

Kontroversi Asuransi di Indonesia: Telaah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS)

Husni Mubarrak*

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Email: husnilatief@yahoo.com

Abstract

This study aims to discuss on The Fatwa of The Council of Indonesian Ulama (MUI) on Health Insurance (BPJS) in 2015 which has arousing various different opinions either among elite or civilians in Indonesia. As the adviser for the Government of Indonesia in terms of religious issues, MUI questioned about the validity and appropriateness of the BPJS practice in concordance with the Islamic sharia law. At least, there are three issues which underlie the formulation and the publication of the fatwa: ranging from conformity concepts and practices of BPJS with legislation and sharia principles; what alternative solutions that can replace the presence of BPJS if it proved not qualified of sharia compliant; as well as the determination of 2% motive penalty for late payment of participant contributions, would it not contravene the sharia law? This fatwa, however, is in line with previous fatwa which issued by MUI in year 2001 on Guideline for Islamic Insurance. In MUI's view, the operational system of BPJS still shackled within the framework of conventional insurance. By using '*aqd mu'âwadhah*' and presenting a pattern of relations "insurer-insured" in the management of handling BPJS insurance, not guarantee it is free from gambling, uncertainty, usury elements, which is strongly opposed to Islamic sharia law, and therefore, the concept of *takâful* within sharia framework as referred in the fatwa of MUI in 2001 on Guidelines for Islamic Insurance, is offered as an alternative solution formula in justice and welfare insurance for all citizens, especially for Muslims.

Keywords: BPJS, Fatwa of MUI, Gambling, Uncertainty, Usury, Islamic Insurance

* Fakultas Syari'ah dan Hukum, Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, Jl. Lingkar Kampus Darussalam Banda Aceh, Telp. +651 7557321.

Abstrak

Studi ini mendiskusikan lebih jauh fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) Kesehatan tahun 2015 yang memunculkan silang pendapat, baik di kalangan elit maupun masyarakat awam di Indonesia. Dalam kapasitasnya sebagai pemberi masukan bagi Pemerintah Indonesia dalam masalah agama, MUI mempertanyakan keabsahan dan kesesuaian praktik BPJS dengan syariat Islam. Setidaknya, terdapat tiga rumusan masalah yang melatari terbitnya fatwa tersebut: mulai dari kesesuaian konsep dan praktik BPJS Kesehatan dengan peraturan perundang-undangan dan prinsip syariah; apa solusi alternatif yang dapat menggantikan keberadaan BPJS Kesehatan jika terbukti tidak memenuhi kualifikasi *syariah compliant*; serta motif penetapan denda 2% atas keterlambatan pembayaran iuran peserta, tidakkah itu bertentangan dengan syariat? Fatwa MUI tentang BPJS Kesehatan ini sesuai dan sejalan dengan fatwa MUI sebelumnya tentang Panduan Asuransi Syariah. Dalam pandangan MUI, sistem operasional dalam menjalankan BPJS masih terbelenggu dalam kerangka asuransi konvensional. Pemakaian *'aqd mu'awadah* (jual beli) dengan menghadirkan pola relasi “penanggung-tertanggung” dalam pengelolaan BPJS tidak menjamin penanganan asuransi itu terbebas dari unsur *maysir*, *gharar*, dan *ribâ*, yang sangat ditentang dalam syariat Islam, dan karenanya, konsep asuransi syariah dengan *framework* syariah sebagaimana disebut dalam fatwa MUI 2001 tentang Pedoman Asuransi Syariah, ditawarkan sebagai formula solusi alternatif dalam mewujudkan keadilan dan kemaslahatan berasuransi bagi segenap warga negara, terlebih untuk kaum Muslimin.

Kata Kunci: BPJS, Fatwa MUI, Maysir, Gharar, Ribâ, Asuransi Syariah

Pendahuluan

Sebagai salah satu pilar ekonomi, di samping sektor perbankan, asuransi memainkan peranan penting dalam pengembangan aktivitas denyut ekonomi suatu bangsa dan negara. Betapa tidak, asuransi bukan saja dapat berperan mengumpulkan kapital dalam jumlah besar yang didapat melalui pembayaran premi peserta, namun juga dapat memberdayakan dan mengfungsikan dana yang masuk itu untuk dikembangkan melalui skema investasi guna keperluan pembayaran klaim dan keuntungan bagi peserta asuransi sendiri, serta untuk penggunaan dan keperluan sektor pembangunan

di negara tersebut.¹

Dalam hal ini, Indonesia juga tidak terkecualikan dari kondisi demikian. Kebutuhan pengadaan asuransi menjadi sesuatu yang niscaya sebagai wujud bentuk perlindungan dan pertanggungjawaban bagi warga negara peserta asuransi, serta akan sangat membantu pembiayaan pembangunan melalui dana asuransi yang diinvestasikan. Mengingat akan kebutuhan asuransi ini pula, Indonesia yang telah mengenal dunia asuransi sejak sebelum kemerdekaan pada awal Abad ke-XIX M. melalui keberadaan asuransi pribumi dan beberapa perusahaan asuransi Hindia Belanda, juga terus mengembangkan dan meningkatkan pelayanan asuransi bagi warga negaranya. Selain telah banyak tumbuh dan berkembang berbagai bentuk asuransi konvensional, juga turut hadir belakangan asuransi syariah pada tahun 1994. Terakhir, di Indonesia—dalam hal ini Pemerintah—menggulirkan asuransi BPJS (Badan Penyelenggara Jaminan Sosial) sebagai perlindungan dan pelayanan sosial bagi warga negaranya.

Keberadaan BPJS pada awalnya tidak menimbulkan silang pendapat dan sengkabut tentang kebolehannya hingga muncul fatwa dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) bertanggal 9 Juni 2015 M. (21 Sya'ban 1436 H.) yang mempertanyakan keabsahan dan kesesuaian praktik BPJS Kesehatan dengan syariat Islam. Setidaknya, terdapat tiga rumusan masalah yang melatari terbitnya fatwa tersebut: mulai dari kesesuaian konsep dan praktik BPJS Kesehatan dengan peraturan perundang-undangan dan prinsip syariah; apa solusi alternatif yang dapat menggantikan keberadaan BPJS Kesehatan jika terbukti tidak memenuhi kualifikasi *syariah compliant*; serta motif penetapan denda 2% atas keterlambatan pembayaran iuran peserta, tidakkah itu bertentangan dengan syariat?²

Dalam fatwa itu sendiri, sama sekali tidak diketemukan kata “haram” yang disebutkan oleh MUI, sebagaimana yang kemudian kuat dihembuskan oleh media (termasuk media sosial) tentang keharaman BPJS dalam fatwa MUI, sehingga sedikit banyak mengancam pemahaman, keharmonisan, dan kerukunan umat

¹ Isa Abduh, *al-Ta'mîn bayn al-Ḥall wa al-Tahrîm*, (Cairo: Dâr al-'Itisâm, 1978), 34-35.

² Lihat Keputusan Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah (Masalah Fikih Kontemporer) Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia V Tahun 2015 tentang Panduan Jaminan Kesehatan Nasional dan BPJS Kesehatan, 56-61.

beragama yang pada gilirannya berimplikasi memunculkan keretakan sosial di tengah masyarakat. Fatwa MUI tentang BPJS Kesehatan lebih menyorot tentang asuransi kesehatan yang masih dikelola dengan menggunakan skema asuransi konvensional.

Artikel ini berkepentingan untuk mengelaborasi lebih jauh tentang tinjauan asuransi dalam perspektif syariat Islam dengan menjadikan Fatwa MUI tentang BPJS Kesehatan sebagai studi kasus. Selanjutnya, tulisan ini akan mengkaji lebih jauh tentang alasan kebolehan serta ketidakbolehan asuransi konvensional dalam perspektif syariat Islam, serta diakhiri dengan model solusi alternatif pengembangan asuransi BPJS Kesehatan Indonesia ke depan yang berwawasan dan sejalan dengan syariat. Melalui metode deskriptif analisis, artikel ini akan membahas terlebih dahulu studi literatur tentang kajian hukum asuransi konvensional; fatwa ulama Dunia Islam, termasuk Indonesia di dalamnya, mengenai asuransi konvensional; kemudian diikuti fatwa MUI tentang BPJS Kesehatan berikut argumennya; serta diakhiri dengan pembahasan mengenai alternatif model pengembangan asuransi BPJS Kesehatan yang sejalan dengan syariat dan ditutup dengan beberapa kesimpulan dan saran untuk pengembangan kajian penelitian dan studi mendatang.

