

WA^cD BI AL-TANA>ZUL DALAM SAHAM KEUTAMAAN MENURUT PERSPEKTIF SYARIAH

WAcD BI AL-TANA> ZUL IN PREMIUM SHARES BY SYARIAH PERSPECTIVE

Marina Abu Bakar¹
Dr. Shofian Ahmad²

1 Pensyarah, Kulliyah Syariah & Undang-Undang, Kolej Universiti Insaniah, 09300, Kuala Ketil, Kedah. marinaabubakar@insaniah.edu.my

2 Prof. Madya, Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 46300, Bangi, Selangor.
shofian@ukm.edu.my

Accepted date: 9 June 2017

Published date: 5 July 2017

To cite this document:

Bakar, M. A., & Ahmad, S. (2017). Wacd BI AL-TANA>ZUL Dalam Saham Keutamaan Menurut Perspektif Syariah. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 2(4), 32-65.

Abstrak: *Wa^cd bi al-tana>zul yang dipraktikkan dalam amalan saham keutamaan pada hari ini mempunyai masalah dari segi pelaksanaannya kerana objek akad, iaitu pembahagian keuntungan dan kerugian dalam musha>rakah masih belum dipastikan semasa permulaan akad tersebut. Konsep ini telah digunakan oleh Majlis Penasihat Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia dalam mengharuskan saham keutamaan bukan kumulatif. Saham keutamaan bukan kumulatif merupakan saham keutamaan yang tempoh pegangan saham oleh pelabur adalah kekal dan bersamaan dengan saham biasa kecuali dividennya tetap dan tidak boleh dikumpul ke hadapan. Meskipun konsep wa^cd bi al-tana>zul ini telah digunapakai oleh Majlis Penasihat Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, namun ia masih mendapat pertikaian di peringkat antarabangsa kerana wa^cd yang dipraktikkan bersifat mulzim (mengikat) dari segi agama dan undang-undang. Pengamalan wa^cd bi al-tana>zul pada permulaan akad musha>rakah telah menyebabkan berlakunya gharar dalam pembahagian keuntungan dan kerugian. Justeru, objektif kajian ini adalah untuk mengkaji isu wa^cd bi al-tana>zul dalam amalan saham keutamaan di Malaysia. Kaedah analisis kandungan telah dipilih sebagai reka bentuk kajian ini. Data dalam kajian ini adalah data kualitatif yang dikumpul melalui analisis dokumen. Manakala penganalisan data dilakukan dengan mengguna pendekatan deskriptif. Hasil kajian mendapati bahawa konsep wa^cd bi al-*

tana>zul ini bertepatan untuk digunapakai tetapi memerlukan kepada pengubahsuaian dalam struktur akad musha>rakah.

Kata Kunci: Saham Keutamaan, *Wa^cd*, *Al-tana>zul*, *Wa^cd bi al-tana>zul*.

Abstract: *Wacd bi al-tana> zul practiced in the practice of preference shares today has a problem in terms of its implementation because of the object of the contract, that the distribution of profits and losses in musha> rakah has not been ascertained at the commencement of the contract. This concept has been used by the Shariah Advisory Council, the Securities Commission Malaysia in requiring non-cumulative priority stocks. Non-cumulative preference shares represent preference shares whose shareholding periods are permanent and equal to ordinary shares unless fixed and non-collectible dividends are to be raised. Although the concept of wacd bi al-tana> zul has been adopted by the Syariah Advisory Council, the Securities Commission of Malaysia, but it still has international disputes because the wacd practiced is mulzim (binding) in terms of religion and law. The practice of wacd bi al-tana> zul at the beginning of the aladha> rakah has resulted in gharar in the distribution of profits and losses. Hence, the objective of this study is to examine the issue of wacd bi al-tana> zul in the practice of preference shares in Malaysia. The content analysis method was chosen as the design of this study. The data in this study is qualitative data collected through document analysis. While analyzing data is done by using descriptive approach. The findings of the study find that the concept of wacd bi al-tana> zul is appropriate to be applied but requires modification in the structure of the mushafah> rakah.*

Keywords: Preference Shares, *Wacd*, *Al-tana> zul*, *Wacd bi al-tana> zul*.

Pendahuluan

Konsep *wa^cd bi al-tana>zul* yang digunapakai dalam pengharusan saham keutamaan bukan kumulatif oleh Majlis Pengawasan Syariah (MPS), Suruhanjaya Sekuriti Malaysia telah menimbulkan pertikaian di kalangan sarjana tempatan dan Timur Tengah berikutan penggunaannya yang dilihat bercanggah dengan konsep *musha>rakah* dan *tana>zul* yang terdapat dalam fiqh klasik sebelum ini. Penggunaan konsep *wa^cd bi al-tana>zul* sebegini didapati bertentangan dengan konsep *musha>rakah* dalam pembahagian keuntungan dan kerugian, sementara dalam konsep *tana>zul* pula, penggunaannya semasa permulaan kontrak *musha>rakah* melibatkan perkara yang masih belum wujud dan tidak diketahui pada masa akan datang. Oleh itu, kertas kerja ini akan mengupas tentang isu *wa^cd bi al-tana>zul* dalam amalan saham keutamaan menurut kacamata Islam. Perbincangan ini dibahagikan kepada tiga bahagian utama, iaitu; *wa^cd* dalam fiqh Islam, *tana>zul* dalam saham keutamaan menurut perpektif fiqh dan *wa^cd bi al-tana>zul* dalam amalan saham keutamaan menurut perspektif fiqh.

***Wa^cd* dalam Fiqh Islam**

Wa^cd atau janji bermaksud perjanjian yang dilakukan oleh seseorang kepada yang lain untuk melakukan sesuatu perkara. Islam menitikberatkan isu janji sehingga disebut berulang kali mengenainya di dalam Qur'an dan hadith. Hukum asal bagi *wa^cd* adalah wajib. Ini bermaksud pembuat janji wajib menunaikannya kerana sebagai seorang

Muslim, kita dituntut untuk menunaikan janji kita kepada orang lain, sama ada janji tersebut dilakukan secara lisan atau pun tidak. Walau bagaimanapun, *wa^cd* adalah berbeza dengan kontrak jika ditinjau dari perspektif undang-undang. Sesuatu *wa^cd* yang dilafazkan melalui lisan atau perbuatan tidak mengikat seseorang untuk melunaskan janji tersebut, selagi tiada kontrak yang sah dari sudut undang-undang. Mengenai penglibatan *wa^cd* dalam produk-produk pasaran modal Islam, peranan *wa^cd* dilihat sangat penting oleh ulama' masa kini. Perkembangan konsep *wa^cd* ini dilihat semakin meluas dengan penerbitan produk-produk kewangan Islam yang mengekalkan konsep *wa^cd* dalam urusniaga mereka. Perbezaan pendapat dalam menentukan *wa^cd* ini wajib atau harus ditunaikan menjadi perbincangan para ulama' dalam memastikan produk-produk yang dikeluarkan adalah patuh syariah.

Konsep Wa^cd

Menurut bahasa, *wa^cd* atau *id^ah* membawa maksud janji, sama ada dalam perkara yang baik atau buruk (al-Fayyumi, 2008: 255). Namun begitu, pada kebiasaannya, ia dikaitkan dengan janji baik, manakala janji buruk hanyalah sebagai *majaz* (kiasan) sahaja. Manakala istilah yang digunakan bagi janji buruk pula ialah *wa^ci^d*. Meskipun demikian, fukaha telah menggunakan pengertian *wa^cd* sama seperti definisinya menurut bahasa. *Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah* juga turut mengemukakan pengertian *wa^cd* sebagai janji yang biasanya dikaitkan dengan kebaikan, manakala jika ia dikaitkan dengan keburukan adalah sekadar *majaz* (*Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, 1994: 255). Pengertian yang dikemukakan ini adalah selaras dengan definisi yang telah diberikan oleh Ibn 'Irfah bahawa *id^ah* (*wa^cd*) sebagai

memberitahu akan membuat sesuatu yang baik, yang dinyatakan pada masa hadapan (Ulaysh, Muhammad bin Ahmad & Fath al-ʿAli al-Malik, t.th: 255). Sementara itu, *Muʿjam al-Mustalahat al-Fiqhiyyah* pula mendefinisikan *waʿd* sebagai memberitahu tentang perbuatan seseorang terhadap seseorang yang lain pada masa akan datang. Perbuatan tersebut boleh berupa kebaikan atau pun keburukan (Hammad, Nazi, 1992: 287). Secara teknikalnya, dapat dirumuskan bahawa *waʿd* merujuk kepada maklumat yang membawa kepada satu berita baik pada masa akan datang.

Dalam undang-undang Islam, *waʿd* bermakna janji yang memberi maksud ungkapan kesediaan dari mana-mana orang atau kumpulan orang dalam perkara tertentu. Dalam urusan niaga komersial pula, janji membawa dua konotasi penting, iaitu; tawaran dari pembuat tawaran tersebut, yang dikenali sebagai janji, dan penerimaan daripada penerima tawaran tersebut, yang juga diiktiraf sebagai janji. *Waʿd* dalam erti kata yang praktikal mempunyai definisi khusus yang tersendiri. Walau bagaimanapun, ia boleh dijelaskan sebagai komitmen yang dibuat oleh seseorang kepada seseorang yang lain untuk melakukan tindakan tertentu, yang bermanfaat untuk pihak yang satu lagi.

Pada umumnya, prinsip janji dikatakan sama dengan prinsip kontrak berdasarkan kepada definisi kontrak itu sendiri yang membawa maksud ikatan antara beberapa pihak yang mewujudkan tanggungjawab tertentu atas dasar keredhaan seperti jual beli, perkongsian penggunaan manfaat dan sebagainya (Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, 2002, SAC (43) 1/22). Malahan, sesetengah sarjana seperti Charles Fried, Daniel Markovits, Seanna Shiffrin dan A.Rahman Ritonga turut berpandangan bahawa kontrak merupakan sebahagian dari janji (Fried, Charles.,1981: 7-9; Markovits, Daniel., 2004: 5; Shiffrin, Seana., 2007: 713-715; Ritonga, A. Rahman., 1999: 12). Selain itu, kebanyakan sarjana Islam juga turut sependapat dalam mengatakan bahawa status janji yang dibuat antara kedua-dua belah pihak dikatakan sama statusnya dengan kontrak (Abdul Halim El-Muhammady, 2012: 12). Rentetan pandangan ini, janji adalah harus untuk dipenuhi dari sudut agama dan undang-undang.

Meskipun begitu, terdapat juga pandangan yang mengatakan bahawa janji tidak sama statusnya dengan kontrak kerana seseorang itu tidak boleh memaksa orang yang membuat janji untuk menunaikan janjinya, walaupun menunaikan janji amatlah dituntut di dalam agama, sebagaimana dalam firman Allah s.w.t:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَتْلُوْا مَا وُعِدْتُمْ وَلَا يَخْفٰى عَلٰى سَمِيْعٍ شَيْۤءٌ ۗ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَتْلُوْا مَا وُعِدْتُمْ وَلَا يَخْفٰى عَلٰى سَمِيْعٍ شَيْۤءٌ ۗ

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu memperkatakan apa yang kamu tidak melakukannya!. Amat besar kebenciannya di sisi Allah kamu memperkatakan sesuatu yang kamu tidak melakukannya.

Walaupun bagaimanapun, kontrak dan janji sebelah pihak mempunyai perbezaan yang amat ketara dalam muamalat Islam kerana janji sebelah pihak hanya menyebabkan sebelah pihak, iaitu orang yang berjanji sahaja untuk melaksanakan janji tersebut. Malah, di dalam janji, kontrak masih belum terlaksana dan tidak berlaku sebarang penyerahan (*qabd*). Ini kerana pada dasarnya, sebuah kontrak yang sebenar hanya akan

¹ Al-Qur'an, al-Sa>f 61: 2-3.

terlaksana pada suatu masa yang dipersetujui dengan berlakunya proses $i > ja > b$ dan $qabu > l$. Dengan kata lain, janji yang dibuat hanyalah sebagai kepercayaan yang diberikan oleh pihak pembuat janji kepada pihak yang dijanjikan, sementara akad masih belum dikira terbentuk semasa janji tersebut dilakukan.

Justeru itu, dalam konsep klasik, dapatlah dirumuskan bahawa *wa^cd* pada asalnya bersifat sehala (*unilateral*) yang hanya mengikat pembuatnya sahaja. Sebagai contoh, Ahmad membuat janji untuk menjual keretanya kepada Abdullah dengan harga RM80,000. Janji ini adalah janji sebelah pihak atau sehala (*unilateral*) daripada pihak Ahmad sahaja dan tidak mengikat Abdullah untuk menerima tawaran tersebut. Janji ini hanya akan mengikat kedua-dua belah pihak selepas akad jual beli kereta tersebut dimeterai.

Status Hukum Wa^cd dari Perspektif Fiqh

Para fukaha bersepakat mengatakan bahawa apabila seseorang berjanji sesuatu tanpa sebarang niat untuk memenuhi janjinya, perbuatan tersebut tidak dibenarkan syarak dan dikira sebagai haram. Ini kerana pembuat janji tersebut disifatkan sebagai munafik atau pembohong dan Islam mengutuk keras perbuatan tersebut. Apatah lagi jika membabitkan keadaan di mana pembuat janji tersebut mengangkat sumpah untuk meyakinkan pihak yang dijanjikannya untuk menunaikan janji tersebut. Janji yang dibuat sebegini bukan sahaja tertakluk kepada laknat oleh Allah s.w.t., malah turut dikenakan denda atau pampasan (*kaffa > rah*) bagi mengelakkan pembuat janji tersebut melakukan sumpah palsu.

Walau bagaimanapun, para fukaha berbeza pandangan dalam menetapkan hukum, jika pembuat janji berniat untuk memenuhi janjinya, iaitu sama ada mengambil hukum wajib atau pun sunat. Di dalam Al-Qur'an, banyak disebut tentang janji, kewajipan menunaikannya dan balasan untuk sesiapa yang berpegang kepada janji mahupun yang memungkirinya. Sebagai contoh, Allah s.w.t menggambarkan ganjaran kepada orang yang menunaikan janjinya dalam firman-Nya:

وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ
وَالَّذِينَ هُمْ يُعْهِدُونَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الثَّوَابُ

Maksudnya:

Wahai Bani Israil! Kenangkanlah kamu akan segala nikmat yang telah Ku berikan kepada kamu dan sempurnakanlah perjanjian (kamu) dengan Ku, supaya Aku sempurnakan perjanjian Ku dengan kamu dan kepada Aku lah sahaja hendaklah kamu merasa gerun takut, (bukan kepada sesuatu yang lain).

Pada dasarnya, para ulama' bersepakat dalam menentukan hukum bahawa menunaikan janji adalah suatu yang dituntut (*matlu > b*) di dalam Islam. Namun ulama' sama ada

klasik, mahupun kontemporari telah berselisih pendapat dalam menentukan sama ada kewajipan menunaikan janji menurut perundangan (*qada*'), iaitu, sama ada mengikat atau pun tidak. Berkaitan hal ini, Yusuf al-Qaradawi,

² Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 40.

Muhammad bin Ahmad [°]Ulaysh dan Fath al-[°]Ali> al-Ma>lik ada menyebut dalam fatwa masing-masing mengenai pandangan ulama' silam berkaitan status *wa^cd*. Mereka mengemukakan pandangan Ibn Rushd yang telah menyimpulkan empat pandangan ulama klasik mengenai status hukum menunaikan janji seperti mana yang berikut (Yu>suf al-Qarada>wi, t.th: 842-843; [°]Ulaysh, Muhammad bin Ahmad & Fath al-[°]Ali> al-Ma>lik, t.th: 255-256):

- i. Janji adalah mengikat secara mutlak.
- ii. Janji tidak mengikat secara mutlak.
- iii. Janji adalah mengikat sekiranya disandarkan kepada sesuatu syarat. Janji berasaskan syarat tersebut adalah mengikat dan perlu ditunaikan meskipun perkara yang dijanjikan tidak termasuk dalam perkara yang disyaratkan tadi. Contohnya, jika seseorang berkata, "Aku ingin membeli sesuatu, maka pinjamkan kepadaku sesuatu", maka dijawab oleh seorang yang lain bahawa dia bersetuju. Persetujuan tersebut adalah janji yang mengikat meskipun syarat yang dinyatakan oleh orang yang pertama tadi masih belum berlaku.
- iv. Janji adalah mengikat sekiranya disandarkan kepada sesuatu syarat. Jika perkara yang dijanjikan termasuk dalam perkara yang disyaratkan tadi, maka janji tersebut adalah mengikat dan perlu ditunaikan. Contohnya, jika seseorang meletakkan syarat pembelian hamba sekiranya ia mendapat bantuan sebanyak 1,000 dirham. Sekiranya dia mendapat bantuan 1,000 dirham, maka pembelian hamba tersebut mestilah dilaksanakan kerana janji bersyarat tersebut adalah mengikat.

