburan harta benda yang kebanyakannya terlibat dengan *ribā*.<sup>45</sup>

---

kendalian wang bagi perbelanjaan.” Lihat Young, H.F., *Actual Practice of Life Insurance*, Sweet & Maxwell, London, 1971, hal. 148-149.

<sup>41</sup> Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *Insurans Dalam Ekonomi Islam*, penterjemah Ilyas Ismail, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1990, hal. 26.

<sup>42</sup> Ibid., hal. 27. Lihat juga Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *Banking Without Interest*, The Islamic Foundation, England, 1983, hal. 132-142.

<sup>43</sup> Ibid., hal. 28.

<sup>44</sup> Lihat Muhammad ‘Abd al-Mun‘im al-Jamāl, *Ensiklopedia Ekonomi Islam*, penterjemah Salahuddin Abdullah, jil. 2, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991, hal. 116.

<sup>45</sup> Ibid., hal. 214.

Perkara ini ditegaskan lagi oleh Yūsuf al-Qardāwī dengan mengatakan syarikat-syarikat insurans masa kini terlibat dalam urusan pelaburan *ribā* dengan menggunakan wang premium pencarum.<sup>46</sup> Beliau memberikan contoh di dalam amalan insurans nyawa jika seseorang itu mencarum di dalam skim yang berjumlah LE2000, dan setelah membayar ansurans pertama orang itu meninggal dunia, dia berhak mendapat jumlah penuh LE2000 itu walaupun belum lagi habis mencarum. Kalau pencarum itu merupakan rakan kongsi di dalam perniagaan, dia hanya berhak mendapat wang setakat yang telah dicarumkannya sahaja.<sup>47</sup> Shaykh Muḥammad Abū Zuhrah juga menyatakan sekiranya pencarum mengambil kembali semua wang yang telah dibayar berserta wang faedahnya di dalam keadaan dia masih hidup selepas tamat tempoh insuransnya, maka ia terlibat di dalam *ribā*.<sup>48</sup>

Dr. Muḥammad al-Bahī pula cuba untuk menghalalkan *ribā al-nasi'ah* di dalam insurans dengan mengatakan para fuqaha zaman dahulu telah mengambil sikap mengecualikan hukum *ribā* dengan tujuan mengelak daripada berlakunya bencana yang lebih besar. Menurut beliau, jika terdapat kata sepakat yang lahir daripada perasaan rela yang tidak disertai oleh sebarang *shubhah* daripada kedua pihak yang terlibat dalam perjanjian itu, dan membawa kepada *maslahah* kedua-dua pihak, maka urusniaga seperti itu dibolehkan.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Yūsuf al-Qardāwī (Dr.), *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, al-Maktab al-Islāmī li al-Tibā'ah wa al-Nashr, Beirut, cet. 5, 1969M/1389H, hal. 264.

<sup>47</sup> Ibid., hal. 262.

<sup>48</sup> Dipetik daripada Mohammad Muslehuddin, *op. cit.*, hal. 124.

<sup>49</sup> Dipetik daripada Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-Jamāl, *op. cit.*, hal. 394-395.

Dalam hal ini, Dr. Muḥammad al-Bahī menyimpulkan bahawa sesuatu perkara yang merupakan kelonggaran pada zaman lampau sudah menjadi satu jalan yang luas dan selamat.<sup>50</sup>

Perkara ini dijawab oleh Yūsuf al-Qardāwī dengan mengatakan kerelaan yang wujud di antara kedua pihak yang berurusan dalam insurans tidak dikira di sisi Syarak. Ini kerana pemakan *ribā* dan pemberi *ribā* juga saling rela merelai di antara satu sama lain. Malah orang yang berjudi juga saling rela merelai di antara satu sama lain, tetapi kerelaan mereka itu tidak diambil kira selagi urusan mereka tidak menepati hukum Syarak dan tidak ditegakkan di atas dasar keadilan yang tidak bercampur dengan unsur *ribā*, judi, *gharar* dan kezaliman. Dalam hal ini keadilan adalah perkara asas dan tidak ada mudarat dan perkara yang memudaratkan (*lā darar wa lā dirār*).<sup>51</sup>

Sebenarnya kita tidak boleh mengenepikan nas agama dengan alasan maslahah atau perkembangan zaman kerana kita berkeyakinan bahawa maslahah dan kepentingan umat manusia dan masyarakat adalah terletak di bawah panduan yang dibawa oleh nas agama. Kita juga tidak boleh memandang pengecualian yang telah diberikan oleh RasululLah s. 'a.w. itu sebagai satu dasar atau prinsip dan kita jadikannya sebagai panduan. Dalam hal ini, al-Shawkani mengatakan: "Kalaular faktor wujudnya sesuatu *mashaqqah* atau kesukaran itu boleh dijadikan alasan untuk melakukan sesuatu perbuatan

---

<sup>50</sup> Ibid., hal. 396.

<sup>51</sup> Yūsuf al-Qardāwī (Dr.), *op. cit.*, hal. 263.

haram dengan mengetepikan dalil Syarak, nescaya alasan itu akan sentiasa dijadikan alasan dan sebab bagi orang yang tidak ingin menunaikan kewajipannya.”<sup>52</sup>

## C. Unsur Judi Di Dalam Urusniaga Insurans

### 1. Definisi Judi

Larangan berjudi jelas disebut di dalam al-Qur'an. Firman Allah yang bermaksud:

*“Wahai orang-orang yang beriman! Bahawa sesungguhnya arak dan judi, dan pemujaan berhala, dan mengundi nasib dengan batang-batang panah, adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. Oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya. Sesungguhnya syaitan itu hanyalah bermaksud mahu menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu dengan sebab arak dan judi, dan mahu memalingkan kamu daripada mengingati Allah, dan daripada mengerjakan sembahyang. Oleh itu mahukah kamu berhenti (daripada melakukan perkara-perkara keji dan kotor itu atau kamu masih berdegil)?”<sup>53</sup>*

<sup>52</sup> Al-Shawki, Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Muhammad, *Nayl al-Awqār*, jil. 5, Dār al-Jayl, Beirut, hal. 272.

<sup>53</sup> Al-Qur'an : *al-Mā'idah* (5): 90-91.

Dari segi bahasa *al-maysir* disebut *qimār* iaitu sesuatu yang banyak disertai dengan tipu daya dan helah.<sup>54</sup> Perjudian yang menjadi amalan bangsa Arab sebelum kedatangan Islam juga termasuk dalam kategori permainan untung nasib di zaman sekarang.

## 2. Sebab-sebab Judi Dilarang

Islam menegah segala aktiviti perniagaan yang mempunyai unsur judi. Di dalam hadis, dinyatakan beberapa amalan judi yang ditegah oleh Islam, seperti yang berlaku di kalangan bangsa Arab sebelum kedatangan Islam. Di dalam menyenaraikan segala amalan itu, Shah Wali Allah telah memasukkan beberapa bentuk jual beli atau muamalat yang berleluasa di zaman Jahiliah iaitu jual *muzābanah*<sup>55</sup>, *muḥāqalah*<sup>56</sup>, *mulāmasah*<sup>57</sup>,

<sup>54</sup> Ibn Manzūr, *Jamāl al-Dīn Abī al-Fadl Muhammād ibn Mukarram ibn ‘Alī ibn Ahmad ibn Abī al-Qāsim ibn Ḥabqāh*, (630-711H), *op. cit.*, jil. 5, hal. 3736.

<sup>55</sup> *Muzābanah* ialah pertukaran buah-buahan yang segar dengan yang kering, dan pertukaran zabit kering dengan anggur segar dengan cara menetapkan kuantiti buah-buahan yang kering, tetapi buah-buahan yang segar dianggarkan semasa masih di atas pokok. Daripada Yahyā ibn Bukair daripada al-Laith ibn ‘Uqayl daripada Ibn Shihāb, Sālim ibn ‘Abd Allāh menghabarkan aku daripada ‘Abd Al-Fātih ibn ‘Umar *rādiyallāhu ‘anhūmātū* bawanya Rasulullah s.a.w bersabda yang bermaksud: “Jangan kamu jual buah sehinggahalia nampak masak, dan jangan jual buah-buah segar dengan tamar.” Lihat al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muhammād ibn Ismā‘īl, *Matn al-Bukhārī bi ḥāfiyah al-Sindī*, jil. 2, Maktabah Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Kaherah, t.t., hal. 21-22. Lihat juga al-Nawawi, al-Imām Muhy al-Dīn Abī Zakariyā Yahyā ibn Sharaf (631-676H.), *op. cit.*, jil. 10, hal. 137, hadith no. 49.

<sup>56</sup> *Muḥāqalah* ialah penjualan gandum yang masih belum dituai yang dinilaikan secara agakan. Kata Anas, Nabi s.a.w, melarang jual *muzābanah* dan *muḥāqalah*. Ibid., hal. 22; al-Nawawi, al-Imām Muhy al-Dīn Abī Zakariyā Yahyā ibn Sharaf (631-676H.), *op. cit.*, jil. 10, hal. 141, hadith no. 59; Abu Da‘ūd, Sulaymān ibn Asyāt (m. 275H.), *Sunan Abī Da‘ūd*, Dār Ihyā’ al-Sunah al-Nabawiyah, Kaherah, jil. 3, hal. 33-34; dan Al-Turmudhi, Abū ‘Isā Muhammād ibn ‘Isā ibn Sūrah (m. 279H.), *Sunan al-Turmudhi*, jil. 1, Dār al-Fikr, Beirut, 1398H/1978H, hal. 566.