Kajian Hukum Asuransi Konvensional: Tinjauan Pustaka

Kendati asuransi modern sebagaimana praktik yang dikenal sekarang muncul pertama kali pada pertengahan abad ke-XIII M di kota Florence, Italia, berbentuk asuransi transportasi laut dalam perkapalan,³ namun pemikiran dan gagasan akan kebutuhan asuransi telah ada dan berakar kuat sejak zaman kuno sebelum Masehi hingga kemudian peraturannya diundangkan dalam Kodeks Hammurabi yang terkenal di Babilonia.⁴ Latar belakang kehadiran dan kebutuhan akan asuransi ini dapatlah dimaklumi, mengingat konsep asuransi pada dasarnya merupakan bagian dari mempermudah kebutuhan transaksi di antara manusia, yang dalam syariat dikenal dalam lingkup muamalah. Selanjutnya asuransi konvensional itu pun terus berkembang di Eropa dalam beragam bentuknya, baik asuransi

³ Ramadhan Abu Sa'ud, *Uṣūl al-Ta'mîn*, (Alexandria: Dâr al-Maṭbû'ât al-Jâmi'iyah, 2000), 48.

⁴ Fadhil Syakir Ahmad, "Aqd al-Ta'mîn wa Mu'âlajât al-Syubuhât al-Syar'iyah Ḥawlahu", dalam *Majallah Kulliyah Syari'ah*, Universitas Baghdad, Vol. 9, 1986, 59.

kerugian (*general insurance*) maupun asuransi jiwa (*life insurance*), hingga kemudian meluas ekspansinya ke Dunia Islam pada abad ke-XIX M. seiring kolonialisasi dan kebutuhan praktik perdagangan antara Dunia Barat dan Timur pada masa itu.⁵

Sungguhpun begitu, seiring meluasnya kebutuhan dan praktik asuransi di Dunia Islam pada zaman itu, tak kurang telah menarik dan menyita perhatian para fukaha dan pegiat hukum Islam untuk mengkaji status hukumnya. Di antara yang pertama kali berbicara mengenai asuransi di kalangan ahli fikih Islam adalah Muhammad Amin bin Umar bin Abdul Aziz, yang terkenal dengan sebutan Ibnu Abidin al-Dimasyqi (1784-1836 M.) dalam kitabnya yang terkenal, *Hâsiyyah Ibn 'Âbidîn*. Di dalamnya ia menulis pada bab “al-Jihâd” sebagai berikut:

“Telah menjadi kebiasaan bila para pedagang menyewa kapal dari seorang *harbiy*, mereka membayar upah pengangkutanannya. Di samping itu, ia membayar juga sejumlah uang untuk seorang *harbiy* yang berada di negeri asal penyewa kapal, yang disebut sebagai *sukarah* ‘premi asuransi’ dengan ketentuan bahwa barang-barang pemakai kapal yang berada di kapal yang disewa itu, bila musnah karena kebakaran, atau kapal tenggelam, atau dibajak dan sebagainya, maka penerima uang premi asuransi itu menjadi penanggung, sebagai imbalan dari uang yang diambil dari para pedagang itu. Pedagang itu mempunyai wakil yang mendapat perlindungan (*musta'man*) yang di negeri kita berdiam di kota-kota pelabuhan negara Islam atas seizin penguasa. Si wakil tersebut menerima premi asuransi dari para pedagang, dan bila barang-barang mereka tertimpa peristiwa yang disebutkan di atas, dia (si wakil) yang membayar kepada para pedagang sebagai uang pengganti sebesar uang yang pernah diterimanya. Yang jelas, menurut saya, tidak boleh (tidak halal) bagi si pedagang itu mengambil uang pengganti dari barang-barangnya yang telah musnah, karena yang demikian itu *iltizâm mâ lâ yalzam* (mewajibkan sesuatu yang tidak لازم/wajib)”.⁶

Pandangan hukum Ibnu Abidin ini merupakan fatwa pertama yang ada tentang hukum asuransi. Sejalan dengan pendapat Ibnu 'Abidin di atas, Lembaga Tinggi Dewan Wakaf di Mesir (*Majlis A'lâ li Dîwân Awaqâf 'Umûmiyyah*) yang aktif beroperasi pada 1903-1913 M.

⁵ Gharib Jamal, *al-Ta'mîn al-Tijârî wa al-Badîl al-Islâmî*, (Cairo: Dâr al-I'tisâm, 1979), 20.

⁶ Muhammad Amin bin Abidin, *Radd al-Muhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abşâr*, Jil. 4, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), 170.

juga menolak dengan keras berulang kali persoalan asuransi atas harta wakaf. Dewan Wakaf yang terdiri dari Syekh al-Azhar Salim Mathar al-Basyariy al-Maliki, Mufti Mesir Hassunah al-Nawawi al-Hanafi, Bakri 'Asyur al-Shairafi al-Hanafi, Muhammad Bukhati al-Hanafi dengan tegas menolak asuransi kebakaran, kendati propaganda asuransi dalam berbagai bentuknya kian gencar di Mesir pada masa itu.⁷

Studi mengenai hukum asuransi konvensional juga digencarkan oleh Mufti Mesir Muhammad Bakhit al-Muthi'i (1854-1935 M.) dalam kitabnya, *Risâlah Ahkâm al-Sukurtah* yang diterbitkan oleh Jam'iyah al-Azhar al-'Ilmiyyah mengungkapkan bahwa dari sebagian ulama penduduk kota Slanik (Semenanjung Balkan) menanyakan kepadanya tentang penempatan seorang Muslim akan harta bendanya di bawah penjaminan suatu perusahaan yang bernama *Qumbâniyah al-Sukuriyah* dengan membayar sejumlah uang kepada perusahaan itu. Muhammad Bakhit lalu menjawab, "Menurut hukum syarak, jaminan atas harta benda adakalanya dengan tanggungan (*kafâlah*) atau dengan jalan pengrusakan dan pencederaan (*ta'addî/itlâf*). Adapun jaminan dengan jalan *kafâlah* dalam persoalan ini (sebagaimana ditanyakan di atas) tidaklah terjadi. Pasalnya, persyaratan *kafâlah* adalah adanya *al-makfûl bihi*, hutang yang benar tidak jatuh disebabkan pelunasan atau pembebasan; atau benda yang dipertanggungjawabkan dirinya. Sedangkan penjaminan dengan alasan *ta'addî/itlâf* juga tidak beralasan sebab harta benda yang musnah disebabkan takdir semata, bukan disebabkan oleh perusahaan asuransi. Maka dari itu, penjaminan perusahaan asuransi di sini tidaklah tepat."⁸

Selain studi di atas, digelar pula beberapa konferensi yang mengkaji hukum asuransi konvensional dalam perspektif syariat, antara lain: Konferensi Ke-II Pekan Fikih Islam yang diadakan di Damaskus, 1-6 April 1961. Dalam konferensi ini terjadi silang pendapat tentang hukum asuransi konvensional pada pilihan "membolehkan" dan "melarang" melalui paparan makalah masing-masing oleh Mustafa Zarqa (Universitas Damaskus), Abdurrahman 'Aysawiy (Universitas 'Ain Syams Mesir), Abdullah al-Qalqayli (Mufti Yordania), serta Shadiq Muhammad Amin al-Dharir (Universitas

⁷ Muhammad Farj Sanhuri, "al-Ta'mînât" dalam *Proceeding Konferensi ke-VII Majma' Buhûts al-Islâmiyyah al-Azhar*, Jil. 2, (Cairo: al-Azhar, 1972), 156.

⁸*Ibid.*, 159-161.

Khartoum Sudan). Bahkan nama yang terakhir, Shadiq Muhammad Amin turut mengusulkan pula asuransi *ta'âwuniy* dengan tetap berpatron pada kaedah fikih Islam sebagai alternatif pengganti daripada asuransi konvensional.⁹

Kemudian, pada Konferensi Ke-II Lembaga Riset Islam (*Majma' al-Buḥûts al-Islâmiyyah*) al-Azhar Kairo, Mesir, yang digelar pada Mei-Juni 1965, menghasilkan beberapa resolusi penting terkait hukum asuransi, namun lebih terarah pada kebolehan asuransi *ta'âwuniy* sebab merupakan bentuk saling tolong-menolong dalam kebaikan. Begitu pula halnya tentang kebolehan asuransi sosial yang ditetapkan oleh pemerintah di suatu negara. Konferensi ini juga merekomendasikan studi lanjut yang melibatkan banyak pakar dan ulama tentang hukum segala bentuk asuransi yang dijalankan perusahaan asuransi konvensional.¹⁰

Pada Konferensi Ke-III Lembaga Riset Islam (*Majma' al-Buḥûts al-Islâmiyyah*) al-Azhar Kairo, Mesir, yang digelar di bulan Oktober 1966, kembali mempertegas kebolehan asuransi *ta'âwunîy* yang berlaku pada asuransi kesehatan, asuransi hari tua dan pengangguran. Kebolehan asuransi *ta'âwuniy* ini disebabkan ia terlepas dari praktik ribawi, baik *ribâ faḍl* maupun *ribâ nasi'ah* serta asuransi *ta'âwuniy* tidak beorientasi profit, terlepas dari unsur perjudian (*gambling/maysir*), dan ketidakpastian (*gharar*), sebab asuransi *ta'âwuniy* merupakan bentuk dari akad *tabarru'* (*charity*) dari peserta atas segala klaim peserta asuransi. Akan halnya asuransi konvensional, mayoritas suara peserta muktamar itu menyepakati haram hukum asuransi konvensional sembari terus memikirkan dan merumuskan asuransi yang lebih sesuai dengan syariat.¹¹

Dua konferensi lainnya, Seminar Fiqh di Universitas Libya pada 6-11 Mei 1972 dan Konferensi Internasional I Ekonomi Islam pada 21-26 Februari 1976 di Makkah, yang dihadiri oleh banyak ulama, professor syariah, dan pakar ekonomi dari berbagai negara Islam, menguatkan kesimpulan hukum sebelumnya bahwa asuransi konvensional hukumnya haram karena mengandung *ribâ*, *maysir*,

⁹Shadiq Muhammad Amin al-Dharir, "al-Ta'mîn al-Tijâriy wa l'âdat al-Ta'mîn bi Şûrah al-Masyrû'ah wa al-Mamnû'ah", dalam *al-Iqtisâd al-Islâmiy*, Vol. 65, 1986, 32.