Fukaha yang berpandangan bahawa memenuhi janji adalah wajib, kemudiannya berselisih pandangan dalam menentukan sejauh mana janji tersebut mengikat, sama ada dari segi agama (*mulzim diya>natan*) atau perundangan (*mulzim qada>'an*). Secara ringkasnya, para fukaha mempunyai pandangan yang berbeza-beza mengenai liabiliti yang dikenakan ke atas pihak-pihak yang berjanji kepada lima pandangan seperti yang berikut:

- i. **Pandangan pertama:** Hukum menunaikan janji adalah sunat, jika pembuat janji tidak menunaikan janji tersebut, maka hukumnya adalah makruh. Pandangan ini mengikut prinsip umum bahawa janji mestilah ditepati atas dasar agama sahaja, manakala para ulama' bersepakat mengatakan menunaikan janji termasuk dalam persoalan moral. Menurut al-Zarqa>', janji tidak mengikat pembuat janji tersebut dan ia tidak memberi sebarang hak kepada orang yang dijanjikan (al-Zarqa>', 1968: 1030-1031). Fukaha Shafi[°]i, Hanbali dan Zahiri berpandangan bahawa sunat memenuhi janji meskipun janji tersebut tertakluk kepada syarat tertentu (Hamma>d, Nazi>h., 1992: 29; Ibn Hazm, [°]Ali> ibn Ahmad., 1988: 28; [°]Ulaysh, Muhammad bin Ahmad & Fath al-[°]Ali> al-Ma>lik, t.th: 255).
- ii. **Pandangan Kedua:** Hukum menunaikan janji adalah wajib dari sudut agama (*mulzim diya>natan*) kerana mengikat konteks dosa dan pahala, menunaikan janji merupakan suatu kewajipan. Oleh itu, jika pembuat janji tidak menunaikan janji tersebut, maka dia dikira berdosa. Walau bagaimanapun, janji tersebut tidak mengikat dari segi perundangan dan tidak boleh dikuatkuasakan di mahkamah. Majoriti fukaha dari mazhab Hanafi, Shafi[°]i dan Hanbali, dan sebahagian daripada mazhab Maliki berpandangan bahawa janji adalah mengikat dari segi agama (*mulzim diya>natan*) tetapi tidak mengikat dari segi perundangan (*mulzim qada>'an*). Ini kerana *wa^cd* termasuk dalam kategori

kontrak secara sukarela (*‘aqd tabarru‘a>t*)(al-Zuhayli, 1989: 90). Oleh itu, hakim tidak mempunyai hak untuk menguatkuasakannya kerana pihak yang dijanjikan tersebut hanya mempunyai hak dari segi moral sahaja dan tidak lebih dari itu. Imam al-Nawa>wi> berpandangan bahawa apabila seseorang itu membuat janji (dengan syarat janji tersebut tidak menyalahi undang-undang syarak), maka, dia harus memenuhi janjinya. Imam al-Qara>fi> pula berpendapat bahawa janji tidak mengikat sama sekali.

- iii. **Pandangan Ketiga:** Hukum menunaikan janji adalah wajib dari segi agama (*mulzim diya>natan*) dan wajib dari segi perundangan (*mulzim qada>’an*), serta boleh dikuatkuasakan di mahkamah. Menurut pandangan ini, janji dikira benar-benar mengikat. Ibn al-^cArabi> adalah di antara penyokong pandangan ini dan beliau mengatakan bahawa janji itu mestilah dipenuhi dengan apa jua cara sekalipun kecuali dalam keadaan tertentu di mana memenuhi janji adalah mustahil. Ibn Hazm menyatakan dalam *Al-Muhalla* bahawa Ibn Shibrimah berpandangan bahawa semua *wa‘d* adalah mengikat dan mesti ditunaikan oleh orang yang berjanji, malah boleh dipaksa untuk melaksanakannya (al- Zuhayli>, 1989: 90).
- iv. **Pandangan Keempat:** Hukum menunaikan janji adalah wajib jika tertakluk kepada beberapa syarat tertentu dan boleh dikuatkuasakan di mahkamah meskipun penerima janji masih belum bertindak atas dasar janji tersebut (Haydar, ^cAli>., t.th: 87). Pandangan ini dikemukakan oleh Mazhab Hanafi yang membezakan di antara janji mutlak dan janji bersyarat. Janji bersyarat dianggap mengikat dalam kontrak pertukaran untuk menghindari *gharar* (ketidakpastian) dalam perkara yang dijanjikan. Pandangan ini menyerupai konsep jaminan yang ditetapkan dalam akad *kafa>lah*.
- v. **Pandangan Kelima:** Hukum menunaikan janji adalah wajib jika tertakluk kepada beberapa syarat tertentu dan boleh dikuatkuasakan di mahkamah hanya setelah penerima janji telah bertindak atas dasar janji tersebut. Malah, janji yang tidak ditunaikan boleh menyebabkan pihak yang dijanjikan mengalami kerugian (al-Qurtu>bi>, 2002: 79-80; ^cUlaysh, Muhammad bin Ahmad & Fath al-^cAli> al-Ma>lik, t.th: 255-256). Menurut Ibn al-^cArabi>, mazhab Maliki berpendapat bahawa jika menunaikan janji tersebut mengakibatkan kesan tertentu maka hukumnya adalah wajib, tetapi jika ia adalah janji semata-mata tanpa mendatangkan apa-apa kesan, maka tidak wajib memenuhi janji tersebut. Dari segi undang-undang, janji hanya boleh dikuatkuasakan di mahkamah jika ia memerlukan pelaksanaan janji daripada pihak penerima janji yang bergantung kepada janji tersebut. Dalam hal ini, menunaikan janji adalah wajib kerana penerima janji akan mengalami kerugian atau kesulitan kesan daripada janji yang tidak ditunaikan.

Bagi para fukaha yang berpandangan bahawa memenuhi janji dikira sebagai mengikat dan boleh dikuatkuasakan di mahkamah, mereka berpegang kepada dalil-dalil berikut:

- i. Firman Allah s.w.t:

نَذِرًا لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَدُومَ الْعَذَابِ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا قَدُومَ الْعَذَابِ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا قَدُومَ الْعَذَابِ

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu memperkatakan apa yang kamu tidak melakukannya!. Amat besar kebenciannya di sisi Allah kamu memperkatakan sesuatu yang kamu tidak melakukannya.

Ayat ini pada umumnya menetapkan seseorang mu'min untuk melakukan atau memenuhi apa yang dikatakan atau dijanjikan. Sebaliknya, mengingkari perkataan atau janji tersebut akan membawa kepada dosa yang serius dan secara jelasnya tidak dibenarkan oleh Islam.

ii. Firman Allah s.w.t:

مِنْكُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَدُومَ الْعَذَابِ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا قَدُومَ الْعَذَابِ

Maksudnya:

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

iii. Firman Allah s.w.t:

مَا وَجَّعَ عَلَيْكَ أَمْرًا وَلَا يُلْقِيكَ أَمْرًا

Maksud:

Dia (Allah) tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama.

Melalui ayat-ayat ini, dapat difahami bahawa syariat Islam tidak seharusnya menyebabkan kesukaran kepada penganutnya, sebaliknya ia mampu untuk menyelesaikan semua masalah dan isu-isu di semua lapisan manusia tanpa menjejaskan objektif (*maqasid*) dan prinsip-prinsipnya.

iv. Hadith Rasulullah s.a.w:

بِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا قَدُومَ الْعَذَابِ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا قَدُومَ الْعَذَابِ

Maksudnya:

Dari Abu Hurairah r.a, bahawa Nabi s.a.w bersabda, “Tanda-tanda orang munafiq ada tiga: jika berbicara ia berbohong, jika berjanji ia mengingkari,

³ Al-Qur’an, al-Sa>f 61: 2-3.

⁴ Al-Qur’an, al-Baqarah 2: 185.

⁵ Al-Qur’an, al-Hajj 22:78.

⁶ Hadith ini merupakan hadith no.33 yang membicarakan tentang tanda-tanda orang munafiq.

dan jika diberi amanah ia khianat” (al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, 1991: 1/21).

Hadith ini menjelaskan tentang seseorang yang tidak memenuhi janjinya sebagai munafiq atau seorang yang berpura-pura, yang berdosa dan kejujurannya boleh dipersoalkan dan tidak boleh dipercayai. Oleh itu, memenuhi janji adalah wajib. Jika tidak, pembuat janji tersebut dianggap sebagai seorang yang tidak jujur dan tidak boleh dipercayai.

Sebaliknya, bagi fukaha yang tidak bersetuju bahawa hukum menunaikan janji adalah wajib, mereka tidak mempunyai justifikasi yang kuat bagi menyatakan sedemikian. Golongan fukaha ini lebih cenderung untuk sebulat suara menolak bahawa menunaikan janji hukumnya sunat dan bukanlah wajib. Al-Qaraifi mengutarakan beberapa dalil sebagaimana yang berikut (al-Bukhari, 1991: 1/21):

i. Hadith Rasulullah s.a.w:

هَلْ عِيءَ شَأْنٌ دَاعِيَةً، دَاعِيَةً لِيُؤْتَى بِفِي نَأْ هَلْ نَمُو هَاخُ كَدْحُ أَدْعُو إِذَا

Maksudnya:

Jika seseorang di kalangan kamu berjanji sesuatu kepada saudara kamu dengan niat untuk melaksanakannya, maka perkara yang dijanjikan tidak dibawa ke masa akan datang (janji tidak dipenuhi), maka, janji tersebut tidak dipertanggungjawabkan ke atasnya (Abu Dawud, Sulayman bin al-Ash'at al-Sajastani, 2003: 268/5).

ii. Diriwayatkan daripada Imam Malik dalam kitab *Al-Muwatta'* bahawa seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah s.a.w: “Bolehkah aku berbohong kepada isteriku?”. Rasulullah s.a.w berkata, “Tidak ada yang baik dalam berbohong”. Lelaki itu berkata, "Patutkah aku membuat janji dan memberitahu kepadanya?". Rasulullah s.a.w berkata, “Ia tidak akan dipertanggungjawabkan ke atas kamu” (Malik bin Anas, 1992: 213).

Namun begitu, hadith ini tidak boleh diterima sebagai hujah untuk membenarkan *wad* tidak dipenuhi kerana hadith ini adalah berkaitan dengan isu suami yang berbohong kepada isterinya, iaitu sama ada suami tersebut berdosa atau pun tidak.

iii. Hujah yang lain pula mengatakan bahawa janji (*wad*) adalah seperti hadiah (*hibah*) yang tidak mengikat pembuat janji kecuali selepas berlakunya penerimaan (*qabd*).

Daripada pandangan para fukaha klasik ini, dapatlah dirumuskan bahawa sesuatu janji (tanpa disertakan sebarang syarat) adalah mengikat. Malah, pengingkaran terhadap janji tersebut dianggap sebagai menipu dan ingkar, serta dianggap berdosa di sisi Allah s.w.t. Justeru, janji sebegini adalah mengikat dari segi agama (*mulzim diyatan*). Manakala, jika janji yang dilakukan tertakluk kepada syarat-syarat tertentu, maka dalam hal ini, pandangan fukaha mazhab Maliki dilihat paling tepat. Jika janji yang ditunaikan mengakibatkan kesulitan atau kerugian kepada pihak yang dijanjikan, maka janji tersebut dikira mengikat dari segi perundangan (*mulzim qadan*). Malah, janji ini boleh dikuatkuasakan di mahkamah dan dipertanggungjawabkan ke atas pembuat janji tersebut.

Fatwa-fatwa dan Ijtihad Kontemporari Mengenai Status Wa^cd

Pelaksanaan penggunaan wa^cd dalam produk dan instrumen kewangan Islam telah dibicarakan semenjak awal perkembangan kewangan Islam sekitar tahun 1970. Pelbagai masalah yang timbul dalam produk kewangan Islam telah menyuntik keperluan kepada ijthad dan fatwa di kalangan para ulama' kontemporari. Namun begitu, penggunaan wa^cd pada peringkat permulaan hanya diaplikasikan dalam *mura>bahah li al-amir bi al-shira>'*.

Secara ringkasnya, ijthad ulama' semasa berkaitan status wa^cd ini dapat dibahagikan kepada dua kumpulan yang utama seperti berikut:

- i. **Kumpulan ulama' yang berpandangan bahawa wa^cd adalah mengikat.** Pandangan ini merupakan pandangan ulama'- ulama' seperti Dr. Mustafa> al-Zarqa>', Dr. Yu>suf al-Qarada>wi>, Dr. Abdul Sattar Abu> Ghuddah, Dr. Ibra>him al-Di>bu> dan Sheikh Abdullah bin Sulaiman bin Mane.
- ii. **Kumpulan ulama' yang berpandangan bahawa wa^cd tidak mengikat.** Pandangan ini merupakan pandangan ulama'- ulama' seperti Dr. Rafiq Yunus al-Misri, Dr. Hasan Abdullah al-Ami>n, Dr. Muhammad Sulayman al-Ashqar, Dr. ^oAli> Salu>s dan Dr. Muhammad Rida> Abdul Jabbar al-^oAni>.

Fokus perbincangan ulama' semasa berkaitan penggunaan wa^cd di dalam transaksi muamalat adalah menjurus kepada sejauh mana keterikatan pihak yang memberikan wa^cd dalam menunaikan wa^cd tersebut. Menurut Dr. Muhammad ^oUthma>n Shabi>r, ulama' masa berpandangan bahawa wa^cd mesti ditunaikan sekiranya ia disandarkan kepada sesuatu sebab dan terdapat komitmen daripada pihak yang dijanjikan (Shabi>r, Muhammad ^oUthma>n., 2001: 310). Dr. Yu>suf al-Qarada>wi> turut berpegang kepada pandangan yang sama sekiranya terdapat kemaslahatan untuk berbuat demikian (Bank Negara Malaysia, 2007: 102).

Bagi ulama' yang berpandangan bahawa wa^cd tidak mengikat, majoriti mereka mengambil pandangan sebahagian besar ulama' dari kalangan mazhab Hanafi, Shafi^oi, Hanbali dan sebahagian daripada mazhab Maliki bahawa menunaikan janji adalah digalakkan (*mustahab*) dan bukanlah wajib. Terdapat juga pandangan mereka yang menyebut bahawa tidak menunaikan janji adalah makruh (perkara yang tidak disukai).

Walau bagaimanapun, Dr. Rafiq Yunus al-Misri tidak bersetuju dengan pandangan ulama' bahawa pihak yang berjanji adalah terikat untuk menunaikan janjinya. Ini kerana keterikatan tersebut boleh dianggap sebagai suatu kontrak sedangkan wa^cd tidak dikira sebagai kontrak. Menurutnya, wa^cd yang mengikat (*a binding unilateral promise*) adalah sama statusnya dengan kontrak. Justeru, beliau berpendapat menerima pandangan bahawa wa^cd adalah mengikat boleh mengubah status hukum dari haram kepada halal. Mana-mana pandangan yang menerima bahawa janji adalah mengikat tidak mempunyai asas yang kukuh (Rafiq Yunus al-Misri, 2002: 31).

Antara fatwa berhubung wa^cd *mulzim* (janji mengikat) adalah fatwa yang dikeluarkan oleh Kuwait Finance House pada tahun 1979, dalam *Mu'tamar al-Masraf al-Islami>* pertama di Dubai dan fatwa kedua pada tahun 1983 di Kuwait, oleh Al-Marhum Sheikh ^oAbdul ^oAzi>z bin Ba>z. Isu ini dibincangkan di peringkat persidangan

Akademi Fiqh Islam sebanyak dua kali pada persidangan ke-5 di Kuwait pada tahun 1988 dan persidangan ke-17 di Jordan pada tahun 2006 (*Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, t.th: 755-960). Manakala, pada persidangan ke-17 ini, isu yang dibincangkan adalah berkaitan janji dua pihak (*muwa'adah*) dan persepakatan dalam akad.