<sup>57</sup> *Mulāmasah* ialah satu urusan jualan yang dibuat apabila pembeli menyentuh sesuatu barang tanpa melihat atau memeriksanya dengan teliti. Daripada Ishāq ibn Wahb, daripada ‘Umar ibn Yunus, bapaku menyampaikan kepadaku, katanya Ishāk ibn Abī Talhah al-Anṣārī menyampaikan kepadaku daripada Anas ibn Mālik r.a katanya, Rasulullah s.a.w, melarang jual *muḥāqalah*, *mukhādarah*, *mulāmasah*, *muñābadhah* dan *muzābanah*. Lihat al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muhammād ibn Ismā‘īl, *op. cit.*, jil. 2, hal. 24 dan Al-Nawawi, al-Imām Muhy al-Dīn Abī Zakariyā Yahyā ibn Sharaf (631-676H.), *op. cit.*, jil. 10, hal. 137, hadith no. 59.

*munābadhah*<sup>58</sup>, *bay' al-haṣāt*<sup>59</sup>, jualan kuantiti buah tamar yang tidak pasti dan pembelian buah tamar yang kering dengan buah tamar yang masih segar.<sup>60</sup>

Menurut Shah Wali Allah, perjudian tidak mendatangkan manfaat kepada peradaban manusia dan tidak membantu di dalam urusan perniagaan. Sebaliknya perjudian akan mengganggu kerjasama dan proses-proses lain yang diperlukan bagi membina peradaban.<sup>61</sup> Semua bentuk judi dan pertaruhan telah diharamkan dan dianggap perbuatan maksiat.<sup>62</sup>

Menurut Yusuf Ali, judi diharamkan sama ada keuntungan yang dijanjikan itu besar atau kecil, atau tidak mendapat untung langsung, dengan bergantung kepada nasib atau peluang semata-mata. Larangan terhadap judi berdasarkan prinsip jika tidak berlaku penipuan, seseorang akan mendapat apa yang dia tidak usahakan, atau rugi di atas dasar peluang semata-mata.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> *Munābadhah* ialah urusan jualan yang dibuat apabila pembeli menghulurkan sesuatu benda kepada seorang pembeli tanpa memberi peluang kepada pembeli itu melihat, menyentuh dan memeriksanya. Perbuatan melempar atau menghulurkan barang itu bermakna jual beli telah berlaku. Abū Hurayrah, Anas bin Malik dan Abū Sa'īd al-Khudrī mengatakan bahawa Rasulullah s.a.w. melerang penjualan *al-Nibādh* (*munābadhah*). Lihat Al-Turmudhi, Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isā ibn Sūrah (m. 279H.) *op. cit.*, jil. 1, hal. 601.

<sup>59</sup> Daripada Abū Hurayrah r. katanya: Nabi s.a.w. telah melerang jual *gharar* (jual tipu) dan *bay' al-Haṣāt* (jual anak batu). Hadith Hasan Sahih. Lihat al-Marbawi, Muḥammad Idris 'Abd al-Ra'īl, *Mukhtasar Ṣaḥīḥ al-Turmudī wa Sharḥuh bilughat al-Ājīwī al-Malḍūfī al-Musammāt Bahr al-Mādīh*, jil. 9, Dār al-Fikr li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', Kaherah, t.t. hal. 131. Jual anak batu ialah apabila seorang penjual berkata, "Apabila aku lempar anak batu dan terkena mana-mana barang, maka barang itu dikira jual kepada engkau." Ini adalah termasuk jual beli yang diamalkan di zaman Jahiliyah. Ibid., hal. 132. Lihat juga Al-Nawawi, Abī Zakariyā Yahyā ibn Sharaf (631–676H.), *op. cit.*, jil. 10, hal. 121, hadith no. 4.

<sup>60</sup> Al-Dīhlawī, Shah Wali Allāh, *Hujjat Allāh al-Bālighah*, jil. 2, Dār al-Turāth, Kaherah, 1355H., hal. 108. Lihat juga al-Jawwād 'Ajl, *Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, jil. 4, Maktabah al-Majma' al-Ilmi al-'Irāqī, Bagdad, 1950, hal. 176–181.

<sup>61</sup> Ibid., hal. 106.

<sup>62</sup> Ini berdasarkan firman Allah yang bermaksud: "Dan (diharamkan juga) kamu menengok nasib dengan ini batang-batang anak panah. Yang demikian itu adalah perbuatan *fāsiq*." Al-Qur'an: *al-Mā'idah* (5): 3.

<sup>63</sup> Abd Allah Yusuf Ali, *The Glorious Qur'an: Text, Translation and Commentary*, The Islamic Foundation, Leicester, 1975, hal. 86.

Al-Qur'an juga mengatakan keburukan judi adalah lebih besar daripada kebaikannya,<sup>64</sup> dan bahawa ia dilarang sama sekali<sup>65</sup> dan bahawa semua bentuk perjudian dan pertaruhan dianggap sebagai tidak bertanggungjawab dan menjijikkan.<sup>66</sup>

### 3. Elemen Judi Di dalam Urusniaga Insurans

Bayaran premium sebenarnya tidak sepadan dengan risiko yang hendak dilindungi. Siapakah yang boleh menilai nyawa manusia dan siapa yang tahu berapa lamakah seseorang itu boleh hidup? Di dalam insurans nyawa misalnya, walaupun seseorang membeli polisi dan baru membayar wang ansuran sebanyak satu kali, dan dia ditakdirkan mati atau terbunuh, waris-warisnya akan mendapat keuntungan berlipat kali ganda. Ini dapat dilihat di dalam kes *Borhanuddin vs. American International Insurance Company Ltd*<sup>67</sup> di mana faktanya seperti berikut:

“Aziah bte Borhanuddin (si mati) adalah seorang peramugari yang berkhidmat dengan Sistem Penerangan Malaysia Berhad (MAS). Pada 4hb Desember 1977 semasa bertugas di atas pesawat MH 653, pesawat itu telah terhempas di Tanjung Kupang, Johor, menyebabkan semua penumpang dan anak kapal termasuk Aziah terbunuh. Dua minggu sebelum kemalangan iaitu pada 21hb November 1977,

<sup>64</sup> Al-Qur'an: *al-Baqarah* (2): 219

<sup>65</sup> Ibid., *al-Mâ'idah* (5): 90-92.

<sup>66</sup> Ibid., *al-Mâ'idah* (5): 3.

<sup>67</sup> Lihat kes *Borhanuddin vs American International Insurance Company Ltd* [1987] 2 MLJ 22.

Aziah telah menyerahkan kepada responden satu borang cadangan yang telah dipenuhi untuk permohonan polisi insurans nyawa berjumlah RM50,000 dan tambahan RM50,000 jika meninggal akibat kemalangan. Pada 2hb Desember 1977 Aziah telah membuat bayaran sebanyak RM118 kepada responden. Apabila kemalangan berlaku dan Aziah terbunuh, bapanya membuat tuntutan untuk mendapatkan bayaran daripada responden.

Mahkamah Agung memutuskan bahawa responden bertanggungjawab untuk membuat bayaran sebanyak RM100,000 mengikut polisi tersebut kerana Aziah telah memenuhi tanggungjawabnya di bawah kontrak tersebut dengan membayar caruman sebanyak RM118. Selain dari itu, pengambil insurans juga mendapat bayaran pampasan lebih RM50,000 kerana kematian berlaku akibat kemalangan. Sekiranya tidak disebabkan kemalangan dia hanya berhak untuk mendapat RM50,000 dan bukannya RM100,000.”

Muhammad Abu Zuhrah pula menegaskan bahawa insurans, khususnya insurans nyawa adalah satu bentuk perjudian kerana tidak wajar bagi seseorang membayar sebahagian sahaja daripada jumlah bayaran yang sebenar untuk melayakkannya mendapat jumlah kesemua wang, sekiranya dia mati.<sup>68</sup> Perkara yang sama dinyatakan oleh Dr. Yūsuf Qardāwī dengan mengatakan seseorang yang membayar ansuran premium sebanyak satu atau dua kali, dan apabila meninggal dunia, dia akan mendapat semua

---

<sup>68</sup> Dipetik daripada Muslehuddin, Mohamad, *op. cit.*, hal. 124.

jumlah wang insurans walaupun belum membayar keseluruhan premium itu. Ini jelas mengandungi unsur-unsur perjudian dan *ribā*.<sup>69</sup>

Seterusnya beliau mencadangkan bayaran ansuran premium yang dibuat itu hendaklah dilakukan secara *tabarru'*<sup>70</sup> dan bayaran gantirugi dibuat setakat kerugian yang dialami sahaja, atau menggantikan separuh kerugian, berdasarkan kedudukan kewangan yang dihimpunkan daripada caruman peserta insurans.<sup>71</sup> Caruman itu akan diambil bagi membantu rakan-rakan lain yang ditimpa kemalangan atau bencana dan sekiranya ingin dilaburkan juga ia hendaklah dilakukan mengikut lunas-lunas yang dibenarkan oleh hukum Syarak.<sup>72</sup>

Unsur perjudian di dalam urusniaga insurans juga dapat dilihat bagi sesiapa yang hendak menarik diri daripada perjanjian insurans. Beliau mungkin akan kehilangan sebahagian besar wang premium atau langsung tidak mendapatnya. Ini adalah menyerupai perjudian yang melibatkan risiko kehilangan kewangan.