¹⁰Ali Muhyiddin al-Qarah Daghiy, *al-Ta'mîn al-Islâmiy: Dirâsat Fiqhiyyah Ta'şiliyyah Muqâranah bi al-Ta'mîn al-Tijârî ma'a al-Taṭbîqât al-'Amaliyyah*, (Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah, 2004), 156.

¹¹*Ibid.*, 159-160.

dan *gharar*.¹²

Dari berbagai kajian studi, baik di tingkat personal maupun konferensi yang digelar, secara bertahap pandangan hukum Islam tentang asuransi konvensional di kalangan kaum Muslimin beranjak mulai dari mengidentifikasi dan membangun pemahaman atas permasalahan asuransi yang baru masuk dan berkembang di Dunia Islam pada awal abad ke-XIXM; berlanjut kepada putusan pengharaman; kajian alasan pengharaman, hingga upaya mencari solusi alternatif sebagai ganti daripada asuransi konvensional yang *syariah compliant*.

Di antara alasan yang paling jamak dikemukakan terkait keharaman asuransi konvensional adalah transaksinya yang menggunakan akad *mu'âwadhah* (saling mengganti) antara perusahaan asuransi konvensional selaku pihak penanggung (*insurer*) dengan peserta asuransi selaku pihak tertanggung (*insured*) yang telah membayarkan premi sehingga berhak mendapatkan klaim. Dalam pendefinisian asuransi sendiri, seperti halnya di Indonesia, asuransi kerap dimaknakan sebagai perjanjian antara dua pihak atau lebih, di mana pihak penanggung mengikatkan diri kepada tertanggung, dengan menerima premi asuransi, untuk memberikan pergantian kepada tertanggung karena kerugian, kerusakan atau kehilangan keuntungan yang diharapkan.¹³ Keharaman skema akad *mu'âwadhah* pada asuransi konvensional ini adalah transaksinya yang tidak terlepas dari unsur *maysir*, *gharar*, dan *ribâ*, tiga hal yang sangat dilarang dan diwanti-wanti untuk di jauhi dalam bertransaksi.

Akan halnya studi kontemporer mengenai hukum asuransi konvensional dan studi komparatif mengenai asuransi konvensional dan asuransi syariah, layak disebutkan beberapa literatur yang berkontribusi besar dalam memperkaya cakrawala kajian asuransi, di antaranya:¹⁴

1. Mustafa Ahmad Zarqa dalam bukunya, *'Aqd al-Ta'mîn wa Mawqif al-Syarî'ah Minhu* tentang kajian asuransi konvensional. Buku ini banyak menuai kontroversi dari kalangan ulama

¹²Muhammad Syawqi al-Fanjariy, *al-Islâm wa al-Ta'mîn*, (Riyadh: Maktabah Ukâz, 1983), 62.

¹³Dewan Asuransi Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1992 dan Peraturan Pelaksanaan tentang Usaha Perasuransian*, 2003, 2-3.

¹⁴Lebih jauh lihat Husni Mubarrak, "Nizâm al-Ta'mîn fi al-Fiqh al-Islâmiy Muqârinan bi mâ 'alayhi al-'Amal fî Indûnisiâ", *Tesis S2*, (Sudan: Universitas Islam Omdurman, 2009), tidak diterbitkan, 38-56.

modern yang tidak sependapat dengan Zarqa, namun buku ini berkontribusi besar dalam pembangunan pemahaman dan pengembangan institusi asuransi syariah modern.

2. Syaikh Abu Zahra dalam karyanya, *al-Takâful al-Ijtimâ'iy fi al-Islâm*, banyak mengupas *social insurance* yang lebih mengedepankan prinsip kerja sama, saling menanggung dan saling membantu, sehingga mirip dengan institusi *'âqilah* dan *diyât* yang dikenal dalam fikih Islam.
3. Yusuf al-Qaradhawi dalam bukunya, *al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fi al-Islâm*, di mana dia menyebutkan bahwa asuransi konvensional dalam praktiknya sekarang ini bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Seperti dalam hal asuransi kecelakaan di mana premi yang dibayarkan peserta boleh jadi lebih besar atau lebih kecil dari pertanggungan yang didapat (sesuai tingkatan musibah dan kecelakaan yang terjadi). Bisa pula tidak terjadi klaim sama sekali karena ketiadaan kecelakaan dalam masa pertanggungan, sehingga lebih mirip unsur *gharar*.¹⁵
4. Wahbah Zuhaily dalam ensiklopedinya, *al-Fiqh al-Islâmiyy wa Adillatuh*, menyatakan bahwa transaksi asuransi konvensional termasuk dalam bentuk akad *gharar* yang dilarang dalam syariat. Hal ini dikarenakan pertanggungan yang mengikat antara perusahaan asuransi dengan peserta atas sesuatu yang belum terjadi dan belum pasti terjadi, karenanya cacat menurut syariat.¹⁶
5. Husain Hamid Hassan menulis secara panjang lebar keharaman asuransi konvensional berikut alasannya melalui karyanya, *Ḥukm al-Syarî'ah al-Islâmiyyah fi 'Uqûd al-Ta'mîn*. Untuk memperkaya bahasan, Husain menambahkan pula tinjauan fikih mazhab dengan mengutip Imam al-Qarrâfi al-Maliki ketika menjelaskan bentuk *gharar (uncertainty)* dan *jahâlah (unknown)*.¹⁷
6. Muhammad Muslihuddin dalam disertasi doktoralnya yang berjudul *Insurance and Islamic Law* mengemukakan berbagai

¹⁵ Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fi al-Islâm*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1997), 250.

¹⁶ Lihat Wahbah Zuhaily, *al-Fiqh al-Islâmiyy wa Adillatuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 455-459.

¹⁷ Lihat Husain Hamid Hassan, *Ḥukm al-Syarî'ah al-Islâmiyyah fi 'Uqûd al-Ta'mîn*, (Cairo: Dâr al-I'tiṣâm, 1976), 84-115.

dalil dan alasan penyokong sebab asuransi konvensional ditolak oleh ulama dan cendekiawan Muslim, antara lain: mengandung unsur pertaruhan (*muqâmarah*), perjudian (*maysir*), bersifat tidak pasti (*gharar*), hingga pada akhirnya transaksinya bermuara pada riba.¹⁸

7. Mohd. Ma'shum Billah merupakan generasi penerus belakangan yang sangat produktif mengkaji tentang asuransi syariah.¹⁹ Tak hanya itu, Ma'shum Billah dari International Islamic University Malaysia (IIUM), melalui karyanya, *Principles and Practices of Takaful and Insurance: Compared*²⁰ mengkaji secara komparatif *framework* yang membedakan prinsip dan praktik antara asuransi syariah berbentuk takaful dengan asuransi konvensional.
8. K.H. Ali Yafie selaku mantan Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga turut berkontribusi menyatakan pandangan dan pendapatnya bahwa asuransi perkumpulan (*al-ta'mîn al-ta'âwuniy*) dan asuransi wajib (*al-ta'mîn al-ilzâmiy*) dibolehkan oleh hukum syariat. Sedangkan jenis asuransi perusahaan yang bersifat komersial atau konvensional (*al-ta'mîn al-tijâriy*) lebih terkait dengan hal-hal yang dilarang oleh hukum agama dalam muamalah. Ia pun tidak menjamin suatu *maşlahah mu'tabarah* (*syar'an*) dan tidak ada *darûrah* ataupun *hâjah* melekat padanya karena ia bukan satu-satunya pilihan.²¹
9. Untuk membantu peneliti, pengkaji, dan peminat kajian asuransi syariah di Indonesia, buku Syakir Sula yang bertajuk *Asuransi Syariah* merupakan referensi yang sangat membantu untuk mengenal dan memahami lebih jauh perbedaan asuransi konvensional dan syariah, berikut dalil dan alasannya.

¹⁸ Lihat Muhammad Muslihuddin, *Insurance and Islamic Law*, (New Delhi: Makazi Maktaba Islamiy, 1995), 145-146.