Dalam persidangan ke-5, di Kuwait pada tahun 1988, Majlis Akademi Fiqh telah mengeluarkan keputusan mengenai *al-wafa' bi al-wa'd*. Dalam persidangan ini, Akademi Fiqh telah memutuskan bahawa *wa'd* yang dikeluarkan oleh satu pihak adalah mengikat kepada pihak yang berjanji tersebut berasaskan kepada agama (*mulzim diya'natan*). Sementara itu, ia akan mengikat berdasarkan kepada perundangan (*mulzim qada'an*) jika dikaitkan dengan sesuatu sebab yang mengikat hasil daripada janji tersebut. Pandangan ini merupakan pandangan jumur ulama' berasaskan kepada hukum asal jual beli iaitu harus berdasarkan firman Allah s.w.t.:

لَّحَالٍ وَأَوْعَدَ
أَلْ لِلَّهِ أَوْعَدَ ب 7 لِّلْمُر

Maksudnya:

Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.

Sheikh Badr Al-Mutawalli> Abdul Basi>t, Penasihat Syariah dari Kuwait Finance House telah memberikan fatwa berkaitan dengan jualan *mura'abahah* untuk membeli barangan tempahan pada Mei 1979. Beliau merujuk kepada pandangan Ibn Shibrimah bahawa setiap janji sebelah pihak yang selagi mana tidak menghalalkan perkara yang haram atau mengharamkan perkara yang halal adalah disifatkan sebagai suatu janji yang mengikat secara agama dan undang-undang (*mulzim diya'natan wa qada'an*) (Ka'mil, 'Umar 'Abdullah., 1999: 400). Penerapan pandangan ini dilihat dapat menguntungkan pihak-pihak yang terlibat dan membantu agar transaksi yang dijalankan lebih sistematik.

Kesahan *wa'd* dalam jualan *mura'abahah* juga telah dibentangkan semasa Persidangan Pertama Perbankan Islam di Dubai pada Mei 1979. Transaksi ini mengandungi janji sebelah pihak (*wa'd*) daripada pelanggan untuk membeli barang-barang mengikut tempoh yang telah dipersetujui dan juga janji dari pihak bank untuk menjual barang-barang berdasarkan syarat yang dipersetujui. Mengikut pandangan mazhab Maliki, setiap janji mengikat kedua-dua pihak dari segi undang-undang, manakala menurut pandangan mazhab lain pula, mereka beranggap bahawa janji seperti ini hanya mengikat dari segi agama. Secara perundangannya, memenuhi janji dianggap wajib sekiranya terdapat keperluan yang penting, sebagai contoh, jika tidak memenuhi janji tersebut, maka pihak penerima janji akan terlibat dalam kesulitan atau kerugian.

Sheikh 'Abdul 'Aziz bin Baz, Mufti Arab Saudi, turut memutuskan bahawa janji-janji untuk menjual dalam *mura'abahah* adalah dibenarkan dengan syarat bahawa barang-barang yang telah dicagarkan tersebut dimiliki oleh orang-orang yang

⁷ Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 175.

membuat janji-janji tersebut. Pandangan ini turut diambil oleh MPS, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia (Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, 2006: 138).⁸

Seterusnya, penggunaan *wa^cd* mula berkembang dan digunakan dalam pelbagai produk dan instrumen kewangan dan pembiayaan secara Islam. *Wa^cd* telah digunakan dalam memajukan produk-produk yang berasaskan *ija>rah muntahiyah bi tamli>k* atau *ija>rah thumma al-bay^c*, di mana pihak penyewa berjanji akan menjual aset yang disewakan di akhir tempoh pembiayaan. Selain itu, *wa^cd* juga telah distruktur bagi melindungi kepentingan pembiaya dalam institusi kewangan Islam. Dalam situasi ini, pelanggan berjanji akan membeli aset sewaan dalam keadaan yang menyalahi terma-terma perjanjian (*event of default*) dan kerosakan menyeluruh (*total loss*). Ini adalah penyelesaian kepada *call option* dan *put option* yang digunakan dalam terma-terma pembiayaan konvensional.

Penggunaan *wa^cd* kemudiannya dikembangkan lagi kepada pembiayaan dan pelaburan yang berasaskan *muda>rabah*, *musha>rakah* dan juga *waka>lah*. Mutakhir ini, kebanyakan struktur pembiayaan berasaskan *muda>rabah* dan *musha>rakah* telah menggunakan *wa^cd* sebagai penyelesaian kepada keadaan yang menyalahi terma perjanjian (*event of default*), kaedah untuk keluar (*exit mechanism*), pembayaran modal (*redemption*), kemudahan kecairan (*liquidity facility*) dan sebagainya. *Wa^cd* juga berperanan dalam memajukan produk dan instrument pengurusan risiko secara Islam seperti *swap* dan lindung nilai (*hedging*).

Majlis Syariah AAOIFI telah membincangkan *wa^cd* dalam beberapa piawai syariah seperti dalam piawai syariah No. 8 berhubung *mura>bahah li al-amir bi al-shira>*’ dari satu pihak dianggap mengikat berasaskan kepada keputusan Akademi Fiqh. *Muwa^cadah* yang mengikat kepada kedua-dua belah pihak adalah tidak diharuskan kecuali diletakkan syarat *khiya>r* (pilihan) kepada kedua-dua atau salah satu pihak (AAOIFI, 2007:108-110).

Majlis Syariah AAOIFI juga turut membincangkan permasalahan *wa^cd* dalam piawai syariah No. 9 berhubung *ija>rah* dan *ija>rah muntahiyah bi tamli>k* di mana *wa^cd mulzim* boleh digunakan oleh institusi-institusi kewangan Islam jika ingin memberi pembiayaan berasaskan *ija>rah*. Dalam pembiayaan ini, pelanggan akan berjanji untuk menyewa barangan sewaan selepas dimiliki oleh institusi tersebut. Untuk tujuan tersebut, pelanggan boleh diminta membayar sejumlah deposit sebagai menjamin kesungguhannya untuk menyewa. Sekiranya pelanggan memungkiri janji, deposit tersebut boleh digunakan untuk menampung sebarang kerugian yang ditanggung oleh stitusi tersebut. Selain itu, *wa^cd* turut berfungsi sebagai mekanisme dalam memindahkan hak pemilikan barangan sewaan di akhir tempoh akad *ija>rah* (AAOIFI, 2007: 134 & 141).

Dalam piawaian syariah No. 12 (klausu 3/1/6/2) berhubung *al-shirkah (al-musha>rakah)*, Majlis Syariah AAOIFI juga ada menyentuh mengenai *wa^cd mulzim*.

⁸ Pandangan ini diambil daripada Sulaima>n al-Ashqar dalam kertas kerjanya yang bertajuk *Bay^c al-Mura>bahah Kama> Tarjihi> al-Bunu>k al-IsIa>miyyah* dalam Persidangan Kewangan Islam ke-2 yang diadakan pada 21-23 Mac 1983.

Piawai tersebut menyebut bahawa harus bagi salah satu pihak rakan kongsi dalam mengeluarkan *wa^cd mulzim* untuk membeli aset syarikat ketika tempohnya atau ketika pembubaran syarikat berasaskan harga pasaran (*qi>mah suqiah*) atau harga yang dipersetujui ketika akad jual beli tersebut. Sehubungan itu, harga par (*qi>mah ismiah*) tidak boleh dijadikan sebagai syarat dalam janji jual beli tersebut. Dalam hal ini, *wa^cd* digunapakai sebagai salah satu mekanisme untuk menamatkan *musha>rakah* (AAOIFI, 2007: 199).

Seterusnya, dalam piawaian Syariah yang sama, *wa^cd mulzim* boleh diaplikasikan dalam *musha>rakah mutana>qisah*. Majlis berpandangan harus bagi salah satu pihak rakan kongsi dalam *musha>rakah mutana>qisah* untuk mengeluarkan *wa^cd mulzim* untuk memiliki bahagian atau saham rakan kongsi yang lain lagi secara beransur-ansur melalui akad jual beli dimana pembelian tersebut mestilah berasaskan harga pasaran (*qi>mah suqiah*) atau harga yang dipersetujui ketika akad jual beli tersebut. Oleh itu, harga par (*qi>mah ismiah*) tidak boleh dijadikan sebagai syarat dalam jual beli tersebut (AAOIFI, 2007: 207).

Meskipun begitu, *wa^cd mulzim* untuk membeli semula berasaskan harga par (*qi>mah ismiah*) boleh digunapakai sekiranya tujuannya adalah untuk menjamin sebagai contoh dalam piawai syariah no 12 (klausula 4/1/2/4) disebut bahawa diharuskan untuk menajajamin (*daman al- isdar / underwriting*) melalui janji mulzim untuk membeli saham berasaskan harga par (*qi>mah ismiah*) (AAOIFI, 2007: 209).

Sementara itu, dalam piawai syariah no. 17 berhubung *suku>k al-istithma>r*, ada dinyatakan bahawa *wa^cd* boleh diaplikasikan sebagai kaedah untuk menebus semula *suku>k*. Melalui kaedah ini, penerbit berjanji akan membeli semula *suku>k* atau aset pendasarnya pada harga pasaran atau harga yang dipersetujui ketika hari penebusan tersebut (AAOIFI, 2007: 202). Begitu juga dalam piawaian syariah no. 1 berkaitan *mutaja>rah fi> al-^cumla>t* (urusniaga matawang) menyebut bahawa *muwa^cadah mulzimah* dalam urusniaga matawang adalah ditegah. Manakala, *wa^cd* yang mengikat ke atas satu pihak adalah diharuskan dalam urusniaga tersebut (AAOIFI, 2007: 296).

Akademi Fiqh Islam dalam persidangan ke-15 di Oman pada 6 hingga 11 Mac 2004, ketika mengeluarkan resolusi no.136 mengenai *musha>rakah mutana>qisah* telah menyentuh persoalan *wa^cd mulzim*. *Musha>rakah mutana>qisah* boleh distruktur dengan menggunakan *wa^cd mulzim* yang dikeluarkan oleh salah seorang pihak yang berakad untuk memiliki bahagian pihak yang lain. Pihak yang satu lagi akan diberi pilihan (*khiya>r*) melalui akad jual beli setiap bahagian biarpun secara notis yang menunjukkan *i>ja>b* dan *qabu>l*. Bagi menetapkan harga pembelian tersebut, ia tidak boleh berasaskan nilai bahagian yang disumbangkan ketika memulakan perkongsian kerana hal ini akan menjamin sumbangan modal rakan kongsi dalam perkongsian tersebut. Harga belian perlu dirujuk kepada harga pasaran atau harga yang dipersetujui ketika hari jual beli tersebut. Selain itu, Majlis Syariah AAOIFI juga berpandangan bahawa *wa^cd* yang mengikat kepada satu pihak boleh dijadikan sebagai penyelesaian kepada opsyen dengan syarat ia tidak dikenakan apa-apa bayaran dan tidak diurusniagakan (AAOIFI, 2007: 344).

Berdasarkan kepada piawaian syariah AAOIFI dan fatwa-fatwa semasa tersebut, *wa^cd* telah digunapakai dalam pelbagai transaksi kewangan Islam seperti mana dalam jual

beli seperti *mura>bahah* dan *musa>wamah*, urusan mata wang asing, *ija>rah*, *musha>rakah*, *muda>rabah*, *suku>k*, opsiyen dan lain-lain. Majoriti ulama' semasa dan juga jawatankuasa syariah institusi-institusi kewangan Islam berpandangan bahawa *wa^cd* adalah *mulzim* (mengikat) sekiranya ia difahami dan dipersetujui oleh pihak yang berjanji serta dikaitkan dengan sesuatu sebab. Pandangan ini telah dipilih oleh majoriti ulama' semasa dan juga jawatankuasa syariah institusi-institusi kewangan Islam di peringkat tempatan seperti BNM (Bank Negara Malaysia, 2007: 99) dan global seperti Kuwait Finance House (Kuwait Finance House, 1989: 28-29), Qatar Islamic Bank, *Dallah Al-Barakah* (Dallah Al-Barakah, 1997: 92; Dallah Al-Barakah, 2001: 115-116) dan lain-lain.

***Tana>zul* dalam Saham Keutamaan Menurut Perspektif Fiqh**

Pengertian dan Konsep Tana>zul

Para ulama' klasik telah membincangkan penggunaan lafaz *tana>zul* sejak dahulu lagi. Meskipun begitu, tiada penggunaan spesifik bagi lafaz *tana>zul*. Sebaliknya, penggunaan *tana>zul* sering kali dikaitkan dengan pelbagai istilah-istilah lain seperti *al-isqa>t*, *al-ibra>'*, *al-^cafw* dan *al-hibah*. Jika diamati, *tana>zul* juga merupakan suatu istilah yang popular di kalangan para ulama' kontemporari melalui penulisan- penulisan yang dihasilkan mengenai sistem kewangan Islam (Azman Mohd Noor, Muhammad Nasir Haron & Sri Zuraihan Mohammad, 2013: 6).

Secara umumnya, lafaz *tana>zul* dalam konteks muamalat bermaksud melepaskan hak seseorang (Bank Islam Malaysia Berhad, 2011). Namun demikian, penggunaan *tana>zul* dalam konteks perbincangan ulama' klasik adalah terhad kepada beberapa perkara tertentu sahaja. Penggunaan lafaz *tana>zul* dalam konteks *musha>rakah* pula merupakan suatu perbincangan yang baru meskipun para ulama' silam ada membincangkan *tana>zul* di dalam akad *musha>rakah*, sebagai contoh, *tana>zul* dalam mendapatkan keuntungan atau menanggung kerugian. Namun, perbincangan tersebut masih belum meliputi aspek pengamalannya dalam konteks saham keutamaan. Ini kerana terdapat ciri-ciri saham keutamaan yang bertentangan dengan konsep asal akad *musha>rakah* misalnya dalam hal pembahagian dividen, hak mengundi dan di dalam situasi pembubaran syarikat.

Antara para ulama' klasik yang membincangkan tentang penggunaan lafaz *tana>zul* dalam konteks akad *musha>rakah* adalah Sheikh Nazi>h Hamma>d, Imam al-Qara>fi> dan Imam al-Ghaza>li>. Sheikh Nazi>h Hamma>d berpandangan bahawa penggunaan lafaz *tana>zul* yang paling hampir adalah di dalam hutang, yang turut dikaitkan dengan *ibra>'* dan *isqa>t* (Hamma>d, Nazi>h Kamal., 2012: 14), sementara Imam al-Qara>fi> melihat penggunaannya dalam konteks *isqa>t* (al-Qara>fi>, 1990: 152) manakala Imam al-Ghaza>li> pula mengaitkan penggunaannya dengan *al-^cafw* (al-Ghaza>li>, 1968: 182).

Menurut pandangan para ulama' mengenai pengertian *tana>zul* ini, dapat disimpulkan bahawa pengertian *tana>zul* iaitu melepaskan hak seseorang, adalah agak umum. Malah, *tana>zul* juga boleh membawa maksud lain, iaitu *isqa>t*. Ringkasnya, *isqa>t* dari segi bahasa bermakna menjatuhkan. Manakala mengikut istilah fukaha, *isqa>t* ditakrifkan sebagai melepaskan hak milik atau hak kepada bukan pemiliknya atau

kepada orang yang tidak berhak menerimanya. Lafaz *ibra>* pula bermaksud menyingkirkan dan membebaskan. Dalam istilah perundangan pula, *ibra>* merujuk kepada satu pihak membebaskan liabiliti pihak yang lain terhadapnya. *Ibra>* bukan sahaja menggambarkan pengguguran hak dalam undang-undang, tetapi juga bermaksud pemindahan hak milik (Zuhayli, W., 2003: 236). Selain itu, konsep *isqa>t* juga berkait rapat dengan konsep *ibra>*, dan ini dijelaskan di dalam *Al-Mawsu>‘ah al-Kuwaitiyyah (Al-Mawsu>‘ah al-Fiqhiyyah, 1994: 19).*

Sementara itu, AAOIFI pula menggunakan istilah *tana>zul* secara silih berganti dengan istilah *ibra>* dalam Syariah Standard No. (8) *Murabahah to the Purchase Orderer*, klausa 5/9 yang dikeluarkan (AAOIFI, 2010:116). Dalam hal ini, AAOIFI membenarkan institusi-institusi yang terlibat untuk melepaskan sebahagian daripada harga jualan, jika pelanggan membayut awal dengan syarat ia tidak termasuk daripada sebahagian perjanjian kontrak yang dimeterai.