Wang ansuran (premium) yang dibayar oleh pencarum itu tidak boleh dikatakan sebagai pinjaman (*qarḍ*) atau serahan amanah (*kafālah*), atau untuk perkongsian perniagaan (*mushārakah*). Apabila ia luput tempoh, wang premium itu akan hangus atau dirampas. Ini adalah bertentangan dengan kontrak-kontrak pinjaman, serah amanah dan

<sup>69</sup> Yūsuf al-Qardāwi (Dr.), *op. cit.*, hal. 264.

<sup>70</sup> *Tabarru'* adalah *hibah* dan mengambilnya balik adalah haram. Lihat juga Muhammad al-Ghazālī, *Al-Islām wa al-Manāhij al-Ishirākiyah*, Kaherah, cet. 2, 1990, hal. 131.

<sup>71</sup> Yūsuf al-Qardāwi (Dr.), *op. cit.*, hal. 264.

<sup>72</sup> *Ibid.*, hal. 263.

perkongsian amanah.<sup>73</sup> Insurans juga adalah satu bentuk perjudian kerana kepastian hak milik bergantung kepada bencana yang terjadi.<sup>74</sup>

## D. Elemen *Gharar* di dalam Urusniaga Insurans

### 1. Definisi *Gharar*

*Gharar* bermaksud sesuatu yang tersembunyi iaitu sesuatu yang tidak diketahui akan hasil atau akibatnya.<sup>75</sup> Ia juga memberi maksud sesuatu yang tidak diketahui sama ada akan berhasil ataupun tidak seperti menjual burung di udara atau ikan di dalam air.<sup>76</sup> Setiap barang yang tidak dapat diserahkan di dalam akad jual beli seperti unta hilang, barang jualan yang tidak wujud semasa akad, ataupun yang dijangka tidak dapat diserahkan, ataupun barang yang *majhūl* (tidak diketahui) adalah dikira *gharar*.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Lihat fatwa Shaykh Mahdi Hassan, Mufti di Deoband, Sharanpur, India. Dipetik daripada Mohammad Muslehuddin, *op. cit.*, hal. 126.

<sup>74</sup> Ibid., hal. 126. Jika tidak berlaku apa-apa bencana, pemegang polisi tidak akan menerima apa-apa pampasan. Malah banyak berlaku penipuan dalam kes-kes tuntutan insurans di mana pemegang polisi membuat tuntutan palsu bagi mendapat wang insurans.

<sup>75</sup> Lihat al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Ahmad, *al-Mabsūt*, jil. 12, Dār al-Sa'ādah, Kaherah, 1324H, hal. 194.

<sup>76</sup> Ibid., hal. 195.

<sup>77</sup> Kejahanan yang berhubung kait dengan barang yang diakadkan itu - *al-Ma'qūd 'alayh* - boleh jadi melibatkan kejahanan tentang kewujudannya, atau cara memperolehinya, atau jenisnya atau bentuknya atau sifatnya atau kadarnya atau penentuannya atau keberkekalananya untuk suatu tempoh yang tertentu. Semua ini adalah kejahanan yang membawa kepada *gharar*. Lihat Mohammad Hashim Kamali (Prof.), "Islamic Commercial Law: An Analysis of Futures", *The American Journal of Islamic Social Science*, The Association of Muslim Social Scientist and The International Institute of Islamic Thought, Washington D.C., vol. 15, Summer 1996, no. 2, hal. 205-208.

Jualan yang mengandungi unsur-unsur *gharar* ialah jualan yang pada zahirnya menarik perhatian pembeli, sedangkan kandungan barang jualan adalah *majhūl* (tidak diketahui), dan tidak ada perjanjian yang jelas di dalam jual beli itu.<sup>78</sup>

Dalam konteks perniagaan, *gharar* timbul apabila seseorang individu menanggung sesuatu urusniaga tanpa pengetahuan yang cukup tentang urusniaga itu, atau apabila seseorang menjerumuskan diri ke dalam sesuatu urusan yang membahayakan tanpa mengambil kira akibat-akibatnya. Dalam kesemua situasi di atas, unsur *gharar* wujud.<sup>79</sup>

Menurut Ibn Taymiyah, *gharar* wujud di dalam semua urus niaga apabila salah satu daripada pihak yang terlibat tidak pasti apa yang akan berlaku di akhir urusniaga itu. Harga, kuantiti dan kualiti barang mestilah dinyatakan dengan jelas di dalam sesuatu kontrak perdagangan. Sekiranya wujud kesamaran, kontrak ini terbatal dengan sendirinya kerana wujudnya unsur *gharar*.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Lihat Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl Muhammād ibn Mukarram ibn ‘Alī ibn Ahmad ibn Abī al-Qāsim ibn Ḥabqah (630-711H), *op. cit.*, jil. 5, hal. 3232.

<sup>79</sup> Afzal Rahmān, *Doktrin Ekonomi Islam*, jil. 4, penterjemah Othman Ahamad dan Mazni Othman, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, hal. 135. *Gharar* terbahagi kepada 2 iaitu: a) Unsur bahaya atau risiko yang melibatkan keraguan, kebarangkalian dan ketidakpastian adalah dominan. b) unsur keraguan yang timbul daripada penipuan oleh salah satu daripada pihak-pihak yang terlibat adalah nyata. *Ibid.*, hal. 135.

<sup>80</sup> Ibn Taymiyah, Taqiy al-Dīn (m. 728H), *al-Fatāwā al-Kubrā*, tahqīq wa ta’līf wa taqdīm Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā’ dan Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā’, jil. 4, Bāb al-Buyū’, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut, 1408H/1987M, hal. 16.

## 2. Sebab-sebab *Gharar* Dilarang

Rasulullah s. 'a.w. telah mengharamkan bentuk penjualan *gharar* ini,<sup>81</sup> kerana ia boleh menimbulkan permusuhan dan kebencian, memakan harta secara batil dan menzalimi sesama manusia.<sup>82</sup> Malah Ibn Taymiyah menyamakan *gharar* dengan judi dari segi kerosakan yang diakibatkannya ke atas masyarakat.<sup>83</sup>

Demikian juga al-Qur'an dengan jelas melarang semua urusan perniagaan yang mengandungi unsur kezaliman, dalam apa-apa bentuk kepada mana-mana pihak, sama ada dalam bentuk penipuan, pemalsuan atau kelebihan yang tidak diduga yang membawa kepada ketidakpastian dalam perniagaan atau urusan.<sup>84</sup>

Di dalam menyenaraikan segala amalan jual beli *gharar*, Ibn Taymiyah telah memasukkan beberapa bentuk jualan barang yang wujud di zaman Rasulullah dan zaman-zaman berikutnya. Jenis jualan itu ialah jual *habl al-habalat*<sup>85</sup>, *al-mukhādarah*<sup>86</sup>,

<sup>81</sup> Daripada Abū Hurairah r. 'a, katanya: Rasulullah s. 'a.w. telah melarang jual *al-hasāt* (jual anak batu) dan jual *gharar*. Lihat di dalam al-Nawawi, al-Imām Muhy al-Dīn Abī Zakariyā Yahyā ibn Sharaf (m. 646H.), *op. cit.*, jil. 10, hal. 121, hadith no. 4. Lihat juga perbahasan tentang perkara ini di dalam Abdullah Alwi Hassan, *Sales and Contract in Early Islamic Commercial Law*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, 1994, hal. 47.

<sup>82</sup> Ibn Taymiyah, Taqīy al-Dīn, *op. cit.*, hal. 16.

<sup>83</sup> Ibn Taymiyah, Taqīy al-Dīn, *al-Qawā'id al-Nūrāniyah al-Fiqhiyah*, taqdīm Hāmid al-Faqī, cet. al-Sunah al-Muhammadiyah, Kaherah, t.t., hal. 166.

<sup>84</sup> Lihat Al-Qur'ān: *al-Nisā'* (4): 29; *al-An'ām* (6): 152-154; *al-Mutaffifin* (83): 1-4.