¹⁹ Lihat komentar Muhammad Syafi'i Antonio pada sub judul prolog "Literature Review: dari Zarqa hingga Ma'sum Billah" dalam Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah (Life and General) Konsep dan Sistem Operasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), xiii-xxii.

²⁰ Mohd. Ma'sum Billah, *Principles and Practices of Takaful and Insurance (Compared)*, (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2001).

²¹ Ali Yafie, "Asuransi dalam Pandangan Syariat Islam", dalam *Menggagas Fiqih Sosial*, (Bandung: Mizan, 1994), 203-230.

Fatwa Ulama tentang Asuransi Konvensional

Dalam lingkup kajian ilmu syariah, persoalan asuransi termasuk dalam ranah muamalah yang bertujuan memenuhi kebutuhan hajat hidup sesama manusia. Karena alasan pemenuhan hajat hidup pula, permasalahan muamalah cenderung lebih fleksibel dan tidak kaku hukumnya, sebab hukum dasar yang menaunginya adalah boleh (*ibâḥah*) asalkan dalam praktik muamalah tidak mengandung unsur larangan-larangan dalam syariat Islam.²² Berangkat dari kerangka pikir ini pulalah sejatinya hukum asuransi dipahami, bahwa secara konsep dan pemikiran, asuransi tidaklah bertentangan dengan syariat Islam. Sebagaimana asuransi berfungsi untuk berjaga-jaga, hati-hati, dan waspada dalam menghadapi segala keadaan musibah atau kecelakaan yang tidak diharapkan terjadi di masa mendatang, maka dalam syariat Islam terdapat banyak doktrin yang memuat pesan yang sama, baik dari al-Qur'an maupun hadis. Hanya saja dalam praktik dan sistem operasionalnya kemudian, asuransi konvensional berjalan tidak terlepas dari pelbagai unsur larangan seperti *maysir*, *gharar*, dan *ribâ* yang diharamkan dalam syariat Islam.

Terkait fatwa ulama tentang hukum asuransi konvensional, selain telah disebutkan pada bagian sebelumnya, juga terdapat beberapa fatwa yang dikeluarkan oleh institusi keagamaan di beberapa negara seperti Saudi Arabia, Mesir, Malaysia, termasuk juga Indonesia, tentang keharaman asuransi jenis perniagaan (konvensional). Bahkan terdapat pula rekomendasi yang menyerukan agar seluruh umat Islam di dunia menggunakan asuransi *ta'âwuniy*.²³

Untuk konteks Indonesia sendiri, perhatian pada hukum asuransi konvensional telah dimulai sejak akhir 80-an. Diawali dengan Keputusan Sidang Tarjih Muktamar Muhammadiyah di Malang, Jawa Timur, tahun 1987. Dalam putusannya, Muhammadiyah menetapkan keharaman segala bentuk dan jenis asuransi konvensional sebab mengandung unsur *maysir*, *gharar*, dan *ribâ*. Akan tetapi asuransi sosial yang dikelola pemerintah, yang masih menggunakan sistem konvensional, seperti asuransi kesehatan

²² Husni Mubarrak, *Fiqh Islam dan Problematika Kontemporer*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan NASA, 2012), 19.

²³ Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah ...*, 66-67.

(ASKES) dan pensiunan (TASPEN), untuk sementara waktu dibolehkan sebab mengandung kemaslahatan hingga nantinya sistem ini digantikan oleh sistem asuransi *ta'âwuniy* Islami.²⁴

Mengikuti jejak Muhammadiyah, organisasi Islam terbesar lainnya di Indonesia, Nahdhatul Ulama (NU), dalam putusan musyawarahnya menetapkan bahwa asuransi sosial boleh hukumnya asalkan dijalankan tidak menggunakan *'aqd mu'âwadah*, namun berdasarkan *ta'âwuniy*. Sebagaimana hukum asuransi jiwa dalam segala bentuknya haram, namun dibolehkan jika terpenuhi berbagai syarat, di antaranya: mengandung unsur *saving* (tabungan); terdapat alokasi dana *tabarru'*; dana asuransi diinvestasikan pada sektor yang dibolehkan dalam syariat Islam; peserta asuransi boleh mengambil premi yang dibayarkannya walau belum jatuh tempo, jika dalam keadaan sangat terpaksa; serta *in case* salah seorang peserta asuransi tak mampu membayar premi pada waktunya, maka itu menjadi hutang baginya yang mesti dilunasi pada pembayaran berikutnya dan rekening asuransinya masih tetap berlaku.²⁵

Senada dengan Muhammadiyah dan NU, organisasi Islam lainnya, PERSIS (Persatuan Islam), melalui Majelis Hisbah Persis dalam Sidang ke-XII tanggal 26 Juni 1996 di Bandung, menyatakan bahwa semua asuransi konvensional yang ada saat ini mengandung unsur *gharar*, *maysir*, dan *ribâ* yang diharamkan secara syariat. Adapun takaful, dapat dijadikan alternatif pengganti (asuransi syariat) dengan catatan masih harus terus disempurnakan operasionalnya.²⁶

Terakhir, pada tahun 2001 Majelis Ulama Indonesia (MUI) menerbitkan fatwa tentang asuransi dengan sangat hati-hati, dengan mengajukan model asuransi *ta'âwuniy* sebagai asuransi yang disepakati kebolehamnya bersama (*tahrîr maḥall al-wifâq*), bahwa asuransi *ta'âwuniy* merupakan bentuk dari saling tolong-menolong, saling menjamin, dan saling menanggung (takaful) di antara peserta asuransi dalam menghindari risiko yang mungkin terjadi di masa mendatang, dengan menyisihkan sedikit dana asuransi untuk

²⁴ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), 138.

²⁵ Keputusan Musyawarah Nasional Alim-Ulama Nahdhatul Ulama No. 03/Munas/1992 tentang Asuransi Menurut Islam, 23-28.

²⁶ Fatwa Majelis Hisbah Persis pada Sidang ke-XII Tanggal 26 Juni 1996 di Bandung tentang Hukum Asuransi.

didermakan (*tabarru'*) untuk menutupi klaim peserta yang dana itu dikelola dengan menggunakan akad yang sesuai syariat. Pola relasi antara perusahaan asuransi dan peserta dalam asuransi *ta'âwunî* adalah akad komersial (*tijârah*) dan akad derma (*tabarru'*). Dalam hal ini, akad komersial yang dimaksudkan adalah akad *mudârabah* yang dijalankan secara komersial dengan menempatkan peserta sebagai pemilik harta (*rabb al-mâl*) dan perusahaan sebagai pengelola (*mudârib*). Sedangkan akad *tabarru'* merupakan akad hibah yang tidak boleh dialihkan menjadi akad komersial, namun dapat diinvestasikan pada sektor yang dibenarkan secara syariat.²⁷

Dari berbagai fatwa organisasi Islam di Indonesia di atas, terdapat benang merah (*qawâsim musytarakah*) yang mempersatukan pandangan berbagai fatwa tersebut, antara lain: kesamaan dan kesatuan pendapat bahwa asuransi konvensional diharamkan secara syariat, sekalipun hal itu diungkapkan dan dinyatakan dalam langgam dan frasa bahasa yang berbeda (baik lunak maupun keras). Selain itu, model asuransi *ta'âwunîy* (koperasi) pada masa itu (80-an dan 90-an), dinilai lebih sejalan dengan syariat yang berkeadilan serta terhindar dari unsur *gharar*, *maysir*, dan *ribâ* yang terlarang secara syariat. Hal ini menjadi penting untuk dipahami bersama bahwa keunggulan dari asuransi yang berlandaskan kepada syariat Islam sejatinya bukan saja karena bersumber dari ajaran agama wahyu, namun juga mesti sejalan dengan nilai dan prinsip syariat yang mengandung keadilan, hikmah, dan maslahat bagi manusia.

Akan halnya kondisi kekosongan model asuransi yang sesuai syariat ketika itu, maka model asuransi *ta'âwunîy* (Fatwa Muhammadiyah) dan model takaful (Fatwa Persis) direkomendasikan untuk dikembangkan dalam studi lebih lanjut akan konsep dan aplikasinya untuk dapat menggantikan dan mengisi operasional asuransi sosial yang dikelola pemerintah yang masih dijalankan secara konvensional, seperti asuransi kesehatan (ASKES) dan pensiunan (TASPEN). Sedangkan Fatwa NU dan Fatwa MUI lebih menetapkan kerangka pikir (*framework*) dan pemahaman berikut akad-akadnya yang harus terpenuhi dalam menjalankan asuransi yang lebih sesuai dengan prinsip syariat Islam.

²⁷ Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI), No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah.