Sementara itu, *tana>zul* dari segi istilah pula bermaksud melepaskan hak milik atau hak seseorang bukan kepada pemiliknya dan bukan kepada orang yang berhak menerima hak tersebut. Penggunaan istilah *tana>zul* juga adalah berbeza kerana mengikut pandangan dan situasi yang digunakan. Meskipun demikian, berdasarkan kepada pengertian yang dibincangkan, dapatlah difahami bahawa *tana>zul* dalam konteks akad *musha>rakah* merupakan perjanjian yang dilakukan antara rakan kongsi semasa termeterainya akad *musha>rakah*, bahawa salah seorang atau sebahagian daripada rakan kongsi *musha>rakah* bersetuju untuk melepaskan haknya untuk mendapatkan keuntungan atau untuk menanggung ke semua kerugian yang mungkin berlaku daripada akad *musha>rakah* tersebut.

Berdasarkan pengertian *tana>zul* ini juga, maka dapat dirumuskan bahawa penggunaan *tana>zul* dalam konteks *musha>rakah* adalah melibatkan perkara yang telah wujud dan bukannya atas perkara yang belum pasti akan kewujudannya, sama ada telah sabit dari segi syarak atau tidak. Walau bagaimanapun, *tana>zul* yang diamalkan dalam kontrak *musha>rakah* melibatkan perkara yang masih belum wujud kerana keuntungan dan kerugian masih belum wujud apabila kontrak *musha>rakah* dimeterai. Secara ringkasnya juga, konsep *tana>zul* boleh diertikan sebagai suatu tindakan untuk melepaskan hak-hak tuntutan tertentu dengan memihak kepada pihak yang lain dalam kontrak. Manakala konsep *tana>zul* dalam kewangan Islam pula biasanya digunakan dalam konteks hak untuk berkongsi dalam beberapa bahagian yang diberikan kepada pihak lain (CIMA, 2004).

Penggunaan Tana>zul dalam Akad Musha>rakah

Menurut Aznan Hassan, bagi meneliti hakikat sebenar penggunaan *tana>zul* dalam akad *musha>rakah*, terdapat beberapa konsep yang boleh diketengahkan seperti konsep *tana>zul* yang melibatkan hak seorang rakan kongsi *musha>rakah* untuk mendapatkan keuntungan atau untuk mendapatkan bahagian daripada modal asal apabila berlakunya kerugian, konsep *tana>zul* sebagai *hibah* ke atas sesuatu yang *ma>du>m* (belum wujud), konsep *tana>zul* yang mempunyai persamaan dengan hak *al-shuf>ah* dan konsep *tana>zul* sebagai suatu syarat *ja>li>* dalam kontrak *musha>rakah* (Aznan Hassan, 2011: 7-16).

1. *Tana>zul Hak Seorang Rakan Kongsi Musha>rakah untuk Mendapatkan Keuntungan atau untuk Mendapatkan Bahagian daripada Modal Asal Apabila Berlakunya Kerugian.*

Dalam memahami konsep *tana>zul* yang melibatkan pelepasan hak seorang rakan kongsi *musha>rakah* untuk mendapatkan keuntungan atau untuk mendapatkan bahagian daripada modal asal apabila berlaku kerugian, terdapat beberapa istilah yang berkait rapat dengan konsep ini kerana *tana>zul* dalam konteks sebegini mungkin boleh diistilahkan sebagai *isqa>t*, *ibra>'* atau *tamli>k*.

Istilah *al-isqa>t* berasal daripada perkataan *saqata* yang bermakna jatuh dari atas ke bawah (al-Fayyumi>, 2008: 106), manakala secara istilahnya pula bermakna menghilangkan pemilikan atau hak bukan kepada pemilik atau orang yang berhak sebagai mendekati diri kepada Allah s.w.t dengan lafaz yang khusus (al-Suwaybi>, Ahmad., 1999: 18). Sementara itu, Ibn Fa>ris berpendapat bahawa istilah *ibra>'* pula berasal daripada perkataan *bara'a*, yang menjadi dasar kepada dua perkara iaitu; *al-khalq*, yang bermaksud menjadikan dan menjauhi dan menghilangkan dari sesuatu (Ibn Fa>ris al-Qazwini>, 2002: 225). Manakala dari segi istilah pula, takrif *ibra>'* adalah berbeza mengikut pengamatan para fukaha kerana sesetengah fukaha berpandangan bahawa *ibra>'* adalah *isqa>t* dan sesetengah yang lain pula berpandangan bahawa *ibra>'* sebagai *tamli>k*. Ibn al-Humma>m berpendapat bahawa *ibra>'* adalah *isqa>t* dengan mendefinisikan *ibra>'* sebagai pengguguran hak milik yang berada dalam tanggungan orang lain (Ibn al-Humma>m, 1995: 35), manakala al-Kharshi> pula berpandangan bahawa *ibra>'* adalah *tamli>k* dengan mendefinisikan *ibra>'* sebagai penghadiah hutang kepada orang yang menanggung hutang (al-Kharshi>, t.th: 15).

Manakala *tamli>k* pula dari segi bahasa berasal daripada perkataan *mallaka*, yang bermakna memberi milik (al-Razi>, 1988: 264). Menurut Ibn al-Humma>m, *al-milk*, ialah kemampuan untuk mengurus (*tasarruf*) yang ditetapkan oleh Allah s.w.t sejak permulaannya (Ibn al-Humma>m, 1995: 248). Manakala al-Jurjani> pula mengatakan bahawa *al-milk* adalah hubungan syarak di antara seorang manusia dengan sesuatu yang hanya boleh diuruskan olehnya secara mutlak dan menghalang pengurusan orang lain terhadapnya (al-Jurjani>, 1985: 295). Berdasarkan pandangan para ulama' tersebut, dapat difahami bahawa perkaitan *al-tamli>k* dengan *ibra>'* ialah kesan *ibra>'* ke atas sesuatu yang *diibra>'*kan.

Maka berdasarkan pandangan-pandangan ulama' tersebut juga, dapat dijelaskan bahawa *tana>zul* dalam akad *musha>rakah* mempunyai ketiga-tiga ciri iaitu *ibra>'*, *isqa>t* dan *tamli>k*. Istilah *ibra>'* adalah lebih umum daripada *tamli>k*, manakala *ibra>'* pula adalah lebih khusus daripada *isqa>t* kerana sesetengah ulama' mentakrifkan *ibra>'* sebagai salah satu bentuk pemilikan (*tamli>k*) manakala sesetengah yang lain pula mentakrifkannya sebagai pengguguran (*isqa>t*). Walau bagaimanapun, dalam konteks *musha>rakah*, konsep *tana>zul* yang diamalkan adalah berbeza kerana dalam *ibra>'*, *isqa>t* dan *tamli>k*, *tana>zul* yang dipraktikkan melibatkan perkara yang telah wujud atau sebab yang membawa kepada perkara tersebut juga telah wujud. Selain itu, konsep *tana>zul* yang digunakan dalam *musha>rakah* pula melibatkan keuntungan, iaitu sesuatu perkara yang masih belum wujud. Begitu juga dengan sebab yang membawa kepada keuntungan dalam

musha>rakah, iaitu pengiraan yang membawa kepada keuntungan dalam *musha>rakah* juga tidak wujud.

Syarak mewajibkan perkara yang hendak ditana>zulkan mestilah merupakan perkara yang telah ada dan wujud dan bukannya perkara yang masih belum pasti kewujudannya, sama ada perkara tersebut telah sabit tanggungannya di sisi syarak atau pun tidak. Antara perkara dalam tana>zul yang telah sabit tanggungannya ialah tana>zul daripada hutang yang telah sabit, manakala yang masih belum sabit tanggungannya ialah hak *shuf'ah*. Meskipun hak *shuf'ah* masih belum disabitkan tanggungannya, namun hak ini telah wujud sejak permulaan kontrak tersebut termaktub sehinggalah membawa kepada perkara-perkara yang menyebabkan timbulnya hak *shuf'ah*.

Justeru, tana>zul yang diamalkan dalam *musharakah* bukanlah *ibra>'* atau *isqa>t* kerana dua sebab utama, iaitu; tiada perkara yang hendak ditana>zulkan dan juga tiada sebab yang membawa kepada tana>zul semasa kontrak *musha>rakah* dimeterai. Perkara ini turut dipersetujui oleh [°]Ali> al-Khafi>f, di mana beliau menyatakan bahawa pengguguran hak bagi *shuf'ah* hanya berkuatkuasa apabila hak tersebut telah wujud dan disabitkan. Oleh yang demikian, apabila hak tersebut tidak wujud, maka tidak diterima pengguguran tersebut di sisi syarak (al-Khafi>f, 1986: 170).

2. Tana>zul Sebagai Hibah Ke Atas Sesuatu Yang Masih Belum Wujud (Ma^cdu>m):

Perkataan *al-hibah* dari segi bahasa bererti pemberian tanpa imbalan (*°iwad*) atau motif (al-Fayyu>mi>, 2008: 242). Sementara dari segi syarak pula, al-Kasa>ni> berpandangan bahawa *hibah* bererti memberi milik sesuatu aset tanpa imbalan (al-Kasa>ni>, 1983: 116). Dalam konteks akad *musha>rakah*, tana>zul dipraktikkan oleh salah satu pihak dalam kontrak untuk memberikan ke semua keuntungan kepada suatu pihak yang lain sahaja atas dasar pemberian *hibah*. Para fukaha berbeza pendapat mengenai penggunaan mekanisme *hibah* di dalam keuntungan akad *musha>rakah*. Para ulama' seperti Sheikh [°]Ulaysh, Fath al-[°]Ali> al-Ma>lik, al-Dardi>r dan al- Dasu>qi> membenarkan penggunaan *hibah (tabarru^c)* ke atas keuntungan dalam *musha>rakah* ([°]Ulaysh, Muhammad bin Ahmad & Fath al-[°]Ali> al-Ma>lik, t.th: 154; al-Dardi>r, 2009: 354; al-Dusu>qi>, 1996: 13).

Penggunaan *hibah* sebegini memberi kesan kepada perbezaan keuntungan dan seterusnya terhadap keseluruhan keuntungan *musha>rakah*. Namun demikian, bagi mengelakkan *syubhah* yang boleh melanggar *muqtada> al-°aqd*, maka para ulama' mensyaratkan bahawa *hibah* tersebut mestilah berlaku setelah majlis akad *musha>rakah* tersebut berakhir dan bukannya sebelum majlis akad atau semasa majlis akad *musha>rakah* berlangsung.

Walau bagaimanapun, penggunaan tana>zul dalam konteks *musha>rakah* pada hari ini melibatkan perjanjian rakan kongsi *musha>rakah* yang berlaku sebelum atau semasa kontrak *musha>rakah* dipersetujui. Perkara ini jelas bercanggah dengan apa yang dikemukakan oleh ulama'-ulama' mazhab Maliki tersebut kecuali pandangan Imam al-Sa>wi> daripada Sheikh Abd al-Ba>qi> yang mengiktiraf penggunaan tana>zul sebelum atau semasa majlis akad *musha>rakah*.

Oleh kerana *hibah* melibatkan sesuatu yang telah wujud semasa perjanjian dilakukan dan ini berbeza pula dalam konteks akad *musha>rakah*, iaitu perkara yang hendak diberikan (keuntungan) atas dasar ini (*hibah*) masih belum wujud, maka penggunaan *tana>zul* sebagai *hibah* atas perkara yang belum wujud dianggap tidak menepati syarak.

3. Persamaan Konsep Tana>zul dalam Musha>rakah dan Hak al-Shuf^{ah}:

Perkataan *al-shuf^{ah}* berasal dari kata *shaf^{ah}* yang bermaksud *al-damn*, iaitu percampuran. Menurut Muhammad Sa^{i>d} Sa[>]biq, *al-shuf^{ah}* ialah penggabungan secara paksa atas sesuatu hak yang telah dijual kepada pihak yang lain, supaya dijual kembali kepada pihak yang lebih berhak, iaitu rakan-rakan kongsi (*al-shuraka>*) (Sa[>]biq, Muhammad Sa^{i>d}., 1986: 219). Dalam konteks ini, *al-shuf^{ah}* bererti pemilikan barang yang diperkongsikan (*al-mashfu>^c*) oleh pihak yang bergabung pada suatu persekutuan milik secara paksa daripada pihak yang membeli dengan cara mengganti nilai harga jualan yang sudah dilakukan. Maka dapat difahami di sini bahawa *al-shuf^{ah}* ialah pemilikan oleh seorang rakan kongsi (*sha>rik*) dan dua orang atau pihak yang berkongsi dengan paksaan terhadap benda yang dikongsi.

Para fukaha telah menggariskan beberapa perkara yang membentuk *shuf^{ah}*, dan keempat-empat unsur tersebut mestilah wujud bagi membentuk *shuf^{ah}* yang sah di sisi syarak, iaitu; orang yang mengambil atau menerima *shuf^{ah}* (*sha>fi^c*), benda- benda yang dijadikan barang *shuf^{ah}* (*mashfu>^c*), orang yang mengambil *shuf^{ah}* (*mashfu>^c minhu*) dan cara melakukan *shuf^{ah}*. Persamaan konsep *tana>zul* yang diaplikasikan berlaku dalam perkara yang melibatkan *haq al-shuf^{ah}* dan *ishtira>k fi> al-rihb* (perkongsian keuntungan) dalam akad *musha>rakah*.

Jika diteliti, terdapat dua persamaan utama iaitu pada sebab dan pelepasan hak dalam *shuf^{ah}* dan *musha>rakah*. Dari segi sebab, apabila berlakunya sesuatu perkongsian di dalam *shuf^{ah}*, maka sebab-sebab yang membawa kepada *shuf^{ah}* telah pun wujud pada permulaannya walaupun hak tersebut masih belum bermula lagi. Dalam *haq al-shuf^{ah}*, sebab yang membawa kepada *shuf^{ah}* ialah perkongsian sesuatu harta atau tanah dengan syarat-syarat tertentu. Meskipun sebab ini telah wujud, namun hak bagi *shuf^{ah}* masih belum bermula kerana *haq al-shuf^{ah}* hanya bermula apabila rakan kongsi (*sha>rik*) hendak menjual bahagiannya daripada harta atau tanah tersebut. Maka, pada ketika itulah, *haq al-shuf^{ah}* bermula. Manakala di dalam akad *musha>rakah* pula, apabila berlakunya akad *musha>rakah*, maka sebab-sebab yang membawa kepada *musha>rakah* juga telah pun wujud pada permulaannya meskipun hak tersebut belum bermula. Sebab yang membawa kepada *musha>rakah* ialah hak untuk mendapatkan keuntungan daripada *musha>rakah* tersebut. Dalam hal ini, walaupun hak untuk mendapatkan keuntungan telah pun wujud, namun ia hanya akan bermula apabila keuntungan *musha>rakah* telah wujud.