<sup>85</sup> *Habl al-Habalat* ialah seorang pembeli akan membayar harga seekor unta betina yang masih belum lahir yang akan dilahirkan oleh seekor unta betina yang sedang bunting. Yahyā ibn Yahyā dan Muhammad ibn Ramh menyampaikan kepada kami dengan katanya, Al-Laith telah menghabarkan kepada kami, dan Qutaibah ibn Sa'id telah menyampaikan kepada kami, al-Laith menyampaikan kepada kami daripada Nāfi' daripada 'Abd Allāh daripada Rasulullah s. 'a.w. bahawa baginda melarang jual *habl habalah*. Lihat di dalam al-Nawawi, al-Imām Muhy al-Dīn Abī Zakariyā Yahyā ibn Sharaf (m. 646H.), *op. cit.*, jil. 10, hal. 122, hadith no. 5.

<sup>86</sup> *Mukhādarah*: Jual buah sebelum masak. Jual beli ini ditegah oleh Rasulullah s. 'a.w. yang melibatkan buah, bijirin atau sayuran yang belum masak, untuk tujuan melindungi kepentingan pengguna apabila pelbagai jenis penyakit atau ribut boleh memusnahkan buah-buahan itu dan menyebabkan pembeli rugi.

*mulāmasah*<sup>87</sup> dan *munābadhah*.<sup>88</sup>

### 3. Elemen *Gharar* Di Dalam Urusniaga Insurans

Di dalam kontrak insurans, terdapat tiga unsur ketidakpastian iaitu bilakah bencana akan berlaku, adakah bencana akan berlaku pada masa polisi itu masih berkuatkuasa dan berapakah kadar kerugian akibat bencana itu.<sup>89</sup> Ketidakpastian ialah keadaan pemikiran individu yang berhubung dengan kebarangkalian kejadian dalam keadaan yang sebenar.<sup>90</sup>

Berhubung dengan elemen *gharar* di dalam insurans, peserta dan syarikat insurans tidak mengetahui bilakah akan berlaku kematian dalam konteks insurans nyawa, dan adakah kematian itu termasuk dalam kategori yang diinsuranskan? Demikian juga di dalam insurans am di mana pihak yang membeli polisi tidak pasti bilakah dia akan mendapat bayaran ganti rugi apabila berlaku kemalangan? Adakah dia akan terus dibayar atau perlu menunggu untuk satu tempoh jangka waktu?

---

Anas bin Mālik meriwayatkan bahawa Rasulullah s. 'a.w. mengharamkan penjualan buah kurma sehingga ia masak. Kata sahabat: Kami bertanya kepada Anas: Apakah yang dikatakan masak itu? Kata Anas: Ia bertukar kepada warna merah dan kuning. Sekiranya Allah memusnahkan buah itu, maka apakah alasan untuk kamu menghalalkan harta saudara yang kamu ambil itu?". Lihat Al-Bukhārī, Abū 'Abd Allah Muhammad Ibn Ismā'īl., jil.2, *op. cit.*, hal. 24.

<sup>87</sup> Lihat n. 57, hal. 112.

<sup>88</sup> Lihat n. 58, hal. 113.

<sup>89</sup> Barou, N., *Co-operative Insurance*, Heinemann, London, 1936, halaman 14-15.

<sup>90</sup> *Ibid.*, hal.15.

Terdapat syarikat-syarikat insurans yang sengaja melewati-lewatkan pembayaran gantirugi atau mencari helah untuk tidak langsung membuat pembayaran seperti mengatakan pencarum gagal mengemukakan tuntutan (*claim*) dalam tempohnya, atau melakukan penipuan. Akhirnya pencarum mendapati mereka bukan sahaja kehilangan wang premium yang dibayar selama bertahun-tahun, bahkan tuntutan kerugian mereka juga tidak diperolehi dengan mudah. Sebenarnya, kalau kita melihat bahaya yang menimpa pihak yang diinsurans, ia berkemungkinan sentiasa akan berlaku. Sedangkan pihak yang memberi insurans kemungkinan untuk mereka mengalami kerugian adalah kecil disebabkan mereka melakukan banyak akad dan dapat mengumpulkan banyak wang daripada pencarum. Pembeli insurans terpaksa membayar wang ansuran bulanan. Kadang-kadang mereka tidak mendapat apa-apa pulangan kerana duit itu hangus begitu sahaja, sekiranya tidak berlaku sebarang kemalangan atau kematian atau kerugian. Sedangkan syarikat insurans tidak pernah muflis kerana orang ramai sentiasa mencarum di dalamnya silih berganti dan sahamnya sentiasa meningkat.

Walaupun begitu, Muhammad Nejatullah Siddiqi tidak bersetuju insurans diharamkan dengan sebab wujudnya kejahilan tentang maklumat kontrak insurans (*gharar*) dan ketidaktentuan pada peringkat individu. Menurutnya, kejahilan dan kekaburuan di dalam kontrak insurans tidak sama dengan pengertian *gharar* dari segi Syarak.<sup>91</sup> Menurutnya lagi, sekiranya ketiadaan maklumat dan kepastian di dalam insurans tidak akan membawa kepada pertelingkahan dan perbalahan di antara kedua-dua

---

<sup>91</sup> Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *op. cit.*, hal. 33.

pihak yang mengadakan kontrak, maka ia diperbolehkan.<sup>92</sup> Bagi beliau kehidupan manusia di dunia ini sememangnya tidak pernah terlepas daripada risiko dan ketidaktentuan.<sup>93</sup>

Malah beberapa orang pemikir Islam secara berani menyatakan *gharar* yang dilarang ialah *gharar* yang wujud secara berlebihan.<sup>94</sup> Di samping itu banyak keputusan dan perjanjian di dalam berbagai bidang kehidupan yang tidak mungkin didasarkan kepada pengetahuan lengkap seperti kontrak upah dan sewa, pelantikan *amīr* (ketua) dan menyelesaikan perselisihan melalui orang tengah.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Ibid, hal. 33. Maksudnya pemegang polisi tidak akan berasa ditipu atau dieksplorasi kerana kejahilan diri sendiri.

<sup>93</sup> Ibid., hal. 34.

<sup>94</sup> Lihat sebagai contoh al-Zarqā, Mustafā Ahmad, ‘*Aqd al-Ta’mīn wa Mawqif al-Shari’ah al-Islāmiyah, Muassasah al-Risālah*, Beirut, 1994M/1415H, hal. 42; Dr. Muhammad al-Bahi, *Nizām al-Ta’mīn fi Ḥadīth Ahkām al-Islām wa Darūrat al-Mujtama’ al-Muṭsir*, Kaherah, 1965, hal. 40. Beberapa orang ulama seperti al-Azharī berpendapat *gharar* yang dilarang oleh Rasulullah s.a.w. seperti yang dimaksudkan hanyalah tertentu bagi *gharar* yang wujud di dalam akad jual beli sahaja. Manakala bentuk muamalat lain selain jual beli jika ada *gharar* juga ia tidaklah dilarang. Ini berdasarkan riwayat Yahyā bin Sa’id daripada ‘Ubayd Allāh daripada Abī al-Zinād daripada al-A’raj daripada Abī Hurayrah : Bahawa Nabi s.a.w. melarang menjual menggunakan anak batu dan jual *gharar*. Lihat *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, tahnīq Ahmad Muhammad Shākir (Prof), jil. 13, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1413H/1993M, hal. 140. Kata al-Azharī lagi: Jual *gharar* ialah jual yang tidak ada *suhdah* (jaminan sahnya jual beli dan selamatnya barang) ataupun *thiqah* (kepercayaan), dan ia termasuk di dalam jual beli di mana dua orang yang berakad tidak dapat meliputinya disebabkan kejahilan terhadap barang yang diakadkan. Kenyataan beliau yang mengatakan *gharar* yang dilarang hanyalah *gharar* dalam akad jual beli sahaja adalah tidak secocok dengan takrif *gharar* baik dari segi bahasa maupun istilah, dan tidak selaras dengan kefahaman para fuqaha dan pelaksanaan mereka ke atas pengertian *gharar*. Para fuqaha telah melaksanakan maksud *gharar* ke atas setiap muamalat di mana salah satu pihak yang berakad tidak tahu sejauh mana dia harus memberi atau mengambil, semasa mereka berdua menjalankan akad. Di samping itu para fuqaha telah membezakan di antara *gharar* yang memberi kesan kepada akad dan *gharar* yang tidak memberi kesan kepada akad. Mereka membantalkan mana-mana muamalat yang mengandungi banyak unsur *gharar*, walaupun tidak ada satu kayu ukur yang sabit di dalam penentuan kadar sedikit atau banyak ini dan ia berbeza berdasarkan suasana, masa dan tempat dan tertakluk kepada pandangan fuqaha semasa. Demikian juga mereka membahagikan *gharar* kepada *gharar* pertengahan, iaitu di antara banyak dan sedikit. *Gharar* pertengahan ini menimbulkan perselisihan di kalangan para ulama. Ibn Rushd telah menyenaraikan muamalat jual beli yang mengandungi *gharar* pertengahan iaitu di antara sedikit dan banyak. Antaranya ialah jual benda yang tidak ada, jual *butūnāt mukhtalifah*, jual *al-Laft*, jual *al-Jazar*, jual *al-Karnab*, jual *al-Juz*, jual *al-Lawz*, dan jual *al-Bāqītā*. Lihat Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad, *Bidāyah al-Mujtahid wa Niḥāyat al-Muqtasid*, jil. 2, Matba’ah Hasan, Kaherah, t.t., hal. 129.