Fatwa MUI tentang BPJS Kesehatan

Sungguhpun fatwa dalam ranah hukum Islam lebih bersifat pemberitahuan hukum semata dan bersifat tidak mengikat (*ghayr mulzimah*), namun fatwa MUI tahun 2015 tentang BPJS Kesehatan—bila ditelisik lebih jauh—merupakan penegasan ulang serta penguatan dari fatwa serupa yang pernah diterbitkan tahun 2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah. Dalam hal ini, MUI dalam kapasitasnya sebagai pemberi masukan kepada pemerintah di bidang agama, mempertanyakan tentang keabsahan dan kesesuaian praktik BPJS Kesehatan dengan syariat Islam. Setidaknya, terdapat tiga rumusan masalah yang melatari terbitnya fatwa tersebut: mulai dari kesesuaian konsep dan praktik BPJS Kesehatan dengan peraturan perundang-undangan dan prinsip syariah; apa solusi alternatif yang dapat menggantikan keberadaan BPJS Kesehatan jika terbukti tidak memenuhi kualifikasi *syariah compliant*; serta motif penetapan denda 2% atas keterlambatan pembayaran iuran peserta, tidakkah itu bertentangan dengan syariat?

Bertolak dari kerangka pikir demikian, yang dipertanyakan dan dipermasalahkan MUI bukanlah pada asuransi kesehatan atau BPJSnya, yang memang tampak di permukaan mendatangkan manfaat bagi peserta asuransi, melainkan lebih pada sistem operasional dalam menjalankan BPJS tersebut yang masih terbelenggu dalam kerangka asuransi konvensional. Pemakaian *'aqd mu'âwadah* (jual beli)²⁸ dengan menghadirkan pola relasi “penanggung-tertanggung” dalam pengelolaan BPJS tidak menjamin penanganan asuransi itu terbebas dari unsur *maysir*, *gharar*, dan *ribâ* yang sangat ditentang dalam syariat Islam, dan karenanya, konsep asuransi syariah dengan *framework* syariah sebagaimana disebut dalam fatwa MUI 2001 tentang Pedoman Asuransi Syariah, ditawarkan sebagai formula solusi alternatif dalam mewujudkan keadilan dan kemaslahatan berasuransi bagi segenap warga negara, terlebih untuk kaum Muslimin.

Selanjutnya, tentang proses pembuatan dan penerbitan fatwa, serta waktunya (*timing*). Sebagaimana fatwa MUI yang lain, fatwa tentang BPJS ini juga dimulai dengan deskripsi masalah terlebih dahulu sebagai bagian dari pengenalan detail masalah sebelum

²⁸ Nazih Muhammad Shadiq, *'Aqd al-Ta'mîn*, (Cairo: Dâr al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1980), 198.

penetapan hukum (*al-ḥukm 'an al-syay' far' 'an taṣawwurihi*); rumusan masalah; ketentuan hukum; dasar penetapan dengan mengemukakan dalil dari al-Qur'an, al-Sunnah, dan pendapat para ulama berikut fatwa-fatwa yang telah ada sebelumnya; serta diakhiri dengan rekomendasi. Pada titik ini, fatwa MUI tentang BPJS telah memenuhi kualifikasi secara keilmuan yang cukup, sungguhpun proses penetapan hukum secara lebih ilmiah (dengan menggunakan penalaran dalam Ushul Fiqh misalkan) tidak tampak (ditampakkan) di dalam fatwa, sebab kajian ilmiah dengan penalaran Ushul Fiqh itu tentu telah dilalui dalam proses ijtima' MUI sehingga bukan pada tempatnya untuk dihadirkan dalam lembaran fatwa sebagai "konsumsi publik". Demikian pula perkara waktu (*timing*), di mana fatwa MUI tentang BPJS dikeluarkan seiring akan diberlakukannya kebijakan jaminan kesehatan model BPJS oleh pemerintah, maka MUI dalam kapasitasnya sebagai institusi pemberi masukan dan pertimbangan kepada pemerintah di bidang agama, memberikan tanggapan dan respons guna mengeliminir segala kemungkinan ketidaksesuaian penerapan asuransi dengan konsep dan prinsip syariat Islam, agama yang dianut mayoritas warga di negara Indonesia.

Berangkat dari sini, menjadi tidak beralasan kemudian jika fatwa yang telah diterbitkan MUI,²⁹ khususnya yang terkait jaminan kesehatan BPJS tersebut, dibaca dalam konteks sempit, sebagai pilihan hukum yang terlalu politis, apalagi dinilai sebagai sarana mengobral fatwa secara mudah.³⁰ Sungguhpun dalam proses kajian dan penerbitan fatwa tidak dipungkiri sulit untuk menghindari dari unsur kecenderungan pengkaji serta proses politis yang mengitarinya, namun fatwa tersebut tetaplah melalui proses keilmuan yang berat serta dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

²⁹ Lebih jauh tentang Fatwa MUI, silakan rujuk Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993)

³⁰ Lihat Iffatul Umniati Ismail, "Telaah Kritis Metodologi Istinbath MUI: Studi Kasus Fatwa tentang Golput", *Jurnal Media Syari'ah*, Vol. XIII, No. 1, Januari-Juni 2011, (Banda Aceh: Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 2011), 73-82. Lihat juga "Said Aqil: MUI Terlalu Mudah Obral Fatwa", *Kompas*, 29 Juli 2015

Unsur *Gharar*, *Maysir*, dan *Ribâ* : Alasan Pengharaman

Di antara ketentuan hukum yang diajukan MUI dalam Fatwa tentang BPJS adalah terkait dengan akad yang mengikat antar para pihak yang tidak sesuai dengan prinsip syariat. Dalam hal ini, pemakaian *'aqd mu'âwadah* (jual beli) dengan menghadirkan pola relasi “penanggung-tertanggung” (“*insurer-insured*”) dalam pengelolaan BPJS tidak menjamin penanganan asuransi itu terbebas dari unsur *gharar*, *maysir*, dan *ribâ* yang sangat ditentang dalam syariat Islam.

Bagian berikut akan megelaborasi lebih jauh pengertian dan alasan pengharaman dari masing-masing *maysir*, *gharar*, dan *ribâ* pada asuransi konvensional.

1) Pengertian *Gharar*

Bentuk larangan syariat yang terjadi dalam asuransi konvensional adalah *gharar* yang dilarang dengan tegas dalam hadis Nabi Muhammad SAW. kata “*gharar*” merupakan derivat dari kata *gharra-yaghirru-gharran-ghurur* yang secara leksikal bermakna: menipu (*khada'a*). Kata “*gharar*” sendiri adalah bentuk kata sumber (*ism maşdar*) dari kata *taghrîr* yang berarti: bahaya (*khaṭr*) atau penipuan (*khid'ah*). Sedangkan secara terminologi, terdapat pembahasaan yang beragam sekalipun memiliki maksud dan tujuan sama. Dalam *al-Ta'rifât*, al-Jurjani mendefinisikan *gharar* sebagai sesuatu yang tidak diketahui pasti apakah akan terjadi atau tidak.³¹ Sedang dalam terminologi fukaha, *gharar* diartikan oleh al-Kasani al-Hanafi sebagai setara akan ada atau tidak adanya bahaya (*khaṭr*) pada tingkatan sanksi (*syakk*).³² Sementara al-Dusuki al-Miliki menakrifkannya: keserba-mungkinan (*possibilities*) sesuatu akan terjadi atau tidak terjadi sama sekali.³³ Al-Rafi'i al-Syafi'i mengartikannya dengan sesuatu yang urusannya tidak diketahui dan tersembunyi akibatnya.³⁴ Sedang Abu Ya'la al-Hanbali

³¹ Al-Jurjani mengartikan *gharar* dengan *mâ yakûnu majhûl al-'âqibat lâ yadrî a yakûnu am lâ?* Lihat al-Jurjani, *al-Ta'rifât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 164.

³² Dalam bahasa al-Kasani, *gharar* didefinisikan sebagai *al-khaṭr al-ladhî istawâ fihî tarafâ al-wujud wa al-'adam, bi manzilat syakk*. Lihat Alauddin Ahmad al-Kasani, *Badâ'i' Şanâ'i' fî Tartîb al-Syarâ'i'*, Jil. 5, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiyy, 1982), 263.

³³ Ahmad bin Arafah al-Dusuqi memaknaigharar dengan *mâ yuḥṭamal ḥushûluhu wa 'adamu ḥushûlihi*. Lihat al-Dusuqi, *Ḥâsyiyah al-Dusuqi 'ala al-Syarḥ al-Kabîr*, (Cairo: Maṭba'ah al-Bâbi al-Ḥalabi, T.Th), 25.

³⁴ Al-Rafi'i menyebutnya dengan *mâ inmawâ 'an al-syakḥ 'âqibatuhu*. Lihat Muhammad al-Rafi'i, *Fath al-'Azîz fî Syarḥ al-Wajîz*, Jil. 8, (Cairo: Muniriyyah, T.Th.), 127.

mengartikan *gharar* dengan sesuatu yang disanksikan di antara dua perkara, yang satu tidak lebih mungkin dari yang lain (*mâ taraddada bayn amrayn laysa ahaduhumâ azhar*).