Selain itu, terdapat juga persamaan dari segi pelepasan hak (*tana>zul*) dalam *shuf^{ah}* dan *musha>rakah*. Secara umumnya, para ulama⁷ berbeza pandangan dalam pelepasan hak *shuf^{ah}* sebelum hak *shuf^{ah}* tersebut wujud. Isu utama dalam pelepasan hak ini ialah adalah pelepasan hak *shuf^{ah}* oleh salah seorang rakan kongsi ini dikira mengikat, di mana apabila salah seorang rakan kongsi (*sha>rik*) dalam *haq al-shuf^{ah}* tersebut menjual harta atau tanah tersebut, hak *shuf^{ah}* tersebut tetap wujud

dan tindakan rakan kongsi (*sha>rik*) melepaskan haknya (*tana>zul*) kepada pihak yang lain pada permulaannya dikira tidak terpakai di sisi syarak. Menurut Wahbah al-Zuhayli> dalam kitabnya *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, perbezaan pandangan para ulama' mengenai pelepasan hak *shuf'ah* oleh pihak rakan kongsi (*sha>rik*) sebelum hak tersebut wujud boleh dikategorikan kepada dua golongan yang utama, iaitu; golongan yang tidak mengiktiraf pengguguran (*tana>zul*) dalam hak *shuf'ah* oleh rakan kongsi dan golongan yang mengiktiraf pengguguran dalam hak *shuf'ah* oleh rakan kongsi (Wahbah Zuhayli, 2011: 784-785). Pandangan-pandangan ulama' tersebut adalah seperti mana yang berikut:

1. Pandangan jumur ulama' daripada mazhab Shafi'i, Maliki, Hanafi dan Hanbali, di mana mereka berpendapat bahawa hak *shuf'ah* ini terpakai dan tidak batal dengan *tana>zul* yang diberikan. Mereka berpandangan bahawa pelepasan hak *shuf'ah* (*tana>zul*) tersebut telah berlaku sebelum berlakunya proses jual beli oleh rakan kongsi (*sha>rik*) yang mana ia dianggap sebagai pelepasan hak sebelum wujudnya sebab yang membawa kepada *shuf'ah*. Ini kerana mereka berpandangan bahawa sebab yang membawa kepada *shuf'ah* ialah jual beli dan bukannya pemilikan seperti pandangan para ulama' yang lain.
2. Pandangan para ulama' seperti Zahiriyyah, Sufi>ya>n al-Thawri> dan salah satu pandangan daripada Imam Ahmad dan Ibn Taimiyyah bahawa hak *shuf'ah* ini terpakai dan hak *tana>zul* telah gugur kerana persetujuan rakan kongsi tersebut melepaskan hak *shuf'ah*nya dikira sebagai mengikat. Mereka berpandangan bahawa apabila *tana>zul* berlaku disebabkan oleh *shuf'ah*, maka sebab yang membawa kepada *shuf'ah* itu tetap berkekalan kerana sebab ini tetap dan pasti wujud meskipun masih belum beroperasi. Menurut mereka juga, sebab yang membawa kepada *shuf'ah* ialah pemilikan harta tersebut. Oleh yang demikian, apabila pemilik, iaitu salah satu daripada rakan kongsi (*sha>rik*) melepaskan hak tersebut (*tana>zul*), maka pihak tersebut telah melepaskan sesuatu yang telah wujud dan pasti. Maka di sini, hak pelepasan (*tana>zul*) telah gugur.

Walau bagaimanapun, terdapat perbezaan utama di antara kedua-dua *haq al-shuf'ah* dan *ishtira>k fi> al-rihb* dalam akad *musha>rakah*. Bagi *shuf'ah*, hak yang terlibat adalah bersifat tetap, di mana hak tersebut tetap sama bermula dari wujudnya sebab- sebab yang membawa kepada *shuf'ah* hinggalah berlakunya pelepasan hak tersebut melalui *tana>zul*. Namun demikian, berbeza pula keadaannya dengan *ishtira>k fi> al-rihb* dalam akad *musha>rakah*, di mana hak keuntungan dalam *musha>rakah* adalah bersifat spekulatif dan tidak tetap. Justeru, Aznan Hassan berpendapat bahawa persamaan yang digariskan di sini adalah tidak tepat di sisi syarak (Aznan Hassan, 2011: 10-11).

Penggunaan Tana>zul Sebagai Syarat Ja'li> di dalam Kontrak Musha>rakah:

Pada asalnya, sesuatu syarat yang dikemukakan oleh mana-mana pihak di dalam akad hendaklah diterima selagi mana ia tidak bertentangan dengan nas syarak dan matlamat akad (*maqsu>d al-^caqd*). Secara amnya juga, para ulama' berpendapat bahawa perkongsian keuntungan dan kerugian adalah termasuk dalam *muqtada> al-^caqd* bagi kontrak *musha>rakah*. Rentetan itu, tanpa perkongsian keuntungan dan kerugian dalam akad *musha>rakah*, akad tersebut menjadi *ba>til* atau *fa>sid*. Isu utama yang timbul di dalam isu penggunaan *tana>zul* ini adalah perkongsian keuntungan dan

kerugian di dalam *musha>raha* yang dianggap bertentangan dengan nas syarak atau dengan *muqtada> al-^caqd*. Kesannya, syarak tidak membenarkan salah seorang daripada rakan kongsi *musha>raha* meletakkan syarat bahawa dia tidak akan menerima keuntungan atau menanggung ke semua kerugian dalam kontrak *musha>raha*.

Secara jelasnya, tiada dalil syarak yang menegah rakan kongsi dalam kontrak *musha>raha* untuk bersetuju dengan syarat bahawa dia tidak akan menerima keuntungan atau menanggung semua kerugian dalam kontrak tersebut. Namun begitu, majoriti fukaha berpendapat bahawa perkongsian keuntungan dan kerugian merupakan maksud utama bagi kontrak *musha>raha*. Malah, terdapat ulama' seperti al-Kasa>ni> berpandangan bahawa keuntungan (*al-rihb*) adalah benda yang diakadkan (*ma^cqu>d^calayh*) dan disebabkan perkara tersebut, keuntungan tidak dibenarkan diambil oleh salah satu pihak sahaja di dalam *musha>raha* memandangkan kontrak tersebut adalah kontrak pemilikan bersama, maka masing-masing mempunyai hak untuk mendapat bahagian keuntungan masing-masing (al- Kasa>ni>, 1983: 77).

Begitu juga dengan para ulama' mazhab Hanafi, Ibn Quda>mah serta Ibn Taimiyyah (al-Shawka>ni>, 1999: 246; Ibn Quda>mah, 2000: 295; Ibn Taimiyyah, t.th: 230). Ibn Quda>mah misalnya, telah memperincikan tentang perkongsian keuntungan di dalam *muda>raha*. Dalam hal ini, beliau telah memberikan pandangan bahawa apabila keuntungan disyaratkan kepada salah seorang daripada rakan kongsi *musha>raha* atau *muda>raha*, maka syarat yang dikemukakan tersebut telah melanggar *muqtada> al-^caqd*, yang mana turut menyebabkan akad tersebut menjadi *ba>til* atau *fa>sid*.

Ibn Taimiyyah turut menjelaskan bahawa pembahagian keuntungan dalam *musharaka* merupakan salah satu *muqtada> al-^caqd*. Justeru itu, sebarang persetujuan yang membawa kepada hanya salah seorang rakan kongsi *musha>raha* mendapatkan keuntungan adalah haram di sisi syariah kerana telah bertentangan dengan prinsip keadilan di dalam Islam (Ibn Taimiyyah, t.th: 254).

Berdasarkan kepada pandangan para fukaha ini, dapat difahami bahawa perkongsian keuntungan dan kerugian merupakan antara *muqtada> al-^caqd musha>raha*, yang mana tanpa perkara ini, maka sesebuah kontrak *musha>raha* akan menjadi *ba>til* dan *fa>sid*. Perkara ini berlaku disebabkan kerana perbuatan mengeluarkan atau mengecualikan salah seorang daripada rakan kongsi atau penyumbang modal daripada perkongsian keuntungan dan kerugian tersebut dianggap sebagai bercanggahan dengan *muqtada> al-^caqd musha>raha*. Percanggahan ini bukan sahaja melanggar prinsip keadilan, malahan menyebabkan berlakunya kezaliman terhadap rakan kongsi *musha>raha* yang lain.

Wa^cd bi Al-Tana>zul dalam Amala Saham Keutamaan

Syariah tidak melarang pengamalan konsep *tana>zul* iaitu melepaskan hak seseorang atau untuk menanggung semua kerugian dalam akad *musha>raha* semasa pembahagian keuntungan atau pun pembubaran syarikat. Walau bagaimanapun, dalam

mengamalkan konsep *tana>zul* ini, terdapat masalah yang timbul, iaitu masalah yang wujud pada permulaan *tana>zul*, iaitu *wa^cd bi al-tana>zul* atau janji yang mengikat *tana>zul*.

Pada permulaan kontrak *musha>rakah*, keuntungan dan kerugian tidak dapat diketahui kerana pelaburan masih belum direalisasikan. Oleh yang demikian, apabila *tana>zul* dilaksanakan semasa permulaan kontrak *musha>rakah*, terdapat kemungkinan bahawa salah seorang atau sebahagian daripada rakan kongsi *musha>rakah* tersebut melepaskan hak-hak tertentu dengan memihak kepada pihak-pihak berkontrak yang lain di atas sesuatu yang belum diketahui dan masih belum direalisasikan pada masa akan datang. Justeru, bahagian ini akan membincangkan tentang konsep *wa^cd bi al-tana>zul* dalam saham keutamaan menurut perspektif fiqh dan modus operandi *wa^cd bi al-tana>zul* dalam amalan saham keutamaan.

Konsep *Wa^cd bi al-tana>zul* dalam Saham Keutamaan Menurut Fiqh

Berdasarkan kepada penjelasan yang diberikan oleh Resolusi Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, *tana>zul* dalam konteks saham keutamaan, adalah menyerahkan hak untuk berkongsi keuntungan berdasarkan perkongsian, dengan memberi keutamaan kepada pemegang saham keutamaan (Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, 2006: 102). Sementara itu, di dalam fiqh pula, *tana>zul* juga dikenali sebagai *isqa>t al-haq*. Manakala apabila merujuk kepada *Mawsu^cat al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, seperti mana yang dicadangkan oleh Resolusi Syariah tersebut, didapati bahawa *isqa>t al-haq* sangat berkait rapat dengan konsep *ibra>*. Oleh yang demikian, bagi mendapatkan gambaran yang jelas tentang konsep *tana>zul* yang dipraktikkan, maka konsep *ibra>* perlu dibincangkan (*Al-Mawsu^cah al-Fiqhiyyah*, 1994: 265).

Terdapat pertikaian di kalangan para fukaha tentang konsep *ibra>* sama ada *ibra>* merupakan suatu pengguguran hak atau pemindahan hak milik. Pertikaian para fukaha ini boleh dibahagikan kepada beberapa bahagian seperti yang berikut:

- i. Jumhur ulama' daripada mazhab Hanafi, Maliki dan sebahagian kecil ulama' Shafi'i dan kebanyakan ulama' Hanbali (Atram, A.R Salih., 2006: 296-297; al-Zuhayli, 1989: 326-327). Mereka berpendapat bahawa *ibra>* merupakan pengguguran hak.
- ii. Sebahagian ulama' mazhab Shafi'i dan Ibn Muflih daripada mazhab Hanbali (Atram, A.R Salih., 2006: 297). Mereka berpendapat bahawa *ibra>* merupakan pemindahan hak milik dalam beberapa keadaan.
- iii. Sebahagian ulama' mazhab Shafi'i dan sebahagian golongan ulama' mazhab Hanbali (al-Bahu>ti, 1982: 379 & 385; Ibn Quda>mah, 1972:483). Mereka berpendapat bahawa *ibra>* merupakan pemindahan hak milik.

Berdasarkan pandangan-pandangan ulama' tersebut, dapat disimpulkan bahawa istilah *ibra>* merangkumi kedua-dua maksud iaitu pengguguran hak dan pemindahan hak milik. Namun demikian, maksud *ibra>* ini berbeza mengikut konteks tertentu, sebagai contoh *ibra>* bagi barangan dikira sebagai pemindahan hak milik, kerana barangan tidak dapat digugurkan, sementara dalam kes hutang pula, kedua-dua maksud bagi *ibra>* adalah terpakai. Bagi ulama' yang melihat *ibra>* sebagai satu isu pemindahan hak milik, mereka berpandangan bahawa objek tersebut mestilah jelas dan dapat dikenalpasti kerana adalah mustahil memindahkan sesuatu yang tidak diketahui.

Manakala bagi ulama' yang melihat *ibra>*' sebagai pengguguran hak, maka transaksi tersebut dianggap sah di sisi syarak (Atram, A.R Salih., 2006: 297).

Bagi kumpulan ulama' yang pertama, iaitu yang terdiri daripada jumbuh fukaha, *ibra>*' yang melibatkan objek yang tidak diketahui adalah dikira sebagai sah. Malah, menurut ulama' mazhab Maliki, *ibra>*' melalui cara perwakilan adalah sah walaupun hak untuk objek yang dilepaskan itu tidak diketahui oleh wakil atau oleh agen dan penghutang, kerana *ibra>*' pada pandangan mereka adalah hadiah, dan hadiah yang melibatkan sesuatu objek yang tidak diketahui adalah dibenarkan dalam syariah. Bagi kumpulan ulama' yang kedua pula, mereka mempunyai pandangan yang sama dengan kumpulan ulama' yang pertama, iaitu *ibra>*' adalah dikira sah walaupun objek itu tidak diketahui apabila wujudnya kesukaran dalam mengenalpasti objek tersebut. Walau bagaimanapun, jika tiada kesukaran untuk mengenalpasti objek tersebut, maka *ibra>*' dalam hal ini dianggap tidak sah. Para ulama' mengatakan bahawa *ibra>*' dikira tidak sah apabila orang yang meminta *ibra>*' tersebut menyembunyikan sesuatu dari pemiliknya kerana takut pemilik tersebut tidak melepaskan haknya sedangkan orang yang meminta *ibra>*' itu mengetahuinya. Manakala bagi kumpulan ulama' yang ketiga, *ibra>*' yang melibatkan sesuatu yang tidak pasti adalah tidak sah. Sesetengah ulama' mazhab Shafi'i berpandangan bahawa tiada perbezaan apabila berlakunya ketidakjelasan dalam objek sama ada melibatkan jenis, kadar, ciri-ciri, pembubaran, penangguhan atau penamatan objek tersebut. Ulama' menjelaskan bahawa jika *ibra>*' berlaku dalam pertukaran seperti *khulu'*, salah satu ketetapan ialah kedua-dua pihak boleh mengenal pasti dan mengakui objek *ibra>*' tersebut. Namun begitu, dalam kes-kes yang selain daripada pertukaran, adalah memadai jika pemiliknya mengetahui objek tersebut kerana tiada kesan ke atas pihak yang terlibat dengan *ibra>*' meskipun tidak mengetahuinya (Atram, A.R Salih., 2006: 297).

Para ulama' telah meletakkan beberapa syarat bagi *ibra>*', antaranya adalah syarat-syarat yang berkaitan dengan *mubarri>*' (pihak yang memberikan *ibra>*'), *mubarra>*' (pihak yang menerima *ibra>*'), *sighah* (tawaran dan penerimaan) dan *mubarra>*' *minhu* (perkara yang di*ibra>*'kan) (Ibn 'A>bidin, 2000: 531; al-Dardi>r, 2010: 98; al-Bahu>ti>, 1982: 329 & 336). Bagi *mubarri>*' (pihak yang menerima *ibra>*'), terdapat beberapa syarat yang digariskan seperti yang berikut:

1. *Mubarri>*' mestilah mempunyai kelayakan dari segi syarak untuk memasuki kontrak *tabarru'* (kontrak sumbangan), iaitu mereka mestilah waras, mempunyai kelayakan / halangan umur dari segi undang-undang, arif dan tidak mempunyai sebarang kekangan undang-undang dari segi mental kerana *ibra>*' adalah suatu kontrak *tabarru'* di mana *mubarri>*' memberi sumbangan secara sukarela dan tidak menerima sebarang pembalasan daripada pihak *mubarra>*' (pihak yang menerima *ibra>*').
2. *Mubarri>*' mestilah memiliki hak yang hendak digugurkan (*ibra>*') atau menjadi wakil kepada hak tersebut.
3. *Mubarri>*' mestilah melakukan *ibra>*' secara sukarela mengikut kehendak sendiri kerana *ibra>*' yang dilakukan oleh *mubarri>*' secara paksaan dianggap tidak sah di sisi syarak.

Sementara itu, bagi pihak yang menerima *ibra>* (*mubarra>*) pula, ulama' Hanbali bersetuju bahawa *mubarra>* mesti diketahui dan dikenal pasti (al-Suyu>ti>, 1998: 152; al-Bahu>ti>, 1982: 337). Oleh itu, jika pemiutang menggugurkan "satu penghutang beliau" tanpa menentukan yang mana satu penghutang tersebut, maka dalam kes sebegini, *ibra>* tersebut tidak sah. Begitu juga apabila *mubarra>* memutuskan bahawa pengguguran hutang tersebut adalah tidak sah, iaitu jika pemiutang itu berkata "saya telah menggugurkan semua penghutang saya", melainkan jika dia memaksudkan secara spesifik penghutang tersebut atau mengenal pasti mereka.