<sup>95</sup> Siddiqi, Muhammad Nejatullah, op. cit., hal. 34.

Penyokong insurans juga mempertahankan kewajaran bayaran premium dengan mengatakan ia adalah harga kepada jaminan keselamatan bagi kerugian kewangan yang ditanggung di dalam kemalangan. Jaminan ini adalah dimaklumi secara pasti, dan diterima melalui kontrak insurans, tanpa mengira sama ada kejadian kemalangan itu berlaku ataupun tidak. Ini menunjukkan bayaran premium bebas daripada unsur *gharar*.<sup>96</sup>

Pandangan-pandangan di atas disanggah oleh Afzalur Rahman. Beliau mengatakan risiko di dalam kontrak insurans adalah termasuk di dalam unsur *gharar* kerana pihak yang terlibat jahil tentang tahap kewajipan di antara satu sama lain. Pihak yang diinsurans juga tidak tahu tahap risiko yang dihadapinya. Pihak penginsurans juga tidak tahu bagaimana dan bila sesuatu bahaya itu akan terjadi, dan tidak tahu pula sebanyak mana dan selama mana faedah yang akan diperolehnya apabila terjadi sesuatu perkara yang berisiko.<sup>97</sup>

Dari segi premium, tidak ada jaminan bahawa pihak yang diinsurans akan terus membuat bayaran premium kerana terdapat banyak faktor yang mempengaruhi keputusannya sama ada meneruskan atau tidak pembayaran premium tadi. Demikian juga bayaran tebus rugi. Pihak yang diinsurans tidak pasti jumlah wang tebus rugi yang akan diperolehi sekiranya sesuatu kemalangan itu berlaku, atau bilakah dia akan dibayar? Sekiranya risiko yang diinsurangkan tadi tidak berlaku, pihak yang diinsuranskan tidak akan menerima sebarang bayaran tebus rugi. Sekiranya risiko yang diinsuranskan itu

---

<sup>96</sup> Ibid., hal. 34.

<sup>97</sup> Afzalur Rahman, op. cit., hal. 138-139.

berlaku, bayaran pampasan yang akan diterima daripada pihak penginsurans bukan bayaran tebus rugi, kerana adakalanya ia lebih banyak daripada jumlah premium dan adakalanya kurang daripada jumlah premium.<sup>98</sup>

Menurut Catchpole, untuk mengira kadar premium yang sesuai bagi risiko-risiko individu, pihak penginsurans telah merujuk kepada catatan-catatan risiko yang telah dikumpulkan di dalam kelas yang sama atau kepada catatan-catatan syarikat insurans lain. Apabila norma kelas risiko berkenaan telah dapat ditentukan, pihak penginsurans boleh mengubahsuai kadar itu, sama ada tinggi atau rendah, sesuai dengan ciri-ciri risiko individu tersebut supaya kadar yang dikenakan itu adil.<sup>99</sup>

Tetapi pada tahun-tahun kebelakangan ini, catatan-catatan yang terdahulu terbukti tidak boleh diharapkan sebagai penunjuk kepada pengalaman-pengalaman kerugian akan datang. Ada tiga sebab kelemahan ini:

- a. Kadar inflasi yang tinggi menyebabkan kos tuntutan ganti rugi melebihi kos premium.

---

<sup>98</sup> Catchpole, W.L., *Business Guide To Insurance*, Heinemann Educational, London, 1974, hal. 39. Tidak ada kaedah atau cara yang tepat untuk menetapkan kadar premium. Malah dari segi sifatnya, insurans tidak dapat menetapkan perbelanjaannya, tetapi ia hanya berharap untuk membuat untung sebanyak mungkin daripada kerja menanggung risiko ini. Ibid., hal. 41.

<sup>99</sup> Afzalur Rahman, *op. cit.*, hal. 26.

- b. Perubahan-perubahan kaedah dan kewujudan perkara-perkara baru di dalam risiko perindustrian.
- c. Perubahan nilai-nilai sosial dan tingkah laku yang membawa kepada rendahnya disiplin dan tanggungjawab peribadi.<sup>100</sup>

Satu perkara yang jelas berlaku dalam kontrak insurans masa kini ialah kebanyakan pembeli polisi tidak mendapat penjelasan yang sewajarnya tentang kontrak insurans yang mereka beli, terutamanya polisi insurans nyawa. Ini mewujudkan fenomena insurans yang dijual, bukannya dibeli.<sup>101</sup> Dengan kata lain inisiatif menjual insurans terletak di bahu agen insurans semata-mata. Mereka menggunakan pelbagai cara manipulasi dan kadang-kadang paksaan untuk menjual polisi semata-mata untuk mendapat komisyen yang tinggi.<sup>102</sup> Cara ini akan membuka peluang kepada penipuan kerana orang awam tidak jelas mengenai syarat-syarat kontrak ini.

Menurut Catchpole, ramai pemegang polisi tidak pernah membaca polisi-polisi insurans mereka dan mereka yang membacanya gagal memahami isi kandungan polisi tersebut.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Berdasarkan pengalaman penulis sendiri, biasanya agen-agen insurans datang mencari pelanggan dan menggunakan pelbagai cara untuk menjual polisi mereka termasuk paksaan secara halus.

<sup>102</sup> Paterson, Martin, *Planned Life Assurance*, Sweet & Maxwell, London, 1969, hal. 202-210.

<sup>103</sup> Catchpole, W.L., *op. cit.*, hal. 42.

Malah sejarah industri insurans British telah menyaksikan pengautan keuntungan berlebihan dan eksploitasi yang memalukan perniagaan insurans. Perkembangan undang-undang sejak dari tahun 1772 untuk memperbaiki kelemahan perniagaan insurans gagal mencapai hasil yang memberangsangkan. Oleh itu beberapa orang ilmuan telah menggelar perniagaan insurans sebagai satu penipuan yang terancang.<sup>104</sup>

Alasan yang mengatakan faktor asas yang membatalkan kontrak jualan bukannya *gharar* tulen, tetapi *gharar* yang membawa kepada perbalahan di kalangan orang ramai, sebenarnya tidak berasas.

Tidak ada nas yang menyokong pendapat di atas, dan Rasulullah s.'a.w. tidak pernah mensyaratkan yang demikian.<sup>105</sup>

Bahkan baginda melarang kontrak-kontrak jual beli yang mengandungi unsur *gharar* walaupun ia tidak menimbulkan perbalahan di kalangan orang-orang yang berakad.

Tujuan pengharaman unsur-unsur itu ialah kerana hendak menyekat kerosakan dan *mafsadah* yang lebih besar di dalam masyarakat.

<sup>104</sup> Clayton, George and Osborn W.T., *Insurance Company Investment: Principles And Policy*, G. Allen & Unwin, London, 1965, hal. 254-272.

<sup>105</sup> Baginda hanya menyebut *gharar* secara umum sahaja, dan tidak membahagikannya kepada *gharar* yang sedikit atau banyak atau pertengahan. Ini memberi maksud mana-mana jual beli yang ada unsur *gharar* adalah diharamkan. Lihat Al-Marbawi, Muhammad Idris 'Abd al-Ra'uf, *op. cit.*, jil. 9, hal. 131.

## E. Perlindungan Sosial Di Dalam Islam (*al-Takāful al-Ijtimā'ī*)

### 1. Definisi Perlindungan Sosial (*al-Takāful al-Ijtimā'ī*)

Perlindungan sosial di dalam Islam (*al-Takāful al-Ijtimā'ī*) adalah bersifat lebih menyeluruh dan sempurna, berbanding dengan sistem insurans ciptaan Barat. Ia merupakan asas dan tempat masyarakat berpegang di dalam usaha-usaha ke arah menjayakan pembangunan, ataupun menghadapi rintangan-rintangan kerana sesebuah masyarakat tidak dapat mengelak daripada terdedah kepada risiko dan ujian di dalam kehidupan mereka.<sup>106</sup>

Syariat Islam dan hukum-hukumnya telah mendahului di dalam menetapkan berbagai-bagi bentuk dan kaedah perlindungan sosial. Ada di antaranya merupakan perkara asas dan penting, dan setengah yang lain tidak merupakan perkara asas. Tetapi kedua-dua kelompok ini membentuk satu perlindungan yang kuat terhadap segala bahaya dan kemalangan yang mungkin berlaku di dalam kehidupan.<sup>107</sup>

Perkataan *al-Takāful* memberi maksud satu bentuk kerjasama yang berlaku di kalangan anggota jamaah atau sebuah badan.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Taj al-Din, S.I, "Allocative & Stabilizing Functions of Zakat in an Economic, in Fiscal Policy Development Planning in Islamic State," *International Seminar*, Islamabad, Julai 1986, hal. 22.

<sup>107</sup> Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā, *Nizām al-Ta'mīn, Haqīqatuh wa al-Ra'y al-Syar'iyyah*, Muassasah al-Risālah, Beirut, 1994, cet. 4, hal. 116.

