

METODE ISTINBAT AL-AHKAM AL-JASHASH PADA BAB RIBA DAN KONTEKSTUALISASI PENAFSIRAN HUKUM TERKAIT BUNGA PERBANKAN

The Istinbat Al-Ahkam Al-Jashash Method in the Riba Chapter and the Contextualization of the Interpretation of the Law Related to Banking Interest

طريقة استنباط الأحكام الجصاص في باب الربا و سياق تفسير القانون المتعلق بالفائدة المصرفية

Unggul Purnomo Aji

Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia
alibadri595@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini diangkat dengan latar belakang bahwa terjadi perdebatan di kalangan ulama, akademisi Islam dan ekonom terkait hukum bunga yang ada pada pinjaman kredit perbankan. Penelitian ini mengambil preskripsi istinbath al-ahkam dari al-Jashash sebagai refleksi awal bagaimana hukum riba dirumuskan. Penelitian ini juga membuka pada penafsiran kontekstual dan penerapan metode istimbath yang lain guna mendapatkan suatu penafsiran yang bisa menjembatani kesenjangan konsep riba dan konteks moneter yang berbeda saat ini. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan dan tafsir maudhu'i menimbang data penelitian bersifat kepustakaan dan tematik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran al-Jashash dalam perkara riba menggunakan ijthad lafdzi dan maknawi/bayani. Secara umum, al-Jashash mentakhsis ayat Al-Qur'an dengan sunnah, perkataan sahabat dan juga melihat ijma' dari para ulama hasilnya adalah jenis riba nasi'ah (kredit) adalah haram. Metode istinbath jenis ini tidak memiliki kecukupan teoretis dalam merumuskan kebaruan hukum terkait konteks riba hari ini sehingga harus dirubah dengan metode qiyas. Dalam metode qiyas ditemukan argumentasi bahwa kredit perbankan diperbolehkan. Hal ini dilandasi oleh 'illat hukum yang berbeda.

Kata Kunci: *Metode Istinbath al-Ahkam, Ijthad, Qiyas, Riba, Al-Jashash*

Abstract

This research is based on the ongoing debate among scholars, Islamic academics, and economists regarding the legal status of interest (bunga) in bank credit loans. The study explores the legal reasoning (istinbat al-ahkam) of al-Jashash as an initial reflection of how the ruling on riba was formulated. It also opens the possibility for contextual interpretations and the application of other methods of istinbat to bridge the gap between classical concepts of riba and the contemporary monetary context. This study uses library research and thematic (maudhu'i) tafsir methodology, considering the data is literary and thematic in nature. The findings indicate that al-Jassas's interpretation of riba involves both linguistic and contextual ijthad, employing not only linguistic analysis but also an understanding of the socio-historical context before and after the revelation of the verses concerning riba. In general, al-Jassas specifies (takhsis) the Qur'anic verses with hadith, statements of the companions, and consensus (ijma) of scholars, concluding that riba nasi'ah (deferred/usury-based credit) is prohibited. However, this type of istinbat lacks sufficient theoretical depth to address the legal development of riba in today's context, and thus requires

modification through qiyas. Through qiyas, it is argued that modern bank credit is permissible due to the different legal rationale ('illah) involved.

Keywords: *Method of Istinbat al-Ahkam, Ijtihad, Qiyas, Riba, Al-Jashash*

الملخص

تُقدم هذه الدراسة انطلاقةً من الخلفية التي يشهد فيها الساحة نقاشًا بين العلماء والأكاديميين الإسلاميين والاقتصاديين حول حكم الفائدة الموجودة في قروض البنوك. تعتمد الدراسة على وصف استنباط الأحكام عند الجشاش كمرآة أولية لكيفية صياغة حكم الربا. كما تفتح الدراسة المجال للتأويل السياقي وتطبيق أساليب استنباط أخرى بهدف التوفيق بين فجوة مفهوم الربا والسياق النقدي المختلف في الوقت الراهن. وتعتمد الدراسة على منهجية بحثية قائمة على مراجعة المكتبات والتفسير الموضوعي، معتبرة أن بيانات البحث ذات طابع أدبي وموضوعي. تظهر نتائج الدراسة أن تفسير الجشاش لقضية الربا يعتمد على الاجتهاد اللفظي والمعنوي/البياني؛ حيث لا يقتصر التحليل على الجانب اللغوي فحسب، بل يمتد ليشمل فهم السياق الذي سبق ونزلت النصوص المتعلقة بالربا وبعدها. وبشكل عام، يخصص الجشاش آيات القرآن بالسنة وكلام الصحابة كما يستند إلى إجماع العلماء، فتكون النتيجة أن نوع الربا النسبيّة (القروض) محرم. غير أن هذا النوع من استنباط الأحكام يفتقر إلى الأسس النظرية الكافية لصياغة التجديد القانوني المتعلق بسياق الربا في العصر الحديث، مما يستدعي تعديله باستخدام منهجية القياس. ومن خلال القياس وُجد أن الائتمان البنكي مباح استنادًا إلى علة قانونية تختلف عن تلك المستخدمة في النسبيّة التقليدية.

الكلمات المفتاحية: *منهج استنباط الأحكام، الاجتهاد، القياس، الربا، الجصاص.*

PENDAHULUAN

Penelitian ini ditujukan untuk membahas diskursus metode *istinbat al-ahkam* (pengambilan dan penetapan hukum) terkait riba dengan mengambil sampel seorang mufassir dan juga ahli ushul terkemuka yakni Abu Bakar Ahmad bin Ali ar-Razi al-Jashash. Tokoh ini diambil selain karena ia memiliki karya tafsir bercorak fiqh yang berjudul *Ahkam Al-Qur'an* juga memiliki kitab ushul fiqh yang cukup komperhensif dalam mendiskusikan metode *istinbath*.