Bagi ulama' Shafi'i juga, mereka beranggapan tidak sah *ibra>* apabila penghutang yang digugurkan daripada hutang tersebut tidak diketahui atau tidak dikenalpasti dengan tepat. Ulama' Shafi'i menyandarkan pandangan ini dengan beranggapan bahawa *ibra>* melibatkan pemindahan hak milik, maka pemindahan hak milik adalah tidak sah jika pihak yang dipindahkan tidak mengetahuinya. Oleh yang demikian, bagi penghutang yang digugurkan hutangnya, hendaklah diketahui pihak yang akan dipindahkan hak hutang tersebut kecuali jika pemiutang tersebut menggugurkan hutangnya terhadap penghutang tanpa sebarang pemindahan hak milik. *The Mejelle* dalam item 1567, telah merumuskan seperti yang berikut: "Pihak-pihak yang digugurkan perlu diketahui dan dikenal pasti, maka apabila seseorang berkata: "Saya telah menggugurkan semua penghutang saya", atau "Tiada sesiapa pun yang berhutang dengan saya lagi", maka pengguguran hutang tersebut tidak sah. Walau bagaimanapun, jika dia berkata: "Saya telah menggugurkan penduduk lokasi ini" dan penduduk-penduduk tersebut diketahui dan dikenalpasti, maka pengguguran tersebut dianggap sah" (*The Mejelle*, 2001: 262).

Bagi perkara yang di*ibra>*'kan (*mubarra>* *minhu*), para fukaha menggariskan beberapa syarat yang turut dipatuhi. Secara amnya, syarat-syarat tersebut dapat diringkaskan seperti yang berikut:

1. Terdapat pandangan di kalangan ulama' mazhab Shafi'i yang menyatakan bahawa *mubarra>* *minhu* mestilah diketahui dengan jelas. Justeru, berdasarkan pandangan ini, maka, adalah tidak sah untuk menggugurkan hutang yang tidak diketahui akan amaun, ciri-ciri dan di mana keadaan untuk mengetahui maklumat mengenai perkara-perkara tersebut adalah sukar. Pandangan ulama' mazhab Shafi'i ini adalah merupakan kesinambungan daripada pandangan yang mengatakan bahawa *ibra>* merupakan suatu pemindahan hak milik, kerana pemindahan hak milik memerlukan persetujuan. Dalam hal ini, kejahilan bagi objek dalam kontrak menafikan kemungkinan bagi persetujuan tersebut. Malah, para ulama' menetapkan dua pengecualian kepada larangan menggugurkan hutang yang tidak diketahui. Pengecualian yang pertama ialah pengguguran daripada liabiliti untuk bilangan tertentu bagi unta dalam pembayaran diyat. Dalam kes ini, liabiliti tersebut tidak diketahui, di mana ciri-ciri unta tidak diketahui meskipun usia dan bilangan unta diketahui. Berdasarkan pandangan ulama' ini, pengguguran tersebut dianggap sah, manakala ciri-ciri unta bagi pengguguran liabiliti tersebut dinilai berdasarkan purata ciri-ciri unta yang relevan mengikut perkadaran di seluruh pelusuk dunia. Manakala bagi pengecualian yang kedua pula, dibenarkan pengguguran hutang yang tidak diketahui selepas kematian pemiutang tersebut

kerana syarak melihat hutang tersebut sebagai sebahagian wasiat pemiutang yang telah mati itu.

2. Manakala bagi ulama' mazhab Hanafi dan Hanbali pula, pandangan mereka adalah bertentangan dengan apa yang dikemukakan oleh ulama' mazhab Shafi'i, di mana mereka membenarkan pengguguran liabiliti bagi barangan yang tidak diketahui jumlah dan ciri-cirinya, meskipun tiada kesukaran dalam mengetahui maklumat-maklumat tersebut. Para ulama' mazhab-mazhab ini berpandangan bahawa pengguguran adalah melepaskan hak pemiutang itu tanpa sebarang pembalasan. Para ulama' menganalogikan *ibra>*' dengan contoh di dalam kes perceraian dan pembebasan hamba. Malah, pengguguran tersebut sama ada dilaksanakan atau tidak, objek atau perkara yang *diibra>*'kan telah pun diketahui. Ulama' juga menganggap sah pengguguran bagi seseorang pemiutang jika pemiutang tersebut, "membebaskan salah satu daripada dua hutang penghutangnya", tanpa menentukan yang mana satu hutang tersebut.

Walau bagaimanapun, para ulama' mazhab Hanbali mengemukakan pengecualian kepada syarat ini jika penghutang sengaja menahan maklumat mengenai jumlah hutangnya, kerana takut pemiutang tidak boleh menggugurkan hutang tersebut jika pemiutang mengetahui hal yang sebenarnya. Dalam situasi sebegini, para ulama' telah memutuskan bahawa pengguguran tersebut tidak sah, kerana ia melibatkan penipuan daripada pihak pemiutang (al-Qalyu>bi>, 2010: 326).

1. *Mubarra>' minhu* mestilah mempunyai sifat saling boleh bertukar. Ini kerana pengguguran melibatkan pelepasan liabiliti kepada pihak lain, sementara bagi perkara yang tidak boleh ditukarkan, pada asasnya tidak mempunyai sebarang liabiliti. Malah, jika seseorang merampas sebuah buku, pengguguran hak daripada rampasan ini dikira tidak sah. Sebaliknya, liabiliti untuk perkara yang boleh bertukar atau samar-samar pertukarannya (contohnya, seperti unta yang digunakan sebagai diat bagi hukuman membunuh) adalah dianggap sah. Pengguguran hak yang melibatkan hak undang-undang, seperti hak untuk menuntut pembayaran daripada penjamin atau pemindah hutang juga adalah sah di sisi syariah (al- Dardi>r, 2010: 411).
2. Perkara atau objek *ibra>'* mestilah wujud pada masa *ibra>'* dijalankan. Sehubungan dengan itu, *ibra>'* yang melibatkan hak-hak yang terdahulu adalah tidak sah. Misalnya, pengguguran hutang yang melibatkan hutang pada masa hadapan dianggap tidak sah di sisi syarak. Rentetan itu, para ulama' mazhab Hanafi tidak membenarkan seorang isteri untuk menggugurkan hak nafkah suami daripada perbelanjaan dan keperluan masa hadapannya, jika suami tersebut ingin menceraikannya pada masa akan datang. Ini kerana *ibra>'* bermaksud melepaskan atau menggugurkan hak, dan hak tersebut tidak boleh digugurkan jika ia tidak wujud (al-Bahu>ti>,1982: 336). Malah, perkara ini juga dinyatakan oleh hadith oleh Rasulullah s.a.w seperti yang berikut:

Maksudnya:

Anda tidak boleh menceraikan seseorang yang anda tidak mengetahuinya, dan anda tidak boleh membebaskan seorang hamba yang anda tidak memilikinya (Abu> Da>wu>d, 2003: 290/6) (Ibn Ma>jah, t.th: 341).

Secara jelasnya, *ibra>*’ menyamai kontrak-kontrak dari segi ciri-cirinya iaitu melibatkan pengguguran atau pelepasan hak yang tulen. Dari segi tawaran dan penerimaan *ibra>*’ pula, para ulama’ mazhab telah meletakkan empat syarat yang perlu dipenuhi bagi mengiktiraf *ibra>*’ tersebut sah di sisi syariah. Syarat-syarat tersebut adalah seperti yang berikut:

1. Para ulama’ mazhab selain dari mazhab Maliki memutuskan bahawa pengguguran perlu segera dilaksanakan, iaitu pengguguran tersebut tidak boleh ditangguh sementara waktu menunggu keadaan, atau ditunda kepada masa hadapan. Mereka berhujah bahawa pengguguran merupakan pemindahan hak milik, dan pemindahan hak milik tidak boleh ditunda dengan syarat. Malah, jika lafaz kontrak tersebut menahan perlaksanaan *ibra>*’ sementara menunggu keadaan yang dirasakan sesuai untuk *ibra>*’ dilaksanakan, maka ia dibenarkan dalam syarak. Para ulama’ mazhab juga bersetuju bahawa kontrak tersebut dibenarkan jika *ibra>*’ ditangguh sementara menunggu keadaannya diterima, sebagai contoh, “jika anda berhutang dengan saya, maka anda dilepaskan” atau “jika saya mati, maka anda dibebaskan”. Mereka berhujah berdasarkan kata-kata sahabat Rasulullah s.a.w, iaitu Abu> al- Yusr kepada penghutang beliau, iaitu: “jika kamu mampu membayar hutang kamu, maka bayarlah, jika tidak kamu dilepaskan”. Tindakan sahabat nabi ini tidak menerima sebarang kritikan daripada para ulama’ terdahulu. Sementara itu, para ulama’ mazhab Hanafi membenarkan pengguguran hak daripada jaminan atau pemindahan hutang oleh pemiutang, seperti seorang pemiutang berkata kepada penghutang: “jika anda membayar balik hutang esok, maka anda dibebaskan daripada jaminan”. Dalam hal ini, penjamin hutang dilepaskan daripada hutang tersebut jika penghutang membayar hutang keesokannya. Meskipun demikian, dalam hal sebegini, para ulama’ mazhab Hanafi dan Hanbali membenarkan *ibra>*’ tersebut ditangguh sementara menunggu kematian pemiutang kerana *ibra>*’ dalam kes ini adalah menyerupai sebahagian daripada wasiat dan pengguguran hutang dibenarkan dalam wasiat tersebut. Walau bagaimanapun, kebanyakan ulama’ mazhab Hanafi tidak membenarkan *ibra>*’ ditangguh dengan syarat-syarat yang lain dengan beberapa pengecualian.

Para ulama’ selain daripada mazhab Maliki pula berpendapat bahawa tidak dibenarkan untuk menangguh pengguguran hak, sementara menunggu apa-apa syarat selain daripada yang dinyatakan tersebut. Ini kerana mereka berpendapat bahawa pengguguran hak melibatkan pemindahan harta, dan pemindahan harta

⁹ Hadith ini merupakan hadith *hasan*, yang diriwayatkan oleh Abu> Da>wu>d dan Al-Ha>kim. Hadith ini juga turut diriwayatkan oleh Ibn Ma>jah sebagai: “Tidak ada perceraian sebelum berkahwin dan tidak dimerdekakan seorang hamba sebelum dia dimiliki”.

tidak boleh ditangguhkan. Meskipun begitu, penundaan bersyarat dibenarkan bagi kontrak-kontrak yang melibatkan pengguguran atau pelepasan hak-hak tulen seseorang tanpa melibatkan sebarang pembalasan. Sebaliknya pula, ulama' mazhab Maliki membenarkan penundaan pengguguran hak sementara menunggu keadaan dalam semua kes berasaskan kepada pandangan mereka bahawa *ibra>*' melibatkan pelepasan hak pemiutang Ibn al-Humma>m, 1995: 41-48).

2. *Ibra>*' mestilah tidak bercanggah dengan mana-mana prinsip-prinsip syarak. Contohnya, *ibra>*' dalam hal penerimaan (*qabd*) yang melibatkan kontrak pertukaran mata wang melanggar prinsip syarak, maka di sini *ibra>*' tersebut tidak sah. Begitu juga dengan *ibra>*' yang melibatkan hak wanita untuk mendiami rumah suami dan isteri dalam tempoh '*iddah* selepas perceraian, atau *ibra>*' yang melibatkan tanggungjawab sebagai penjaga kanak-kanak kecil, masing-masing adalah tidak sah kerana menyalahi syarak. Selain itu, *ibra>*' juga dianggap tidak sah jika *ibra>*' tersebut memberi kesan buruk terhadap hak-hak pihak yang ketiga. Misalnya, jika seorang ibu yang bercerai melepaskan hak penjagaannya kepada suami. Dalam kes ini, pelepasan atau *ibra>*' tersebut tidak sah kerana hak penjagaan melibatkan ibu dan kanak-kanak tersebut.
3. Pihak yang menerima *ibra>*' (*mubarri>*') mesti terlebih dahulu mempunyai hak terhadap objek *ibra>*'. Ini kerana berurusan dalam harta milik orang lain adalah tidak dibenarkan di sisi syarak melainkan sebagai wakil bagi pihak pemilik tersebut.
4. *Ibra>*' mestilah berlaku selepas hak-hak asasi terbentuk. Ini kerana pada hakikatnya, *ibra>*' melibatkan pelepasan sesuatu liabiliti yang telah ditetapkan. Justeru, para ulama' telah bersetuju bahawa *ibra>*' sebelum wujudnya hak-hak asasi tersebut adalah dikira sebagai tidak sah. Ulama' berpandangan bahawa adalah mustahil melepaskan apa-apa hak yang masih belum wujud dan menganggap pelepasan tersebut hanyalah suatu janji yang tidak mengikat. Manakala jika *ibra>*' berlaku sebelum wujudnya hak-hak asasi tersebut, maka para ulama' berbeza pandangan mengenainya. Para ulama' selain daripada mazhab Maliki berpendapat bahawa *ibra>*' tidak sah melainkan jika *ibra>*' tersebut berlaku selepas wujudnya hak tersebut. Mereka berpegang kepada hadith Rasulullah s.a.w dengan menyamakan *ibra>*' dalam kedua-dua keadaan yang disebut, iaitu dalam kes talak dan pembebasan hamba (Ibn Quda>mah, 2000, Jil. 4: 483, Jil. 5: 564).
5. Para ulama' mazhab Hanafi pula memberikan beberapa contoh klasik bagi *ibra>*' yang dianggap tidak sah kerana melanggar syarat ini, iaitu melakukan *ibra>*' ke atas hak asasi yang masih belum wujud. Antaranya termasuklah isteri menggugurkan tanggungan untuk perbelanjaannya sebelum ia dianggarkan, dan pengguguran harga bagi pembeli sebelum pembeli membeli barang tersebut lagi (al-Dardi>r, 2010, Jil. 2: 307, Jil. 4:88, 99 & 100).

Para ulama' Shafi'ci juga turut memberi contoh-contoh klasik bagi *ibra>*' yang berlaku sebelum hak asasi wujud, seperti dalam kes pengguguran mas kahwin bagi wanita jika suaminya meninggal dunia sebelum menyetyubuhinya, dan pembubaran perkahwinan yang melibatkan pampasan yang tidak ditentukan sebelumnya. Ulama' Shafi'ci juga mengemukakan beberapa contoh *ibra>*' yang dianggap tidak sah seperti *ibra>*' dari pihak isteri sebelum berlakunya perceraian kerana dalam kes-kes seperti ini, liabiliti

yang membentuk hak asasi *ibra>*’ masih belum wujud sebelum *ibra>*’ tersebut dilaksanakan. Selain itu, terdapat juga contoh klasik *ibra>*’ dalam keadaan di mana pembeli menggugurkan jaminan terhadap kerosakan barangannya sebelum berlakunya penerimaan (*qabd*) kerana dalam keadaan sebegini jaminan tersebut tidak wujud sebelum *ibra>*’ dilakukan dan *ibra>*’ dianggap tidak sah di sisi syarak. Walau bagaimanapun, para ulama’ mazhab turut menyenaraikan beberapa kes pengecualian yang melibatkan *ibra>*’ sebelum wujudnya hak asasi dan dianggap sah di sisi syarak. Antara pengecualian tersebut adalah dalam kes yang melibatkan seorang lelaki yang menggali perigi di atas tanah orang lain dan tanpa kebenaran pemiliknya. Dalam kes ini, jika pemilik tanah itu menggurkan hak pelanggaran dan bersetuju dengan pembuatan perigi tersebut, maka penggali tersebut dibebaskan daripada tanggungjawabnya jika terdapat individu atau haiwan yang mungkin jatuh ke dalam perigi tersebut (al-Qalyu>bi, 2010, Jil. 2: 292, Jil. 3:45, 83, 110, Jil. 4: 368).

Sementara itu, para ulama’ mazhab Maliki pula mempunyai dua pandangan yang mengiktiraf kesahihhan *ibra>*’ sebelum wujudnya liabiliti, sebagai contoh *ibra>*’ dalam hak perbelanjaan yang dilakukan oleh wanita terhadap bakal suaminya, dianggap sah menurut pendapat yang terpilih di kalangan ulama’ mazhab Maliki. Manakala contoh yang lain pula adalah menggugurkan hak *shuf’ah* sebelum berlakunya jualan. Dalam hal *shuf’ah* ini, para ulama’ Maliki turut berbeza pandangan, di mana ada yang menganggap *ibra>*’ sebegini sah dan ada pula yang tidak mengiktirafnya. Selain itu, mereka juga turut mengiktiraf *ibra>*’ oleh golongan yang sakit kepada waris atau pihak ketiga untuk mempusakai lebih daripada satu pertiga tanah pusaka (al-Bahu>ti>, 1982, Jil. 3: 305, Jil. 4: 337).