<sup>108</sup> Al-Hay'ah al-Misriyah al-'Āmmah li al-Kitāb, *Mu'jam al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah*, murāja'ah Ibrāhīm Madkūr, Sharikat al-I'lānāt al-Sharqiyyah, Kaherah, 1975, hal. 373.

Dari segi istilah, *al-Takāful* bermaksud seseorang individu yang membantu anggota masyarakatnya, atau setiap orang yang mampu dan mempunyai kuasa bertindak sebagai penjamin atau pembantu di dalam masyarakat dengan menyumbangkan kebaikan. Setiap kekuatan atau sumber kemanusiaan di dalam masyarakat itu digembangkan sepenuhnya untuk memelihara kepentingan-kepentingan individu dan menolak bencana dan seterusnya berusaha membina masyarakat di atas asas-asas yang selamat.<sup>109</sup>

Pengertian di atas adalah selaras dengan perintah Allah s.w.t. kepada hamba-Nya supaya saling bekerjasama dan tolong menolong di antara mereka di dalam melakukan kebaikan di dalam firman-Nya yang bermaksud:

“ ...*Dan hendaklah kamu bertolong-tolongan untuk membuat kebajikan dan bertakwa...*”<sup>110</sup>

Allah juga menerangkan betapa orang-orang Islam perlu saling tolong menolong di dalam menghadapi kesusahan dan kemelesetan. Firman-Nya yang bermaksud:

“*Demi sesungguhnya, Kami akan menguji kamu dengan sedikit perasaan takut (kepada musuh) dan (dengan merasai) kelaparan, dan (dengan berlakunya) kekurangan dari harta benda dan jiwa, serta hasil tanaman.*

<sup>109</sup> Ni'mat 'Abd al-Latīf Mashhūr (Dr.), *al-Zakāt wa al-Usus al-Shar'iyyah wa al-Dawr al-Innā'i wa al-Tawzī'i*, al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Beirut, 1993, cet. 1, hal. 390.

<sup>110</sup> Al-Qur'ān: *al-Māidah* (5):2.

*Dan berilah khabar gembira kepada orang-orang yang sabar. (laitu) orang-orang yang apabila ditimpa oleh sesuatu kesusahan, mereka berkata: Sesungguhnya kami adalah kepunyaan Allah dan kepada Allah jualah kami kembali.”<sup>111</sup>*

Kisah Sayidina Yusuf bin Ya‘qub *alayhimassalām*<sup>112</sup> menghadapi zaman kemarau dan kemelesetan dengan menyimpan tanaman bersama-sama dengan tangainya adalah suatu bentuk takaful yang paling tersusun di dalam masyarakat pertanian. Walaupun perkara ini merujuk kepada mukjizat kenabian beliau yang boleh menta'bir mimpi dan perkhabaran ghaib dari Allah sehingga baginda dapat mengatur strategi bagi menghadapi krisis makanan selama tujuh tahun.<sup>113</sup>

Dalam hal ini al-Alusi meriwayatkan yang bermaksud:

*“Pada tempoh (kemelesetan) itu, Nabi Yusuf sebagaimana yang telah diriwayatkan, tidak pernah makan kenyang. Lalu dikatakan kepadanya: Mengapa tuan berlapar sedangkan khazanah bumi berada di tangan tuan? Kata baginda: Saya bimbang sekiranya saya kenyang, saya akan melupai orang yang lapar.” Baginda a.s. memerintahkan tukang masak menyediakan makanan sekali sehari sahaja. Baginda bermaksud supaya*

---

<sup>111</sup> Ibid., *al-Baqarah* (2):155-156.

<sup>112</sup> Ibid., *Yūsuf* (12): 43-56.

<sup>113</sup> Ni'mat 'Abd al-Latīf Mashhūr (Dr.), *op. cit.*, hal. 387.

*dapat merasakan kelaparan, dan dengan itu baginda tidak melupakan orang-orang yang lapar.”<sup>114</sup>*

Rasulullah s. ‘a.w. telah menafsirkan *al-Takāful* sebagai tolong menolong, belas kasihan sesama orang Islam, dan pertolongan masyarakat kepada orang yang berhajat:

*“Seorang muslim adalah saudara kepada muslim yang lain. Dia tidak boleh menzalimi dan menghina saudaranya itu.”<sup>115</sup>*

*Al-Takāful al-Ijtīmā’ī* juga dikenali dengan nama *social insurance*, *social aid* dan *social security*. Skim ini membantu anggota masyarakat yang mengalami kerugian dari segi ekonomi<sup>116</sup> dan memenuhi keperluan asasi mereka<sup>117</sup> bagi menjamin mereka bebas daripada kelemahan dan kesengsaraan.<sup>118</sup> Bantuan yang diberikan itu bukan setakat menggantikan kerugian atau mengagih-agihkan kerugian di antara para peserta yang terdedah kepada bencana yang sama, atau di dalam ruang lingkup sumber am negara sahaja<sup>119</sup> dan bukan setakat ke atas kerugian-kerugian ekonomi sahaja. Malah *al-Takāful* ini menghendaki setiap anggota masyarakat menghulurkan bantuan bagi memenuhi

<sup>114</sup> Al-Alūsī, Abī al-Fadl Shihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd (m. 1270H.), *Rāḥ al-Ma’āni fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ u al-Mathāmī*, jil. 13, Dār al-Fikr, Beirut, 1398H/1978M., hal. 6.

<sup>115</sup> Riwayat al-Bukhārī daripada Abū Da’ūd daripada Suwayd bin Hanzal. Hadith Hasan. Lihat di dalam al-Suyūtī, Jālīl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr, *al-Jāmi’ al-Saghir fī Ahādiṣ al-Bashīr al-Nadhrī*, jil. 2, Dār al-Fikr, Beirut, 1938, hal. 668, hadith no. 9209. Maksud *tā’i yuslimuh* di dalam hadis itu ialah ia tidak menghina dan meninggalkan saudaranya dalam keadaan saudaranya itu sedang menghadapi bahaya dan kesusahan seorang diri, tanpa menolongnya dan membimbang tangannya. Lihat juga Yūsuf al-Qardāwī (Dr.), *Mushkilah al-Faqr wa kaifa ’ālajahā al-Islām*, Maktabah al-Aqṣā, Beirut, 1386H/1966, hal. 136.

<sup>116</sup> Wolfenden, Hugh, *The Real Meaning of Social Insurance*, Macmillan, Toronto, 1932, hal. 4.

<sup>117</sup> Brinker, Paul, *Economic & Finance Aspects of Social Security*, Appleton, New York, 1968, hal. 87.

<sup>118</sup> Richardson, Henry, *Economic & Financial Aspects of Social Security: An International Survey*, University of Toronto Press, Toronto, 1960, hal. 27.

<sup>119</sup> Al-Mawsū’ah al-’Ilmiyah wa al-’Amaliyah li al-Bunūk al-Islāmiyah, jil. 5, Kaherah, 1983, hal. 182.

keperluan orang yang berhajat, iaitu orang yang tidak mampu melakukan pekerjaan, supaya anggota masyarakat yang tidak berupaya ini sama-sama dapat membangun bagi membina satu masyarakat yang kuat.<sup>120</sup> Ia merupakan hasil semulajadi bagi hubungan jiwa, ekonomi dan kebudayaan yang rapat yang menghubungkan sesama anggota masyarakat.<sup>121</sup>

Sistem takaful adalah difardukan oleh Islam ke atas umatnya sebagai satu bentuk pertolongan di antara satu sama lain, yang wajib ditunaikan, seperti kewajipan-kewajipan lain. Takaful dianggap sebagai satu bentuk persaudaraan umum, dan negara hendaklah memainkan peranan di dalam batas-batas kuasa dan kemampuannya untuk melindungi dan menjamin hak ini.<sup>122</sup>

## 2. *Al-Takāful al-Ijtīmā'i* Di Dalam Negara Dan Masyarakat Islam

Dasar takaful lahir bersama-sama dengan kelahiran negara dan masyarakat Islam di Madinah. Ia bermula dengan persaudaraan yang dianjurkan oleh Rasulullah s.'a.w. di antara golongan Muhajirin dan Ansar.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> Muhammad Abū Zuhrah, *al-Takāful al-Ijtīmā'i fi al-Islām*, Dār al-Fikr al-'Arabi, Kaherah, t.t., hal. 5-6.

<sup>121</sup> Al-Khauli, al-Bahī, *al-Tharwah fī Zil al-Islām*, Dār al-I'tisām, Kaherah, 1978, hal. 223.

<sup>122</sup> Al-Sadr, Muhammad Bāqir, *Iqtisādunā*, Dār al-Kitāb al-Lubnāni, Beirut, 1977, hal. 630-633.

<sup>123</sup> Lihat Ibn Hishām, Abū Muhammad 'Abd al-Mālik Ibn Hishām Ibn Ayyūb al-Humārī (m. 213H.), *Al-Sīrah al-Nabawiyah li Ibn Hishām*, jil. 2, semakan Tāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'ad, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, t.t., hal. 104-106.