Dari pelbagai definisi di atas, pengertian *gharar* yang dilarang secara syariat dapatlah dipahami karena mengandung ketidakjelasan, ketidakpastian (*uncertainty*). Karenanya kehadiran *gharar* dapat merusak akad asuransi dalam pandangan syariat. Dalam hal ini, *gharar* terjadi manakala kedua belah pihak (peserta asuransi selaku tertanggung dan perusahaan pengelola selaku penanggung) saling tidak mengetahui apa yang akan terjadi sebab kontraknya dibuat berasaskan pengandaian (*ihtimâl*) semata (*gharar fi al-wujûd*). Juga *gharar* pada asuransi konvensional dapat terjadi pada besar kecilnya klaim yang didapat (mungkin lebih besar atau mungkin lebih kecil) ketimbang premi yang dibayarkan, tergantung pada besar kecilnya klaim serta frekuensi sedikit banyaknya klaim risiko yang ditanggung (*gharar fi al-huṣûl* dan *gharar fi miqdâr al-'iwad*).³⁵

2) Pengertian *Maysir*

Secara bahasa, *maysir* (judi) artinya memperoleh sesuatu dengan sangat mudah tanpa kerja keras. Dalam pengertian yang lebih luas, *maysir* dapat dipahami sebagai transaksi yang dilakukan oleh dua pihak untuk kepemilikan suatu benda atau jasa yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lain dengan cara mengaitkan transaksi tersebut dengan suatu tindakan atau kejadian tertentu.³⁶

Pelarangan *maysir* dalam transaksi muamalah antar manusia disebutkan dengan jelas dalam al-Qur'an (al-Maidah [5]: 90). Dalam industri asuransi, adanya *maysir* (*gambling*) yang bersifat untung-untungan disebabkan adanya *gharar* dalam sistem dan mekanisme pembayaran klaim. Dalam hal ini, unsur *gharar* menimbulkan *al-qumâr* yang artinya sama dengan *maysir* (*gambling*/perjudian). Artinya, salah satu pihak untung, namun ada pula pihak lain yang dirugikan.

Dalam perkara asuransi konvensional, para pihak yang terlibat dalam transaksi asuransi, saling mengikatkan diri untuk membayar sejumlah uang (baik pembayaran premi dari peserta ataupun klaim dari perusahaan) atas suatu risiko yang belum terjadi dan belum

³⁵Muhammad Baltaji, *'Uqûd Ta'mîn min Wjihât al-Fiqh al-Islâmiy*, (Kuwait: Dâr al-'Arûbah, 1982), 72.

³⁶Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah ...*, 48.

pasti terjadi. Akibat lebih jauh, tidak diketahui secara pasti, mana yang lebih besar mendapatkan keuntungan dari membayar premi atau klaim: pesertakah atau perusahaan? Sebab hal itu sangat bergantung pada besar-kecilnya, serta banyak-sedikitnya risiko yang terjadi dalam masa pertanggungan, hal itu dikarenakan pula oleh akad yang dipakai adalah *'aqd mu'âwadah* (saling mengganti).³⁷

Secara lebih spesifik, *maysir* dalam asuransi konvensional dapat terjadi dalam tiga hal berikut: (a) ketika peserta pemegang polis mendadak mendapat musibah dan risiko, sehingga berhak mendapat klaim, sungguhpun baru sedikit membayar premi dan baru menjadi klien asuransi, maka dalam kondisi ini, peserta diuntungkan; (b) sebaliknya, jika hingga akhir masa perjanjian dan pertanggungan, namun tidak terjadi suatu klaim sekalipun sementara premi telah dibayar lunas oleh peserta, maka dalam keadaan demikian, perusahaan yang diuntungkan; (c) *in case* peserta asuransi pemegang polis karena hal-hal tertentu membatalkan kontraknya sebelum masa *reserving period*, maka uang premi yang telah dibayarkan (*cash value*) tidak akan dikembalikan kecuali sebagian kecil saja, bahkan uangnya dianggap hangus.³⁸

3) Pengertian Riba (*Nasî'ah* dan *Faql*)

Di samping bertentangan dengan syariat, filosofi pengharaman riba pada dasarnya tidak saja merupakan *domain priveles* dalam doktrin Islam atau agama samawi lainnya semata, namun juga pada hakikatnya pelarangan riba dikarenakan berlawanan dengan keadilan dan fitrah kemanusiaan manusia sendiri. Selain legalisasi riba dapat menimbulkan *negative spread* dalam pertumbuhan ekonomi, praktik riba juga akan menimbulkan ketidak-seimbangan sosial, sebab diperoleh secara tidak adil, baik dalam bentuk pinjam-meminjam, hutang-piutang, maupun jual-beli.³⁹

Riba secara bahasa bermakna: tambahan (*ziyâdah*). Dalam pengertian lain, juga berarti tumbuh (*numuwuw*) dan membesar.⁴⁰ Sedangkan dalam berbagai takrifan fukaha, secara terminologi, riba didefinisikan sebagai tambahan atas harta pokok/modal;⁴¹ tambahan

³⁷ Husain Hamid Hassan, *Hukm al-Syarîah ...*, 85.

³⁸ Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah ...*, 52.

³⁹ Murthadha Muthahhari, *al-Ribâ wa al-Ta'mîn*, (Beirut: Dar al-Hâdiy, 1998), 9-15.

⁴⁰ Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*, (Leiden: EJ Brill, 1996).

⁴¹ Al-Raghib al-Isfahani, *Mufradât Alfâz al-Qur'ân*, (Damascus: Dâr al-Qalam, 2009).

yang disyaratkan tanpa adanya *'iwad* (padanan atau takaran yang sepadan) yang dibenarkan secara syariat bagi salah seorang yang melakukan akad dalam transaksi *mu'âwadah*/pertukaran/jual-beli/bisnis;⁴² riba juga diartikan dengan akad atas *'iwad* (pertukaran) tertentu (seperti tersebut dalam hadis Nabi SAW. berupa emas, perak, tepung, gandum, korma, dan garam), yang tidak berimbang atau sepadan dalam timbangan syariat (*faḍl*), baik itu saat melakukan transaksi maupun keterlambatan penyerahan (*nasî'ah*) berupa penyerahan objek transaksi oleh salah satu pihak. Pemilihan ketiga makna terminologi riba di atas sangat representatif untuk menggambarkan bentuk-bentuk dan macam-macam ribayang mencakup ribahutang-piutang (baik *ribâ qarḍ* maupun *ribâ jāhiliyyah*)⁴³ maupun riba dalam jual-beli (*ribâ faḍl* dan *ribâ nasî'ah*)⁴⁴.

⁴² Muhammad bin Abdillah bin Ahmad al-Ghazziy al-Hanafi, *Tanwîr al-Abṣâr wa Jâmi' al-Bihâr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002).

⁴³ *Ribâ qarḍ* adalah manfaat atau tingkat kelebihan tertentu yang disyaratkan terhadap yang berhutang (*muqtarid*). Dalam konteks kekinian, praktik ini mirip dengan penentuan suku bunga di awal oleh bank konvensional terhadap kreditor. Sedangkan *ribâ jāhiliyyah* adalah hutang yang dibayar lebih dari pokoknya karena si peminjam tidak mampu membayar hutangnya pada waktu yang ditetapkan. Riba ini disebut "jahiliyyah" karena acap dipraktikkan bangsa Arab Jahiliyyah, di mana seseorang yang berhutang diberi tempo untuk membayar hingga waktu tertentu. Jika telah tiba waktu pembayarannya sementara ia tak sanggup melunasi, maka si pengutang mesti membayar biaya tambahan atas penangguhan. Persis seperti praktik rentenir/ tengkulak/liintah darat yang dikenal dalam budaya masyarakat kita. Lebih jauh lihat Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 41-42.

⁴⁴ *Ribâ faḍl* adalah pertukaran antarbarang sejenis dengan kadar atau takaran yang berbeda, sedangkan barang yang dipertukarkan itu termasuk dalam jenis barang ribawi. Barang ribawi adalah komoditi yang mungkin terkena praktik riba kala ditransaksikan dan diperjualbelikan, sebagaimana tersebut dalam beberapa hadis Nabi SAW, yaitu: emas, perak, gandum, tepung, kurma, atau garam. Sungguhpun hanya enam benda ini yang tersebut secara tegas dalam hadis, namun sangat mungkin dianalogikan (*qiyâs*) pada benda lain yang memiliki *'illat* yang sama: berupa barang berharga (*tsamaniyah*) pada emas dan perak serta bahan makanan pokok (*qûṭ*) pada empat jenis barang ribawi lainnya. Ada empat unsur yang menggolongkan suatu transaksi jual-beli mengandung *ribâ faḍl*, yaitu: kedua barang yang ditransaksikan adalah barang ribawi; keduanya dari satu jenis; adanya kelebihan dalam kacamata syariat pada salah satu barang; serta penyerahan barang itu pada saat akad, tanpa penangguhan. Sementara *ribâ nasî'ah*: penangguhan penyerahan atau penerimaan jenis barang ribawi yang dipertukarkan dengan jenis barang ribawi lainnya. Jadi, *ribâ nasî'ah* mengandung dua unsur: kedua barang tersebut adalah barang ribawi yang *'illat*nya sama, tanpa memandang apakah satu jenis atau tidak; serta terdapat penangguhan waktu penyerahan kedua barang atau salah satunya. Lebih jauh lihat Uqinu Attaqi, "Riba Menurut Fikih Islam", dalam Tim PAKEIS (Ed.), *Produk-Produk Investasi Bank Islam: Teori dan Praktik*, (Cairo: PAKEIS ICMI Orsat Cairo, 2005), 6-7.