Walaupun bagaimanapun, bagi ulama’ yang menyokong dan mengiktiraf penggunaan *tana>zul* pada permulaan kontrak sebegini, mereka berhujah bahawa terdapat pelbagai contoh klasik penggunaan *tana>zul* yang diberikan oleh ulama’ Hambali yang mana selain daripada bertujuan mengelakkan *gharar* (ketidakpastian), ia juga bertujuan memenuhi keperluan, kewajipan serta tanggungjawab masa hadapan bagi pihak-pihak yang berkontrak. Perkara ini dilihat selari dengan pandangan Ibn Hazm yang berpendapat bahawa sebarang persetujuan bersama perlu wujud sebelum dan bukannya selepas kontrak itu dimeterai (al-Kasa>ni>, 1983: 45, 80 & 118). Menurutnya lagi, jika *tana>zul* tidak ditentukan dengan jelas pada permulaan kontrak, maka ini mungkin menyebabkan ketidakpastian kepada satu pihak yang akhirnya boleh membawa kepada kejahilan atau *gharar*. Pendirian Ibn Hazm ini adalah sejajar firman Allah s.w.t di mana beliau mengutarakan pandangannya secara tegas bahawa kebenaran boleh berlaku apabila seseorang mengetahui kesan perkara tersebut, manakala ia tidak berlaku kerana kejahilan (Ibn Hazm, 1988: 21), sebagaimana di dalam al-Qur’an:

وَلَا يَسْتَوِي سَوَاءٌ مِّنْ لَّدُنَّكَ	لَا يَسْتَوِي سَوَاءٌ مِّنْ لَّدُنَّكَ	قَالَ لَمْ يَحْضُرْ	وَهُوَ
مَعَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	لَا يَسْتَوِي سَوَاءٌ مِّنْ لَّدُنَّكَ	لَمْ يَحْضُرْ	ذَلِكَ
وَلَا يَسْتَوِي سَوَاءٌ مِّنْ لَّدُنَّكَ	لَا يَسْتَوِي سَوَاءٌ مِّنْ لَّدُنَّكَ	لَمْ يَحْضُرْ	يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَلَا يَسْتَوِي سَوَاءٌ مِّنْ لَّدُنَّكَ	لَا يَسْتَوِي سَوَاءٌ مِّنْ لَّدُنَّكَ	لَمْ يَحْضُرْ	يَوْمَ الْقِيَامَةِ

¹⁰ Al-Qur'an, al-Baqarah 2: 29.

Maksudnya:

Dia lah (Allah) yang menjadikan untuk kamu segala yang ada di bumi, kemudian ia menuju dengan kehendakNya ke arah (bahan-bahan) langit, lalu dijadikannya tujuh langit dengan sempurna; dan ia Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.

Selain itu terdapat juga hadith Rasulullah s.a.w dan kaedah fiqh yang terpakai dalam penggunaan *tana>zul* sebegini. Hadith tersebut ialah:

لِللَّاحِ مَرْحُومٌ وَالْمَحْرُومِ لِحَاطِشِ إِيْمَانِهِ وَشَرِّعِ نَوْمِ لِسَالِمِهِ¹¹

Maksudnya:

Orang Islam adalah terikat kepada syarat-syarat mereka selagi mana mereka tidak menghalalkan perkara yang haram dan mengharamkan perkara yang halal (Muhammad ibn 'Isa> al-Salami>, 2000, Hadith 1352: 343).

Terdapat juga kaedah fiqh yang terpakai dalam konteks ini, iaitu:

دَقَائِبُ لِهَلْمِ زَكَاةٍ أَمْ يَهْدِيهِ نَبِيٌّ يَدْعُوهُ يَضُرُّ لِمَا

Maksudnya:

Hukum asal dalam akad adalah persetujuan bersama atau perjanjian oleh kedua-dua pihak yang berakad dan kesan akad adalah berdasarkan (hak dan tanggungjawab) yang dipersetujui dalam akad (al-Zarqa>', 1989: 482).

Malah, mereka juga berhujah bahawa pengharusan *tana>zul* ini hendaklah berasaskan kepada pelbagai dalil-dalil syarak seperti melalui amalan yang telah dilakukan oleh ulama' klasik dalam meninggalkan hukum asal terutamanya dalam situasi di mana terdapat keperluan *'urf* tentang perkara-perkara yang berkaitan dengannya. Malah, keperluan bagi *'urf* juga adalah sinonim dengan keadaan pasaran semasa (Ngadimon, Md. Nurdin., 2010: 12).

Dalam perbincangan mengenai isu keutamaan yang diberikan kepada pemegang saham keutamaan berdasarkan *tana>zul* yang telah dipersetujui semasa mesyuarat agung tahunan syarikat, terdapat dua isu utama yang timbul, iaitu; isu objek *tana>zul* yang tidak dapat diketahui dengan tepat dan isu *tana>zul* yang diberikan sebelum hak asasi terbentuk. Bagi isu yang pertama, penggunaan *tana>zul* dalam saham keutamaan ini melibatkan objek *tana>zul* iaitu, keuntungan *musha>rakah* yang tidak dapat ditentukan dengan tepat. Memandangkan *tana>zul* dipersetujui oleh rakan kongsi *musha>rakah* semasa permulaan kontrak atau dalam Mesyuarat Agung Tahunan syarikat, maka kadar dividen yang tertakluk kepada *tana>zul* tidak dapat dianggarkan

¹¹ Diriwatikan oleh al-Tirnidhi>. Abu> 'Isa> berkata bahawa hadith ini termasuk dalam kategori *hassan sahi>h*, sementara al-Alba>ni> pula mengesahkan perawi hadith tersebut.

dengan tepat. Sebagai contoh, misalnya dividen yang dijangka akan diberikan kepada pemegang saham keutamaan ialah 5.5%. Semasa kontrak *musha>rakah* dimeterai, para rakan kongsi *musha>rakah* tidak dapat mengetahui sama ada dividen 5.5% ini boleh dicapai atau tidak sehinggalah berlakunya pengagihan keuntungan *musha>rakah*. Oleh yang demikian, *tana>zul* yang diamalkan dalam saham keutamaan ini boleh melibatkan 100% daripada keuntungan *musha>rakah* jika dividen sebenar adalah kurang atau sehingga 5.5%, manakala boleh juga menjadi kurang jika dividen yang sebenar melebihi 5.5%. Justeru, dalam situasi ini, penggunaan *tana>zul* membabitkan keuntungan yang tidak dapat dinilai secara tepat.

Walau bagaimanapun, dengan merujuk kepada isu *ibra>* sebagai pengguguran hak atau pemindahan hak milik, dapat dirumuskan bahawa bagi ulama' yang melihat *ibra>* sebagai suatu pemilikan, penggunaan *tana>zul* dalam konteks sebegini, adalah tidak sah kerana melibatkan pemindahan hak bagi objek yang tidak diketahui. Namun demikian, bagi beberapa golongan ulama' Shafi'i, tiada perbezaan sama ada kekaburan atau kesamaran berlaku pada jenis, ciri-ciri, pembubaran, penangguhan atau penamatan tarikh bagi objek *tana>zul* tersebut. Manakala, bagi ulama' yang melihat *ibra>* sebagai pengguguran hak, maka penggunaan *tana>zul* dalam konteks ini adalah dikira sah. Justeru itu, ketidakmampuan untuk menyatakan kuantiti bagi objek *tana>zul* secara tepat bukanlah merupakan suatu isu menurut majoriti ulama' mazhab.

Sementara itu, isu yang kedua pula melibatkan penggunaan *tanazul* yang diberikan sebelum hak asasi bagi *musha>rakah* wujud. Berdasarkan perbincangan di atas, *tana>zul* dibenarkan jika ia dilakukan selepas pembahagian keuntungan dan kerugian *musha>rakah*. Dalam erti kata lain, *tana>zul* hendaklah berlaku selepas wujudnya hak asasi *musha>rakah*. Manakala dalam konteks saham keutamaan pula, didapati bahawa *tana>zul* diberikan semasa pendahuluan kontrak *musha>rakah* atau dalam Mesyuarat Agung Tahunan, di mana hak asasi *musha>rakah* iaitu dividen dan pulangan modal sekiranya berlaku kerugian masih belum terbentuk atau wujud lagi. Oleh yang demikian pemegang saham biasa melepaskan hak (*tana>zul*) sesuatu yang belum menjadi kepunyaan mereka.

Selepas diteliti ke semua hujah-hujah para fukaha berkaitan penggunaan *tana>zul* pada awal kontrak tersebut, maka dapat diperhatikan bahawa majoriti ulama' tidak membenarkan amalan *tana>zul* semasa pendahuluan akad kerana hak asasi yang masih belum wujud pada masa kontrak tersebut dipersetujui berdasarkan kepada hadith Rasulullah s.a.w yang turut melarang penggunaannya pada awal kontrak. Manakala hujah-hujah yang menyokong pengharusan amalan *tana>zul* ini juga boleh disangkal kerana tiada hujah yang kukuh yang menyokong perkara ini dan asas yang dicadangkan seperti *'urf* dan persetujuan bersama pihak-pihak yang berkontrak (*redha* kedua-dua pihak yang berkontrak), tidak dapat digunakan sebagai hujah kerana ini melanggar *muqtada> al-^caqd* bagi *musha>rakah* dalam konteks pengamalan saham keutamaan. Walau bagaimanapun, menurut satu pandangan daripada ulama' mazhab Maliki, penggunaan *tana>zul* sebegini adalah dibenarkan syarak. Selain itu, pandangan ini juga turut dikongsi oleh Abu> Hani>fah seperti yang didakwa oleh

Izuddin Abd. Salam dalam *Qawa'id al-Kubra* (Izzuddin Abd Aziz bin Abd Salam, 2007: 225).

Modus Operandi Wa'd bi al-tana'zul dalam Amalan Saham Keutamaan

Modus operandi yang membabitkan pelaksanaan *wa'd bi al-tana'zul* dalam saham keutamaan dapat digambarkan seperti yang berikut:

- i. Syarikat saham menerbitkan saham-saham dan menawarkannya dalam IPO untuk dijual. IPO adalah singkatan kepada *Initial Public Offering* yang merupakan saham yang ditawarkan oleh syarikat kepada orang awam untuk kali pertama diniagakan di BSKL. Tujuan utama syarikat tersebut mengeluarkan IPO dan menjadikannya *public listed company* adalah untuk mendapatkan modal bagi mengembangkan lagi perniagaan yang sedia ada. Pada kebiasaannya, harga yang ditawarkan untuk pertama kali ini adalah lebih rendah berbanding dengan harga sebenar selepas disenaraikan di BSKL nanti.
- ii. Di Malaysia, ia adalah perkara biasa bagi sesebuah syarikat berhad untuk menerbitkan saham biasa dan saham keutamaan (Woon, W., 1997: 32). Semasa IPO, hanya sejumlah kecil saham keutamaan yang ditawarkan, manakala baki saham yang lain pula adalah saham-saham biasa. Saham-saham keutamaan akan ditawarkan terlebih dahulu daripada saham-saham biasa. Oleh itu, apabila pelabur membeli saham dalam syarikat tersebut, mereka telah pun dimaklumkan dan bersetuju dengan syarat-syarat dan spesifikasi keutamaan yang terdapat pada saham keutamaan tersebut.
- iii. Apabila pelabur bersetuju membeli saham keutamaan, mereka telah memasuki kontrak *musha'arakah* bersama syarikat saham dan menjadi pemegang saham keutamaan dalam syarikat tersebut. Begitu juga dengan pelabur yang membeli saham biasa, mereka turut memasuki kontrak *musha'arakah* yang sama dan menjadi pemegang saham biasa dalam syarikat tersebut.
- iv. Pemegang saham biasa melakukan *wa'd* atau berjanji untuk melakukan *tana'zul* (menggugurkan haknya terhadap kadar keuntungan yang telah ditetapkan) untuk dibahagikan kepada pemegang saham keutamaan. *Wa'd* yang dilakukan oleh pemegang saham biasa kepada pemegang saham keutamaan adalah mengikat (*mulzim*) dari sudut agama dan perundangan (*mulzim diya'natan wa qada'an*) sebagaimana yang telah termaktub dalam resolusi yang dikeluarkan oleh MPS, BNM berkaitan status *wa'd*. *Wa'd* ini dilakukan pada permulaan kontrak *musha'arakah*. Pada masa ini, *wa'd* melibatkan *gharar* kerana pelaburan masih belum dilaksanakan dan jumlah pembahagian keuntungan dan kerugian masih tidak dapat ditentukan pada peringkat ini. Oleh yang demikian, janji yang dilakukan oleh pemegang saham biasa untuk melakukan *tana'zul* pada masa ini melibatkan *ma'qu'd 'alaih* yang bersifat *ma'du'm*.
- v. *Wa'd bi al-tana'zul* melibatkan janji melakukan *tana'zul* dalam tiga situasi dalam saham keutamaan. Pertama, *tana'zul* yang diberikan oleh pemegang saham biasa kepada pemegang saham keutamaan bahawa pemegang saham biasa bersetuju untuk *tana'zul* hak mereka bagi mendapatkan keuntungan sehinggalah pemegang saham keutamaan mendapat keuntungan berdasarkan kadar tertentu. Kedua, *tana'zul* yang diberikan oleh pemegang saham biasa

kepada pemegang saham keutamaan bahawa pemegang saham keutamaan bersetuju untuk menghadkan keuntungan mereka hanya untuk kadar tertentu sahaja dan mereka bersetuju untuk *tana>zul* hak mereka untuk mendapatkan keuntungan yang lebih daripada kadar tertentu tersebut. Oleh itu, jika keuntungan yang diperoleh daripada *musha>rakah* tersebut adalah besar, mereka hanya akan menerima setakat kadar yang ditentukan sahaja, dan selebihnya akan diberikan kepada pemegang saham keutamaan. Ketiga, *tana>zul* yang diberikan oleh pemegang saham biasa kepada pemegang saham keutamaan bahawa apabila berlakunya situasi pembubaran syarikat, pemegang saham biasa bersetuju untuk memberi *tana>zul* hak mereka kepada pemegang saham keutamaan, bahawa pemegang saham keutamaan akan mendapat keutamaan untuk mendapatkan kembali modal sumbangan mereka. Hanya setelah pemegang saham keutamaan mendapat kembali modal mereka, barulah pemegang saham biasa akan mendapat hak untuk mendapatkan modal mereka berdasarkan pemilikan masing-masing hanya jika wujudnya baki selepas pembahagian terhadap pemegang saham keutamaan tersebut. Jika tiada baki, maka dalam hal ini, pemegang saham biasa tidak mendapat apa-apa.

- vi. *Wa^cd bi al-tana>zul* akan berakhir apabila pemegang saham biasa telah menunaikan *tana>zul* terhadap keuntungan sebagai mana yang dipersetujui yang dimeterai antara pemegang saham biasa dan pemegang saham keutamaan dalam *wa^cd* tersebut.

Kesimpulan

Secara kesimpulannya, berdasarkan perbincangan berkaitan *wa^cd bi al-tana>zul* dalam amalan saham keutamaan ini, dapat dirumuskan bahawa Resolusi Syariah yang dikeluarkan oleh MPS, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia berkaitan pengharusan saham keutamaan bukan kumulatif adalah wajar dan bukanlah tidak berasas seperti yang diperkatakan oleh sesetengah pihak. Walaupun terdapat perselisihan pandangan di kalangan para sarjana tempatan dan ulama' Timur Tengah berhubung dengan konsep *wa^cd bi al-tana>zul* yang digunapakai dalam saham keutamaan bukan kumulatif yang diterbitkan di Malaysia, namun, MPS, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia sepakat mengharuskan penggunaannya lantaran tiada dalil syarak yang kukuh, yang boleh dijadikan sandaran untuk mengharamkan penggunaan konsep *wa^cd bi al-tana>zul* yang diperselisihkan.