Persaudaran ini sampai kepada peringkat di mana orang-orang Ansar lebih mengutamakan saudaranya yang Muhajirin lebih daripada dirinya sendiri.<sup>124</sup>

Dasar ini kemudiannya diteruskan oleh khalifah-khalifah Rashidin selepas kewafatan baginda s.'a.w. Khalifah 'Umar bin al-Khattab misalnya telah menetapkan satu kawasan yang dinamakan *al-Rubzah* yang terletak di pinggir bandar Madinah sebagai kawasan ternak bagi binatang-binatang peliharaan orang Islam yang boleh dikongsi oleh semua anggota masyarakat. Kawasan ini dikhkusukan kepada golongan fakir miskin dan berpendapatan rendah secara percuma sebagai sumber untuk mereka menambah pendapatan dan menghindarkan mereka daripada meminta-minta bantuan kerajaan.<sup>125</sup>

'Umar juga mewujudkan kelas-kelas pengajian al-Qur'an, dan mewaqafkan tanah-tanah di Iraq dan Syria supaya menjadi milik bersama orang Islam.<sup>126</sup> Beliau sangat prihatin terhadap kebajikan rakyat. Beliau pernah berkhutbah kepada orang ramai dan berkata, "Demi Allah yang mengutuskan Nabi Muhammad dengan kebenaran, kalau

<sup>124</sup> Al-Qur'an : *al-Hasyr* (59): 9.

<sup>125</sup> Yūsuf al-Qardāwī (Dr.), *op. cit.*, hal. 127-128. Perkara ini jelas di dalam wasiat 'Umar ibn al-Khattāb kepada Hāni' yang dilantik untuk menyelenggara kawasan ternak ini di mana beliau berkata kepadanya: "Wahai Hāni", rendahkanlah sayapmu ke atas manusia, dan takutlah doa orang zalim kerana ia akan diperkenankan, berilah peluang kepada tuan punya *al-Sārimah*, dan *al-Ghanīmah*, dan tinggalkan aku akan unta-unta Ibn 'Affān dan unta-unta Ibn 'Auf (maksudnya unta-unta golongan kaya) kerana jika unta kedua-dua mereka binasa, mereka boleh kembali kepada tamar dan tanaman (maksudnya mereka mempunyai sumber kekayaan yang lain-lain lagi), sedangkan si miskin ini (yakni tuan punya *sārimah* dan *ghanīmah*) sekiranya binatang ternakannya binasa, dia akan datang dan berteriak: "Wahai Amir al-Mu'minīn!". Apakah aku akan meninggalkan mereka dan tidak mempedulikan engkau? Memelihara binatang adalah lebih mudah bagiku dari menyimpan emas dan wang."

<sup>126</sup> Abū Yūsuf, Ya'qūb bin Ibrāhīm, *Al-Kharāj*, al-Maṭba'ah al-Salafiyah wa Maktabatuh, Kaherah, t.t., hal. 40-41.

seekor unta binasa di tebing sungai Furat, aku takut Allah akan bertanyakan keluarga ‘Umar tentang perkara ini.”<sup>127</sup> Ini menunjukkan Umar sangat mengambil berat tentang *al-Takāful al-Ijtimā’ī* di dalam kehidupan rakyat dalam negara Islam.

Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz pula menyifatkankekayaan yang wujud di dalam masyarakat sebagai sebuah sungai yang sangat besar di mana ia dikongsi oleh semua individu dan mereka sama-sama meminum air daripada sungai itu.<sup>128</sup> Ini menunjukkan kekayaan dan harta benda sangat diperlukan di dalam mewujudkan takaful di kalangan rakyat.<sup>129</sup>

Skim jaminan sosial atau *al-Takāful al-Ijtimā’ī* yang telah disediakan oleh kerajaan di zaman moden dapatlah dinyatakan seperti berikut:

### 1. Elaun keluarga

Sistem jaminan sosial zaman moden memberikan keutamaan kepada elaun keluarga dengan tujuan untuk menggalakkan masyarakat mempunyai keluarga yang besar. Ia menyediakan peruntukan tambahan kepada setiap kanak-kanak yang baru lahir yang membolehkan keluarga itu menyara kehidupan mereka.<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Al-Tabarī, Abī Ja'far Muhammad Ibn Jarīr (m. 310H.), *Tārīkh Tabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, jil. 4, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut, cet. 3, 1411H/1991M, hal. 202-204.

<sup>128</sup> Imārah, Muhammad, ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz Dāmīr al-Ummah wa Khāmis al-Rāshidin, Dār al-Shurūq, Kaherah, 1408H/1988M, cet. 2, hal. 93.

<sup>129</sup> Ibid., hal. 132.

<sup>130</sup> Afzal al-Rahman, *op. cit.*, hal. 261.

## **2. Elaun bagi orang yang tidak dapat bekerja**

Sistem jaminan sosial menyediakan kemudahan kepada orang-orang sedemikian supaya mereka tidak diabaikan atau terbiar tanpa jagaan. Khalifah-khalifah al-Rashidin terutamanya ‘Umar bin al-Khattab telah menyediakan peruntukan yang mencukupi bagi menyara kehidupan mereka.<sup>131</sup>

## **3. Elaun untuk para janda**

Skim ini bertujuan memenuhi keperluan mereka yang kematian suami. Elaun ini adalah untuk menyara kehidupan anak-anak dan janda itu sendiri.<sup>132</sup>

## **4. Pencen masa tua**

Pencen adalah sumbangan kepada seseorang bekas pekerja yang bersara. Tabung pencen ini bergantung kepada sumbangan individu semasa mereka masih bekerja. Sumbangan-sumbangan ini akan dilaburkan oleh kerajaan di dalam perniagaan-perniagaan yang menguntungkan bagi memperolehi pendapatan untuk kebaikan masyarakat.<sup>133</sup>

## **5. Kemudahan kesihatan**

Kerajaan juga bertanggungjawab menyediakan rawatan kesihatan percuma kepada rakyat berdasarkan kemampuan dan suasana semasa.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Ibid., hal. 262.

<sup>132</sup> Ibid., hal. 262-263.

<sup>133</sup> Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *op. cit.*, hal. 115.

<sup>134</sup> Ibid., hal. 115-116.

### 3. *Al-Ta'mīn al-Ijtimā'i* Di Dalam Syariat Islam

Syariat Islam telah mendahului perundangan lain di dunia di dalam menetapkan *al-Ta'mīn al-Ijtimā'i*, yang merupakan satu bentuk jaminan yang sempurna terhadap bahaya dan kerugian yang menimpa orang ramai. Antara bentuk *ta'mīn* ini ialah:

#### 1. Sistem *Diyat*

*Diyat* ialah bayaran ganti rugi atau wang darah yang dibayar oleh pembunuhan kepada kelompok atau keluarga orang yang terbunuh. Sebenarnya pembunuhan yang mesti membayar gantirugi tetapi kaum keluarganya yang mengambil alih untuk membayarnya kerana pembunuhan itu menjadi anggotanya.<sup>135</sup>

Sifat hukuman *diyat* dalam kesalahan-kesalahan berkenaan adalah sebagai alternatif kepada hukuman *qisās* apabila ia tidak dapat dilaksanakan dengan sebab-sebab tertentu, seperti apabila jenayah berkenaan berlaku dengan separuh sengaja (*shibh al-'amd*) atau secara tidak sengaja (*khata'*) atau apabila hukuman *qisās* tidak dapat dilaksanakan dengan sebab-sebab fizikal seperti tidak ada persamaan antara anggota badan yang terlibat dengan anggota yang sama pada pesalah berkenaan, atau semata-mata pihak mangsa

<sup>135</sup> 'Abd al-Qādir 'Awdaḥ, *al-Tashrī' al-Jinā'i al-Islāmī Muqārin bin al-Qāmīn al-Wadī'i*, jil. 1, Dār Iḥyā' al-Turاث al-'Arabi, Beirut, 1405H/1985M, hal. 668. Lihat juga al-Sharīnī al-Khaṭīb, al-Shaykh Muhammād ibn Ahmad, *Mughnī al-Muhtāj Ilā Ma'rifa Ma 'ani Alfāz al-Minhāj*, jil. 4, Sharikat Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Halabī al-Bābī wa Awfādūh bi Misr, Kaherah, 1377H/1958, hal. 53.

bersetuju tidak melaksanakan *qisās*, tetapi sebaliknya memilih untuk mengambil *diyat*.<sup>136</sup> Dalil *diyat* ialah firman Allah yang bermaksud:

*“Dan tidaklah harus sama sekali bagi seseorang mu'min membunuh seorang mu'min yang lain, kecuali dengan tidak sengaja. Dan sesiapa yang membunuh seorang mukmin dengan tidak sengaja, maka (wajiblah ia membayar kafarah) dengan membebaskan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat (denda ganti rugi atau wang darah) yang diserahkan kepada ahlinya (keluarga si mati), kecuali jika mereka sedekahkan (memaaftkannya).”*<sup>137</sup>

*Diyat* telah diperakukan oleh Syariat Islam sebagai satu cara menuntut bayaran ganti rugi terhadap pembunuhan yang berlaku dengan tidak sengaja dan pengiktirafan terhadapnya telah dinyatakan berulang kali di dalam Perlembagaan Madinah. Perlembagaan ini jelas menyatakan hukum *qisas* dan *diyat* di dalam perenggan “barangsiapa yang membunuh dengan sewenang-wenangnya akan seorang mu'min tanpa bukti yang cukup hendaklah dibunuh kecuali jika dipersetujui oleh wali yang terbunuh untuk menerima ganti rugi

<sup>136</sup> Muhammad Abū Zuhrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t., jil. 2, hal. 367.