Dalam kasus asuransi yang dikembangkan dengan skema konvensional, sangat mungkin melahirkan berbagai jenis riba tersebut. *Ribâ fadl* mungkin terjadi dalam asuransi konvensional sebab tambahan (*ziyâdah*) dapat terjadi karena kelebihan suatu pertukaran (*ziyâdah aḥad al-'iwādayn*), baik itu dari sisi pembayaran premi oleh peserta ataupun pertanggungan klaim yang dibayarkan oleh perusahaan asuransi. Sementara *ribâ nasî'ah* juga mungkin terjadi manakala suatu pertukaran sejenis (uang) ditunda (*ta'khîr*) penyerahannya (*ta'khîr aḥad al-'iwādayn al-muttaḥidayn jinsan*). Dalam hal ini, premi berupa uang (yang termasuk benda ribawi dengan mengiyaskannya kepada emas dan perak sebab termasuk ke dalam benda berharga/*tsamaniyah*) diganti dan dibayarkan pula dengan uang (berupa tuntutan klaim) belakangan manakala terjadi musibah atau risiko.⁴⁵

Sebagaimana *ribâ qarḍ* dapat berlangsung pula pada asuransi konvensional jika dana asuransi yang ada, dikembangkan dan diinvestasikan dengan skema kredit atau hutang-piutang konvensional dengan mengandalkan *return* dari suku bunga yang disepakati di awal transaksi atau perjanjian. Penetapan denda (*penalty*) atas keterlambatan pembayaran premi peserta juga merupakan bentuk lain dari riba yang tidak dapat dibenarkan secara syariat.

Di luar itu semua, ketiadaan Dewan Pengawas Syariah pada model operasional asuransi konvensional, sangat rentan pula menyebabkan investasi dana peserta pada sektor-sektor yang tidak dibenarkan secara syariat, mengingat logika dalam investasi konvensional yang kurang memperhatikan keabsahan hukum dan kesesuaian syariat, asalkan investasi yang dilakukan dapat mendatangkan keuntungan maksimal semata.

Takaful: Alternatif Model Pengembangan Asuransi Syariat

Sungguhpun asuransi modern muncul pertama kali dan berkembang di Eropa (Barat), hingga kemudian di ekspor ke Dunia Timur yang kebanyakan wilayahnya didiami kaum Muslimin, tidaklah berarti kemudian secara konsep dan operasional, syariat Islam (atau tepatnya ranah ekonomi Islam) tidak mengenal asuransi. Sebab seperti disinggung sebelumnya, asuransi merupakan bagian

⁴⁵ Abdul al-Sami' al-Mishriy, *al-Ta'mîn al-Islâmiy bayn al-Nazariyyât wa al-Taṭbîq*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1987), 29.

dari perkara muamalah di antara sesama manusia yang pengembangannya berpulang kepada kreativitas dan inovasi manusia sesuai hajat dan kebutuhannya, sedangkan syariat Islam hanya menetapkan garis besar, rambu serta prinsip-prinsip yang mesti dijaga dan diperhatikan dalam bermuamalah sesuai syariat.

Sebagaimana syariat (baca: ekonomi Islam) tidak pula sekadar bertugas mengislamkan (Islamisasi) produk-produk atau model transaksi dan muamalah yang berkembang di luar Islam agar sesuai syariat seperti yang kerap dipahami pada tataran awam, sebab syariat Islam pada dasarnya memang telah sempurna (*kâmil mutakâmil*) baik secara sumber ajaran maupun konsep untuk pelaksanaannya. Hanya saja, seiring keterbatasan pemahaman, kemalasan, dan kebekuan dalam tradisi berpikir di kalangan Muslim modern seiring imbas pernyataan “tertutupnya pintu ijtihad” tak pelak membuat kaum Muslimin menjadi terasing (*siege*) dengan doktrin dan ajaran agamanya sendiri dalam bermuamalah. Sisi ini menjadi penting untuk ditekankan sebagai penegasan dan penguat syariat Islam telah sempurna dan fleksibel untuk diterapkan di segala tempat dan zaman.

Di antara konsep yang mesti dibangun dalam menjalankan asuransi berbasis syariat guna mengeliminir unsur “MaGhRib” sebagaimana larangan yang terdapat dalam asuransi konvensional adalah bahwa tujuan dalam asuransi secara syariat tidaklah ditujukan untuk memindahkan risiko (*transfer of risk*) dari peserta asuransi kepada perusahaan pengelola, melainkan lebih sebagai pertanggungansan bersama atas segala risiko yang mungkin terjadi di antara peserta (*risk sharing*).⁴⁶

Pada gilirannya, konsep asuransi secara syariat demikian meniscayakan perubahan pada akad yang berlangsung dalam menjalankan asuransi, dari *'aqd mu'âwadah* pada asuransi konvensional menjadi *'aqd takâfuliy* (saling bersimpati, saling berkorban, saling membantu, dan tolong-menolong). Dalam syariat Islam sendiri, takaful merupakan bentuk tertinggi dari persaudaraan Muslim, setelah *ta'âruf* (saling mengenal) dan *ta'âwun* (saling menolong). Dalam konsep asuransi syariah, semua peserta asuransi menjadi penolong dan penjamin satu sama lainnya, sebab pola relasi

⁴⁶ Faiz Ahmad Abdurrahman, *al-Ta'mîn fi al-Islâm*, (Alexandria: Dâr al-Maṭbu'ât al-Jadidah, 2006), 85-86.

antara peserta asuransi dan perusahaan pengelola adalah *'aqd wikâlah* (mewakikan) di mana peserta asuransi berperan sebagai *muwakkil* (yang mewakikan) dana asuransi peserta kepada perusahaan pengelola (*wakîl*) untuk disimpan dan dikembangkan (diinvestasikan) sesuai kerangka syariat. Atas jasanya sebagai pengelola dana asuransi peserta, maka perusahaan mendapatkan hak bagian (*fee*) atas kerjanya yang sah secara syariat dalam satu akad utuh, *'aqd wakâlah bi al-ujrah*. Selanjutnya dana asuransi peserta dikelola oleh perusahaan dalam dua bentuk: rekening tabungan peserta yang dikembangkan secara *muḍârabah* (di mana perusahaan bertindak sebagai pengelola/*âmil* sedangkan peserta asuransi bertindak sebagai pemilik modal/*ṣâhib al-mâl*) serta rekening *tabarru'* (*charity*) sebagai dana kebajikan yang diniatkan oleh peserta sebagai iuran tetap yang ditujukan untuk saling menolong dan saling menutup klaim peserta yang terkena risiko atau musibah.⁴⁷

Dalam asuransi berasaskan syariah, masalah *gharar* seperti yang terdapat dalam asuransi konvensional dapat diatasi dengan mengganti akad *tabâduli* (pertukaran) yang menampilkan pola relasi "penanggung-tertanggung" antara perusahaan dan peserta asuransi, menjadi akad *takâfuli* (saling menanggung) yang terwujud pada adanya rekening *tabarru'* sebagai dana khusus dari peserta asuransi sendiri yang ditujukan untuk menanggung risiko peserta asuransi.

Sementara unsur *maysir* seperti pada asuransi konvensional dapat dieliminir karena asuransi berasaskan syariah tidak mengandung unsur *gharar* sebab setiap peserta telah mengikhlaskan bagian tertentu dari dana asuransi untuk dikhususkan sebagai *tabarru'* atas segala klaim dan risiko seluruh peserta. Karenanya tidak ada satu pihak pun yang merasa dirugikan sebab adanya rekening khusus *tabarru'* tersebut.

Akan halnya bahaya riba dalam asuransi konvensional dapat dihilangkan dengan menginvestasikan dana asuransi yang dipercayakan oleh peserta asuransi kepada perusahaan pengelola dengan menggunakan akad *muḍârabah* (bagi hasil) dengan porsi pembagian yang disepakati di awal, di mana peserta berperan sebagai pemilik harta, sedangkan perusahaan sebagai pengelola (*âmil*).⁴⁸

Pengelolaan asuransi kesehatan atau jaminan sosial lainnya dengan model takaful yang berasaskan syariah ini telah lama

⁴⁷ Ali Muhyiddin al-Qarah Daghiy, *al-Ta'mîn al-Islâmiy...*, 317-342

⁴⁸ Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah ...*, 174-176

dipraktikkan dan berkembang luas di berbagai negara Muslim seperti Sudan, Malaysia, dan lain-lain. Hal yang menjadi penting untuk diperhatikan dan dipahami bersama bahwa keunggulan dari asuransi yang berlandaskan kepada syariat Islam bukan saja karena ia bersumber dari ajaran agama, namun juga sejalan dengan nilai, prinsip, dan semangat ajaran syariat yang bertujuan mewujudkan keadilan dan maslahat bagi manusia.