Sama ada berdasarkan prinsip *musha>rakah* atau *tana>zul*, terdapat pandangan para ulama' yang mengharuskan penggunaan *tana>zul* tersebut yang boleh digunakan untuk menyokong resolusi yang dikeluarkan. Justeru, adalah wajar dikatakan bahawa saham keutamaan boleh dikeluarkan sama ada atas dasar prinsip *musha>rakah* (dengan beberapa pengubahsuaian saham keutamaan yang sedia ada) atau pun prinsip *tana>zul*. Pengaplikasian konsep *tana>zul* dalam amalan saham keutamaan adalah tepat kerana bersifat umum jika dibandingkan dengan penggunaan istilah-istilah lain yang lebih khusus seperti *ibra>'*, *isqa>t* atau *tamli>k*. Selain itu, beberapa konsep lain yang diketengahkan bagi pengaplikasian *tana>zul* seperti penggunaan *tana>zul* sebagai *hibah*, persamaan konsep *musha>rakah* dan hak *shuf^cah* serta penggunaan

tana>zul sebagai syarat *ja'li* dalam kontrak *musha>rakah* juga tidak tepat dalam menyelesaikan isu *wa'd bi al-tana>zul* dalam saham keutamaan.

Meskipun *tana>zul* dalam pembahagian keuntungan dan kerugian pemegang saham biasa kepada pemegang saham keutamaan dibenarkan, namun, penggunaan *wa'd* atau janji pada permulaan akad *musha>rakah* tersebut telah menjadikan *tana>zul* yang diamalkan bermasalah dari segi syarak. Ini kerana *wa'd* yang dilakukan oleh pemegang saham biasa dikira mengikat dari segi agama dan perundangan. Oleh itu, *wa'd* yang mengikat *tana>zul* pada masa akan datang, berkuatkuasa dengan serta- merta dan dianggap seperti sebuah kontrak yang sah. Justeru, akad *musha>rakah* tersebut mengandungi *gharar* kerana *ma'qu>d' alayh* (keuntungan dan kerugian) tidak diketahui pada masa *wa'd* tersebut dilakukan.

Dengan kata lain, *tana>zul* adalah dibenarkan dan sah dilakukan pada masa pembahagian keuntungan atau pembubaran, sebaliknya tidak sah dilakukan pada permulaan akad *musha>rakah*. Manakala, nisbah perkongsian keuntungan pula boleh berbeza-beza di dalam akad *musha>rakah*, tetapi kerugian yang perlu ditanggung mestilah sama-rata sesuai mengikut bahagian modal yang disumbangkan dalam akad *musha>rakah* tersebut. Oleh itu, dalam akad *musha>rakah*, *tana>zul* yang dibenarkan adalah melibatkan keuntungan yang kurang daripada nisbah keuntungan pada permulaan akad tersebut, selagi mana tiada jaminan pulangan kepada mana-mana pemegang saham dan kerugian mestilah dikongsi secara *pari passu*.

Walau bagaimanapun, pengamalan *tana>zul* dalam konteks saham keutamaan ini perlu dilakukan secara bijaksana agar tidak dimanipulasi oleh pihak-pihak lain bagi membenarkan keuntungan dengan jaminan yang tetap, yang jelas berlawanan dengan prinsip syariah. Sebaliknya, pertikaian pandangan ini seharusnya dijadikan pendorong kepada sarjana tempatan untuk sentiasa mencari alternatif yang lebih baik agar penggunaan konsep *wa'd bi al-tana>zul* dalam saham keutamaan ini boleh diterima di peringkat antarabangsa, khususnya di Timur Tengah. Dengan ini, skop pelaburan khususnya yang melibatkan instrumen saham, akan lebih meluas dan pada masa yang sama, pasaran modal Islam juga boleh dibangunkan di peringkat global.

Rujukan

al-Qur'an.

Abdul Halim El-Muhammady. 2012. *Undang-undang Muamalat & Aplikasinya kepada Produk-Produk Perbankan Islam*. Selangor: Aras Mega Sdn. Bhd.

Abu> Da>wu>d, Sulaima>n bin al-Ash'at al-Sajasta>ni>. 2003. *Sunan Abu> Da>wu>d*. Riya>d: Maktabat al-Ma'a>rif.

Abu> Ghuddah, Abdul Sattar. 2000. *Al-Tafa>hum al-Ja>nibi> fi> Majal al-^cUqu>d Hawliah al-Barakah*. No.2. t.tp: t.pt.

Accounting and Auditing for Organisation of Islamic Financial Institutions (AAOIFI). 2007. *Accounting, Auditing and Governance Standards for Islamic Financial Institutions*. Bahrain: Manama.

Accounting and Auditing for Organisation of Islamic Financial Institutions (AAOIFI). 2007. *Al-Ma'a>yir al-Shar'iyah*. Bahrain: Manama.

- Accounting and Auditing for Organisation of Islamic Financial Institutions (AAOIFI). 2008. *Shariah Standards for Islamic Financial Institutions*. Bahrain: Mana
- Atram, A.R. Salih. 2006. Ibra' in Islamic finance: adaptation and application. Contemporary Issues in Islamic Finance: Deliberation at the International Shariah Scholars Dialogue 2006. Anjuran Bank Negara Malaysia. Kuala Lumpur, 24-25 Oktober.
- Aznan Hassan. 2011. Perlaksanaan tanazul di dalam kontrak berdasarkan musharakah: perspektif syarak. Seminar Isu-Isu Shariah dalam Musharakah dan Mudarabah. Anjuran Majlis Penasihat Syariah, Bank Negara Malaysia dan Majlis Penasihat Penasihat Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. Lanai Kijang, 15 November.
- Azman Mohd Noor, Muhammad Nasir Haron & Sri Zuraihan Mohammad. 2013. Tanazul and shariah issues from ranking of rights in sukuk and preference shares. 8th Shariah Advisers Workshop, Ranking of Rights in Capital Market Products. Anjuran Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. Conference Hall 2, Kuala Lumpur, 24 Oktober.
- Bank Islam Malaysia Berhad, *Glossary of Terms BIMB*, 2011, www.bankislam.com.my/en/Documents/AR/GlossaryofTerms-2011.pdf. [16 Februari 2017].
- Bank Negara Malaysia. 2007. *Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam*. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.
- al-Bukha>ri, Muhammad ibn Isma>i>l. 1991. *Al-Alaf al-Mukhta>rah min Sahi>h al-Bukha>ri>*. Beirut: Da>r al-Ji>l.
- Chartered Institute of Management Accountant (CIMA). 2014. *Islamic Finance: Glossary of terms and contracts (Arabic-English)*. <http://www.scribd.com/doc/50578092/Islamic-Finance-Glossary> [19 Januari 2017].
- Dallah Al-Barakah. 1997. *Fata>wa> al-Hai'ah al-Shar^fiyyah li al-Barakah*. Jeddah: Majmu>ah Dallah Al-Barakah.
- Dallah Al-Barakah. 2001. *Qara>ra>t wa Tausiya>t Nada>wa>t al-Barakah li al-Iqtisa>d al-Isla>mi>*. Jeddah: Majmu>ah Dallah al-Barakah.
- al-Dardi>r, Ahmad ibn Muhammad. 2010. *Al-Sharh al-Saghi>r*. Jil. 2 & 4. Kaheerah: Da>r
- al-Basa>'ir. al-Dusu>qi>, Muhammad bin Ahmad ^eArfah. 1996. *Ha>shiyah al-Dusu>qi> ^eala> Sharh al-Kabi>r*. Jil. 3 & 5. Beirut: Da>r al-Kutub al-^eIlmiyyah.
- al-Fayyu>mi>, Ahmad ibn Muhammad. 2008. *al-Misba>h al-Muni>r*. Qa>hirah: Mu'assasah al-Mukhtar.
- Fried, Charles. 1981. *Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation*. Cambridge: Harvard University Press.
- al-Ghaza>li>, Abu> Ha>mid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad. 1968. *Ihya>' ^eUlu>m al-Di>n*. Jil. 3. Beirut: Da>r al-Kutub al-^eIlmiyyah.
- Hamma>d, Nazi>h. 1992. *Dali>l al-Mustalaha>t al-Fiqhiyyah al-Iqtisa>diyyah*. Kuwait: Kuwait Finance House.
- Hamma>d, Nazi>h Kamal. 2012. *Sharh Zad al-Mustaqna>'*. Jil. 14. Beirut: Da>r al-Fikr.

- Haydar, °Ali> t.th. *Durar al-Hukka>m Sharh Majallat al-Ahka>m*. Jil. 1 & 2. Beiru>t: Da>r al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Ibn °A>bidi>n, Muhammad Ami>n bin °Umar. 2000. *Hashiyah Ibn °A>bidi>n: Rad al-Muhta>r °ala> al-Da>r al-Mukhta>r*. Jil. 2, 4 & 5. Beiru>t: Da>r al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Ibn Fa>ris al-Qazwi>ni>, Ahmad., 2002. *Maqa>yi>s al-Lughah*, Jil. 1, Beiru>t: Da>r al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Ibn al-Humma>m, Kamal al-Di>n Muhammad bin Abd Wahid. 1995. *Sharh Fath al-Qadi>r °ala> al-Hida>yah*. Jil. 6, 5 & 7. Beiru>t: Da>r al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Ibn Hazm, °Ali> bin Ahmad. 1988. *Al-Muhalla*. Jil. 5,8 & 9. Beiru>t: Da>r al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Ibn Ma>jah, Abi> °Abd Alla>h Muhammad bin Yazid al-Qazwi>ni>. t.th. *Al-Sunan Ibn Ma>jah*. Jil. 2. Ka>herah: Matba'ah Da>r Ihya>' al-Kutub al-°Arabiyyah
- Ibn Quda>mah, Mawfi>q al-Di>n °Abdullah ibn Ahmad. 2000. *Al-Mughni>*. Jil. 3, 4, 5 & 6. Beiru>t: Da>r al-Kutub.
- Izzuddin Abd Aziz bin Abd Salam. 2007. *Al-Qawa>°id al-Kubra> al-Mawsu>m bi Qawa>°id al-Ahka>m fi> isla>h al-Ana>m*. Damshiq: Da>r al-Qalam.
- al-Jurja>ni>, °Abd al-Qa>hir ibn °Abd al-Rahma>n. 1985. *Al-Ta°ri>fa>t*. Beiru>t: Da>r al-Kita>b al-°Arabi>.
- Ka>mil, °Umar °Abdullah. 1999. *Al-Rukhsah al-Shar°iyyah fi> al-Usu>l wa al-Qawa>°id al-Fiqhiyyah*. Beiru>t: Da>r Ibn Hazm.
- al-Kasa>ni>, Alauddin Abi> Bakar Mas°u>d. 1983. *Kita>b Bada>'i° al-Sana>'i° fi> Tarti>b al-Shara>'i°*. Jil. 5, 6, 8 & 14. Beiru>t: Da>r al-Ihya>' al-Tura>th al-°Arabi>.
- al-Khafi>f, °Ali>. 1986. *Ahka>m al-Mu°a>malat al-Shar°iyyah*. Qa>hirah: Da>r al-Fikr al-°Arabi>.
- al-Kharshi>, Ahmad ibn Muhammad. t.th. *Ha>shiyah al-Kharshi> °ala> Mukhtasar Sayyidi> Khali>l*. Jil. 6 & 21. Beiru>t: Da>r al-Fikr.
- Kuwait Finance House. 1989. *Al-Fata>wa> al-Shar°iyyah fi> al-Masa>'i>l al-Iqtisa>diyyah*. Kuwait: Kuwait Finance House Publications.
- Md. Nurdin Ngadimon. 2010. Sukuk mudarabah dan sukuk musharakah untuk keperluan modal tahap kedua (*two-tier capital*) untuk institusi kewangan Islam. Kertas kerja Muzakarah Penasihat Kewangan Islam Kali ke-5. Anjuran Bank Negara Malaysia. Hotel Nikko, Kuala Lumpur, 2 Ogos.
- Majallah Majma° al-Fiqh al-Isla>mi>*. Persidangan kali ke-5. Jil. 2. t.tp: t.pt.Ma>lik bin Anas. 1992. *Muwatta>' al-Ima>m Ma>lik* (Riwayat Muhammad al-Hasan al-Shaiba>ni>). Jil. 3. Damshiq: Da>r al-Qalam.
- Markovits, Daniel. 2004. Contract and Collaboration. *Journal of Social Science Research Network* (5): 3-8. New Haven: Yale Law School.
- al-Qara>fi>, Ahmad ibn Idri>s ibn °Abd Rahma>n. t.th. *Al-Furu>q*. Jil. 1 & 3. Beiru>t: t.pt
- al-Qara>fi>, Ahmad ibn Idri>s ibn °Abd Rahma>n. 1990. *Al-Zakhi>rah*. Jil. 1. Mesir: Mausua>t al-Fiqhiyyah.
- al-Qurtu>bi>, Abu> °Abd Alla>h al-Ansa>ri>. 2002. *Al-Ja>mi° li Ahka>m al-Qur'an*. Jil. 1, 3, 5 & 18. Qa>herah: Da>r al-Hadith.
- Rafiq Yunus al-Misri. 2002. The Binding Unilateral Promise (*Wa°d*) in Islamic Banking Operations: Is it Permissible for a Unilateral Promise (*Wa°d*) to be

- Binding as an Alternative to a Proscribed Contract?. *Journal of King Abdul Aziz University*. Islamic Economics. Jil. 15. hlm. 29-33.
- al-Ra>zi>, Muhammad ibn Abi> Bakr ibn ʿAbd al-Qa>dir. 1981. *Muhta>r al- Sihha>h*. Beirut: Maktabah Lubna>n.
- Ritonga, A. Rahman. 1999. *Fiqh Muamalah*. Kuala Lumpur: Edaran Kalam.
- Sa>biq, Muhammad Saʿi>d. 1986. *Fiqh al-Sunnah*. Jil. 3. Mesir: Da>r al-Hadi>th. Shabi>r, Muhammad ʿUthma>n. 2001. *Al-Muʿa>mala>t al-Ma>liyyah al-Muʿa>sirah fi> al-Fiqh al-Isla>mi>*. Jordan: Da>r al-Nafa>ʿis.
- Shiffrin, Seana. 2007. The Divergence of Contract and Promise. *Harvard Law Review Journal*. Jil. 120. hlm. 708-715.
- Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. 2002. *Istilah Pasaran Modal Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. 2006. *Resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti Malaysia*. Ed. ke-2. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti.
- al-Suwayʿi>, Ahmad. 1999. *Ahka>m al-Isqa>t fi> al-Fiqh al-Isla>mi>*. ʿAmma>n: Da>r al-Nafa>ʿis.
- al-Suyu>ti>, Jala>l al-Di>n ʿAbd al-Rahma>n. 1998. *Al-Ashba>h wa al-Naza>'ir fi> Qawa>'id wa Furu>' Fiqh al-Sha>fi'iyah*. Beirut: Da>r al-Kutub al-ʿIlmiyyah. Tirmidhi>, Muhammad ibn ʿIsa> al-Salami>. t.th. *Al-Jami>' al-Sahi>h Sunan al-Tirmidhi>*. Jil. 2.
- Tahqi>q Ahmad Shaki>r et all. Cet. bersama kenyataan hukum hadith oleh al- Albani>. Beirut: Da>r Ihya>' al-Tura>th al-ʿArabi>.
- ʿUlaysh, Muhammad bin Ahmad & Fath al-ʿAli> al-Ma>lik. t.th. *Al-Fatwa>' ala> madhhab al-Ima>m Ma>lik*. Jil. 1 & 2. t.tp: Matbuʿ maʿa Tabsi>ra>t al-Hukka>m bi Ha>mish.
- Wahbah Zuhayli. 2011. *Fiqh & Perundangan Islam*. Jil. 6. (Terj.) Ahmad Shahbari Salamon et al. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wiza>rah al-Awqa>f wa al-Shu>'u>n al-Isla>miyyah. 1994. *Al-Mawsu>'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Jil. 1 & 14. Kuwait: Matbaʿah Hukumah al-Kuwait.
- Woon, W. 1997. *Company Law*. Ed. ke-2. Singapore: FT Law & Tax Asia Pacific.
- al-Zarqa>', Ahmad bin Muhammad. 1968. *Al-Madkhal al-Fiqhi> al-ʿAm*. Jil. 2. Damshiq: t.pt.
- al-Zarqa>', Ahmad bin Muhammad. 1989. *Sharh al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*. Ed. ke-2. Damsyik: Da>r al-Qalam.
- al-Zuhayli>, Wahbah. 1989. *Fiqh al-Isla>m wa Adillatuhu*. Jil. 4, 5 & 7. Dimashq: Da>r al-Qalam.
- Zuhayli, W. 2003. *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence*. Jil. 2. Damascus: Da>r al-Fikr al-Muʿa>sir.