<sup>137</sup> Al-Qur'ān: *al-Nisā'* (4): 92.

*darah.*<sup>138</sup> Hukum *qisas* dan *diyat* ini bertujuan menjaga dan melindungi kehidupan manusia.<sup>139</sup>

*Diyat* ini adalah berdasarkan kepada hubungan kabilah atau keluarga semata-mata. Walaupun begitu menurut Muṣṭafā Ḥamad al-Zarqā, adalah tidak menjadi halangan pada zaman ini, di mana dalam kehidupan moden tidak wujud lagi hubungan kabilah atau susah untuk menentukannya, boleh menggantikannya dengan hubungan seperti hubungan satu pekerjaan, atau tugas atau jawatan atau ikatan persatuan.<sup>140</sup>

## 2. *Al-Ghārimīn* (orang berhutang)

*Al-Ghārim* ialah orang yang mempunyai hutang.<sup>141</sup> *Al-Ghārim* di dalam mazhab al-Imām Abū Hanīfah ialah orang berhutang dan dia tidak memiliki harta yang lebih daripada hutangnya.<sup>142</sup> Bagi al-Imām al-Shāfi‘ī dan al-Imām Ahmad, orang yang berhutang ada dua jenis: Pertama: Orang yang berhutang untuk maslahah diri sendiri; dan kedua: Orang yang berhutang untuk maslahah masyarakat, dan setiap mereka mempunyai hukum yang khusus.

<sup>138</sup> *Piagam Madinah*, terjemahan Prof. Madya Engku Ibrahim Ismail. Dipetik dari buku *Hijrah Membentuk Kesejahteraan Ummah*, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur, 1994, hal. 21-24.

<sup>139</sup> Al-Qur‘ān: *al-Baqarah* (2): 179. Firman Allah yang bermaksud: “*Dan di dalam hukuman qisas itu ada jaminan hidup bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu bertakwa.*”

<sup>140</sup> Muṣṭafā Ḥamad al-Zarqā, *op. cit.*, hal. 116.

<sup>141</sup> Lihat Ibn ‘Ābidīn, Muhammad Amin Ibn Mukhtār, *op. cit.*, jil. 2, hal. 63.

<sup>142</sup> Ibid. Lihat juga Ibn Nujaym, al-Shaykh Zayn al-Dīn, *Al-Bahr al-Rā‘iq*, jil. 2, Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrā, t.t., hal. 260.

Orang yang berhutang untuk kemaslahatan dirinya sendiri seperti untuk mendapatkan nafkah, membeli pakaian, untuk perkahwinan, merawat kesakitan, membina rumah, membeli peralatan, mengahwinkan anak atau menggantikan sesuatu barang yang dirosakkan oleh orang lain secara sengaja atau tidak sengaja dan sebagainya.<sup>143</sup>

Dr. Yūsuf al-Qardāwī memasukkan orang-orang yang ditimpa bencana dan sangat memerlukan bantuan kewangan yang menyebabkan mereka terpaksa berhutang, sebagai orang yang berhutang untuk maslahah diri sendiri.<sup>144</sup> Dalam hal ini Mujahid berkata: “Orang berhutang ada tiga: Orang yang hartanya dihanyutkan oleh banjir, orang yang hartanya musnah di dalam kebakaran dan orang yang mempunyai tanggungan dan dia tidak mempunyai harta.”<sup>145</sup>

Di dalam sebuah hadis Qubaysah bin al-Makhāriq, yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim bahawa Nabi s. ‘a.w. mengharuskan orang yang ditimpa bencana yang memusnahkan hartanya untuk dia meminta haknya daripada wang zakat agar dapat menyara kehidupannya.<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Yūsuf al-Qardāwī (Dr.), *Fiqh al-Zakāt*, jil. 2, Mu’asahah al-Risālah, cet. 8, 1985, hal. 623.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Ibid., hal. 624.

<sup>146</sup> Hadith riwayat Muslim, al-Nasā'ī dan Abū Da’ūd. Lihat al-Shawkānī, Muhammad Ibn ‘Alī Ibn Muhammad (m. 1255H.), *Nayl al-Awtār Min Ahādīth Sayyid al-Abraar*, jil. 4, Dār al-Jayl, Beirut, hal. 168.

Pemberian zakat dalam bentuknya yang seperti ini kepada asnaf-asnaf yang telah ditetapkan, adalah sama dengan pelaksanaan dasar *al-Takāful al-Ijtīmā'ī* terhadap orang-orang yang ditimpa bencana di dalam kehidupan mereka, yang kemudiannya dikenali di seluruh dunia sebagai sistem insurans. Tetapi sistem insurans yang diasaskan oleh Islam dalam bentuk asnaf zakat ini adalah lebih sempurna dan lebih menyeluruh daripada sistem insurans yang diperkenalkan oleh Barat di zaman moden ini. Ini kerana insurans Barat tidak membayar ganti rugi kecuali kepada para pencarumnya sahaja yang membayar premium. Apabila kemalangan berlaku, syarikat akan membayar kepada mangsa berdasarkan jumlah yang telah dicarumkan, bukannya berdasarkan kepada kerugian dan keperluan mangsa. Sesiapa yang membayar lebih banyak wang ansuran, dia akan mendapat gantirugi yang lebih besar dan sesiapa yang membayar ansuran sedikit dia akan mendapat bayaran gantirugi yang kurang, walaupun dia ditimpa kemalangan yang teruk dan menderita kerugian yang besar. Dalam hal ini orang yang berpendapatan kecil sudah tentu akan membayar caruman yang sedikit dan tentulah bayaran perlindungan juga sedikit, sekiranya mereka ditimpa kemalangan. Ini kerana sistem insurans Barat berdasarkan kepada perniagaan dan eksloitasi ke atas para pencarum.<sup>147</sup>

Kesimpulannya, kontrak insurans adalah satu bentuk akad yang tidak mempunyai persamaan dengan mana-mana akad penama Islam. Ia adalah sebuah kontrak yang unik yang berbeza dengan kontrak-kontrak penama yang lain di dalam undang-undang Islam. Berdasarkan kepada perbahasan para ulama, kita dapat melihat bahawa mereka sebenarnya membenarkan konsep pertolongan atau *ta'āwun* yang wujud di dalam akad

<sup>147</sup> Yūsuf al-Qardāwī (Dr.), *op. cit.*, hal. 24

insurans tersebut. Persoalannya ialah penerimaan pembayaran pampasan di dalam keadaan di mana pembayaran premium tidak habis dibayar, oleh kerana berlaku kematian sebelum bayaran tersebut dapat dihabiskan. Pembayaran ini menurut mereka adalah sesuatu yang bertentangan dengan konsep muamalat Islam yang menekankan bahawa sesuatu pembayaran itu mestilah mempunyai tukaran atau ‘*iwad*’. Bagi mereka, tidak ada satu asas yang sah yang boleh disandarkan bagi menjadikan akad tersebut sah. Ciri-ciri tiada tukaran dalam akad insurans tidak dapat disokong oleh mana-mana akad penama Islam yang menyebabkannya haram di sisi undang-undang Islam.

Insurans nyawa dan insurans am di zaman ini juga ditolak oleh ajaran Islam kerana mengandungi beberapa amalan yang diharamkan oleh Islam, iaitu *ribā*, judi dan *gharar*, dan perkara-perkara yang mengelirukan seperti yang telah dijelaskan oleh ulama fiqh.

Kontrak insurans hanya berurus dengan pemegang polisi semata-mata untuk mendapatkan keuntungan daripada kehidupan, kematian dan risiko pihak lain dan setengah ulama menggelarkan insurans nyawa khususnya sebagai membuat keuntungan di atas kematian orang lain. Menyedari hakikat inilah, wujudnya penentangan terhadap insurans moden yang menyebabkan usaha-usaha telah giat dijalankan bagi mewujudkan satu sistem insurans yang dapat memenuhi kehendak-kehendak hukum Syarak yang bebas daripada unsur penindasan dan kezaliman. Sebaliknya konsep *al-Takāful al-Ijtima‘ī* (perlindungan sosial) di dalam Islam adalah berasaskan kepada memenuhi keperluan dan memberikan bantuan kepada mana-mana anggota masyarakat yang

mengalami kemalangan atau kerugian. Konsep ini lebih luas dan *shāmil* jika dibandingkan dengan mana-mana sistem insurans yang diasaskan oleh Barat. Ini adalah selaras dengan ajaran Islam yang menggalakkan umatnya saling tolong menolong di dalam perkara kebijakan dan ketakwaan.