Penutup

Fatwa MUI tahun 2015 tentang BPJS Kesehatan—bila ditelisik lebih jauh—merupakan penegasan ulang serta penguatan dari fatwa serupa yang pernah diterbitkan MUI tahun 2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah. Dalam kapasitasnya sebagai pemberi masukan kepada pemerintah di bidang agama, MUI mempertanyakan tentang keabsahan dan kesesuaian praktik BPJS Kesehatan dengan syariat Islam. Setidaknya, terdapat tiga rumusan masalah yang melatari terbitnya fatwa tersebut: mulai dari kesesuaian konsep dan praktik BPJS Kesehatan dengan peraturan perundang-undangan dan prinsip syariah; apa solusi alternatif yang dapat menggantikan keberadaan BPJS Kesehatan jika terbukti tidak memenuhi kualifikasi *syariah compliant*; serta motif penetapan denda 2% atas keterlambatan pembayaran iuran peserta, tidakkah itu bertentangan dengan syariat?

Dari sini, yang dipertanyakan dan dipermasalahkan MUI bukanlah pada asuransi kesehatan atau BPJS nya, yang memang tampak di permukaan mendatangkan manfaat bagi peserta asuransi, melainkan lebih pada sistem operasional dalam menjalankan BPJS tersebut yang masih terbelenggu dalam kerangka asuransi konvensional. Pemakaian *'aqd mu'âwadah* (jual beli) dengan menghadirkan pola relasi “penanggung-tertanggung” dalam pengelolaan BPJS tidak menjamin penanganan asuransi itu terbebas dari unsur *maysir*, *gharar*, dan *ribâ* yang sangat ditentang dalam syariat Islam, dan karenanya, konsep asuransi syariah dengan *framework* syariah sebagaimana disebut dalam fatwa MUI 2001 tentang Pedoman Asuransi Syariah, ditawarkan sebagai formula solusi alternatif dalam mewujudkan keadilan dan kemaslahatan berasuransi bagi segenap warga negara, terlebih untuk kaum Muslimin.

Sebagai kajian lanjutan, tulisan ini merekomendasikan studi lanjut tentang aplikasi asuransi model syariah (takaful) pada asuransi sosial antara teori dan praktik di berbagai negara Muslim secara komparatif untuk memperkaya kajian tentang asuransi syariah pada tataran aplikatif.[]

Daftar Pustaka

- Abduh, Isa. 1978. *Al-Ta'mîn bayn al-Ḥall wa al-Tahrîm*. Cairo: Dâr al-'Itisâm.
- Abdurrahman, Faiz Ahmad. 2006. *Al-Ta'mîn fi al-Islâm*. Alexandria: Dâr al-Maṭbu'ât al-Jadîdah.
- Abu Sa'ud, Ramadhan. 2000. *Uṣûl al-Ta'mîn*. Alexandria: Dâr al-Maṭbu'ât al-Jâmi'iyah.
- Ahmad, Fadhil Syakir. 1986. "Aqd al-Ta'mîn wa Mu'âlajât al-Syubuhât al-Syar'iyah Ḥawlahu", dalam *Majallah Kulliyah Syari'ah*, Universitas Baghdad, Vol. 9.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. 2004. "Literature Review: dari Zarqa hingga Ma'sum Billah" dalam prolog Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah (Life and General) Konsep dan Sistem Operasional*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. 2004. *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Attaqi, Uqinu. 2005. "Riba Menurut Fikih Islam", dalam Tim PAKEIS (Ed.), *Produk-Produk Investasi Bank Islam: Teori dan Praktik*. Cairo: PAKEIS ICMI Orsat Cairo.
- Baltaji, Muhammad. 1982. *Uqûd Ta'mîn min Wjihât al-Fiqh al-Islâmiy*. Kuwait: Dâr al-'Arûbah.
- Billah, Mohd. Ma'sum. 2001. *Principles and Practices of Takaful and Insurance (Compared)*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Daghiy, Ali Muhyiddin al-Qarah. 2004. *Al-Ta'mîn al-Islâmiy: Dirâsat Fiqhiyyah Ta'ṣîliyyah Muqâranah bi al-Ta'mîn al-Tijârî ma'a al-Taṭbîqât al-'Amaliyyah*. Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah.
- Dewan Asuransi Indonesia. 2003. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1992 dan Peraturan Pelaksanaan tentang Usaha Perasuransian*.
- Al-Dharir, Shadiq Muhammad Amin. 1986. "al-Ta'mîn al-Tijâri wa I'âdat al-Ta'mîn bi Ṣûrah al-Masyrû'ah wa al-Mamnû'ah", dalam *al-Iqtisâd al-Islâmiy*, Vol. 65.

- Djamil, Fathurrahman. 1995. *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos.
- Al-Dusuqi, Ahmad bin Arafah. T.Th. *Hâsyiyah al-Dusûqi 'ala al-Syarḥ al-Kabîr*. Cairo: Mat}ba'ah al-Bâbi al-Ḥalabi.
- Al-Fanjariy, Muhammad Syawqi. 1983. *Al-Islâm wa al-Ta'mîn*. Riyadh: Maktabah Ukâz.
- Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI), No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah.
- Fatwa Majelis Hisbah Persis pada Sidang ke-XII Tanggal 26 Juni 1996 di Bandung tentang Hukum Asuransi.
- Al-Hanafi, Muhammad bin Abdillah bin Ahmad al-Ghazziy. 2002. *Tanwîr al-Abṣâr wa Jâmi' al-Bihâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Hassan, Husain Hamid. 1976. *Ḥukm al-Syarî'ah al-Islâmiyyah fî 'Uqûd al-Ta'mîn*. Cairo: Dâr al-I'tiṣâm.
- Husni Mubarrak. 2009. "Nizâm al-Ta'mîn fî al-Fiqh al-Islâmiy Muqârinan bi mâ 'alayhi al-'Amal fî Indûnisiâ", *Tesis S2*. Sudan: Universitas Islam Omdurman.
- Ibnu Abidin, Muhammad Amin. 1979. *Radd al-Muḥtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr Syarḥ Tanwîr al-Abṣâr*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Isfahani, Al-Raghib. 2009. *Mufradât Alfâz al-Qur'ân*. Damascus: Dâr al-Qalam.
- Ismail, Iffatul Umniati. 2011. "Telaah Kritis Metodologi Istinbath MUI: Studi Kasus Fatwa tentang Golput", *Jurnal Media Syari'ah*, Vol. XIII, No. 1, Januari-Juni 2011. Banda Aceh: Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry.
- Jamal, Gharib. 1979. *Al-Ta'mîn al-Tijârî wa al-Badîl al-Islâmî*. Cairo: Dâr al-I'tiṣâm.
- Al-Jurjani. 2000. *Al-Ta'rîfât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Kasani, Alauddin Ahmad. 1982. *Badâ'i' Ṣanâi' fî Tartîb al-Syarâi'*, Jil. 5. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy.
- Keputusan Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah (Masalah Fiqih Kontemporer) Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia V Tahun 2015 tentang Panduan Jaminan Kesehatan Nasional dan BPJS Kesehatan.
- Keputusan Musyawarah Nasional Alim-Ulama Nahdhatul Ulama No. 03/Munas/1992 tentang Asuransi Menurut Islam. *Kompas*, 29 Juli 2015
- Al-Mishriy, Abdul al-Sami'. 1987. *Al-Ta'mîn al-Islâmiy bayn al-Nazariyyât wa al-Taḥbîq*. Cairo: Maktabah Wahbah.

- Mubarrak, Husni. 2012. *Fiqh Islam dan Problematika Kontemporer*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan NASA.
- Mudzhar, Muhammad Atho. 1993. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. Jakarta: INIS.
- Muslihuddin, Muhammad. 1995. *Insurance and Islamic Law*. New Delhi: Makazi Maktaba Islamiy.
- Muthahhari, Murthadha. 1998. *Al-Ribâ wa al-Ta'mîn*. Beirut: Dâr al-Hâdiy.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. 1997. *Al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islâm*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Rafi'i. T.Th. *Fath al-'Azîz fî Syarḥ al-Wajîz*, Jil. 8. Cairo: Munîriah.
- Saeed, Abdullah. 1996. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*. Leiden: EJ Brill.
- Sanhuri, Muhammad Farj. 1972. "al-Ta'mînât" dalam *Proceeding Konferensi ke-VII Majma' Buḥûts al-Islâmiyyah al-Azhar*, Jil. 2. Cairo: al-Azhar.
- Shadiq, Nazih Muhammad. 1980. *'Aqd al-Ta'mîn*. Cairo: Dâr al-Nahḍah al-'Arabiyyah.
- Yafie, Ali. 1994. "Asuransi dalam Pandangan Syariat Islam", dalam *Menggagas Fiqih Sosial*. Bandung: Mizan.
- Al-Zuhaily, Wahbah. 1996. *Al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu*. Beirut: Dâr al-Fikr.