Penelitian ini diangkat dengan latar belakang bahwa konteks riba hari ini mengalami pergeseran yang cukup signifikan dalam sistim moneter. Hal ini memicu fenomena-fenomena baru yang belum ada sebelumnya semisal kredit yang dilakukan oleh pihak perbankan. Hal ini menjadi perdebatan sengit hingga sekarang di kalangan ulama. Sebagian tetap berpegang pada hujjah yang dibangun ulama klasik, sebagian yang lain berupaya melakukan upaya kontekstualisasi sehingga produk hukum dipacu untuk terus tetap relevan dengan zamannya. Dengan adanya penelitian ini diharapkan akan mampu menjembatani jarak antara nash dan konteks sehingga muncul sebuah terobosan baru dalam diskursus riba.

Secara sistematis, penelitian ini membahas tentang bagaimana metode *istinbath al-ahkam* secara ikhtisar yang kemudian dilanjutkan dengan melihat penafsiran al-Jashash lalu dianalisa bagaimana ia membuat suatu kesimpulan hukum. Selanjutnya hal ini akan dianalisa dengan konteks sistim ekonomi moneter modern dan didiskusikan ulang apakah dengan menggunakan metode yang sama yang dipakai al-Jashash dapat menghasilkan suatu output yang berbeda, ataukah perlu juga melakukan adopsi metodologis berbeda yang memungkinkan alternatif jawaban bisa ditemukan.

METODE PENELITIAN

Metode Penelitian yang dipergunakan dalam makalah ini adalah kajian kepustakaan. Hal ini diambil lantaran urgensi dari yang tersedia adalah data non-lapangan. Kajian kepustakaan meliputi pengumpulan, matrikulasi, kontemplasi dan penentuan pengambilan hipotesa yang didasarkan atas koherensi argumentasi dari data-data yang disediakan. Oleh karenanya, keakuratan metode ini bergantung dari jumlah dan variasi data yang tersedia dan kemampuan analitis dari peneliti itu sendiri.¹

Sedangkan data-data yang menyangkut terkait pembahasan topik Riba dalam Al-Qur'an adalah menggunakan tafsir tematik (*maudhu'i*). Metode ini dipilih karena cakupannya yang memfokuskan diri dalam satu topik tertentu sehingga memudahkan penggalan-penggalan informasi dari nash-nash yang ada bisa dilakukan secara akurat.² Lantas, terkait dengan kontekstualisasi penafsiran, maka penelitian ini menggunakan metode tafsir kontekstual Abdullah Saeed. Metode dari Saeed diambil dengan perbandingan bahwa metode tafsir kontekstual selainnya tidak memiliki kompleksitas perangkat analisa seperti yang dimiliki oleh Abdullah Saeed.³

Dalam upaya kontekstualisasi, peneliti berusaha menggabungkan perbandingan analisa moneter zaman Nabi SAW dan masa kini sehingga gambaran utuh konteks riba dapat diketahui secara jelas dan spesifik. Terakhir, terkait penggunaan metode *istinbath al-ahkam* dan produk hukum yang akan dibuat akan menyesuaikan pada pembahasan apakah kerangka metodis *istinbath al-ahkam* al-Jashash mencukupi secara teoretis digunakan ataukah mengharuskan penggunaan metode *istinbath* yang lain.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Tafsir Tematik

Tafsir *maudhu'i* (tafsir tematik) merupakan salah satu pendekatan dalam studi Al-Qur'an yang berkembang dalam tradisi keilmuan Islam modern. Pendekatan ini berusaha menggali pemahaman Al-Qur'an secara sistematis terhadap suatu tema tertentu dengan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan, menganalisisnya secara mendalam, dan menyajikan kesimpulan yang komprehensif.⁴

Tafsir *maudhu'i* dapat didefinisikan sebagai metode tafsir yang berfokus pada satu tema tertentu dalam Al-Qur'an dengan mengumpulkan semua ayat yang berkaitan, memahami konteksnya, serta menganalisisnya secara sistematis untuk memperoleh pemahaman yang utuh. Menurut Abd al-Hayy al-Farmawi, metode tafsir ini memiliki tahapan utama, yaitu: 1) Menentukan tema: penafsir memilih suatu topik yang relevan, baik berupa isu teologis, sosial, hukum, maupun lainnya. 2) Menghimpun ayat yang berkaitan: ayat-ayat yang memiliki keterkaitan dengan tema dipilih berdasarkan analisis semantik dan kontekstual. 3) Menganalisis *asbāb al-nuzūl* dan konteks historis: setiap ayat yang berkaitan dianalisis dengan mempertimbangkan latar belakang historis

¹ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008, hal. 1-25.

² Muhammad Abu Zahrah, *Tafsir Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1998, hal. 56.

³ Dinni Nazhifah Karimah, & Fatimah Isyti. "Hakikat Tafsir Maudhu'i dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol 1 No 3 Tahun 2021, hal. 368.

⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Tafsir Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, hal. 56.

turunnya ayat. 4) Menelaah pendapat para mufasir: pandangan mufasir klasik dan kontemporer dikaji untuk memahami spektrum interpretasi yang ada. 5) Menyusun kesimpulan: dari keseluruhan analisis, disusun sebuah sintesis pemahaman yang sistematis dan aplikatif terhadap tema yang dikaji.⁵

Tafsir maudhu'i memiliki beberapa keunggulan dibandingkan dengan tafsir tahlili (tafsir ayat per ayat). Pertama, pendekatan ini memberikan pemahaman yang lebih sistematis dan menyeluruh terhadap suatu isu, sehingga memudahkan dalam penerapannya dalam konteks kehidupan. Kedua, tafsir ini sangat relevan dalam menjawab tantangan kontemporer, karena dapat digunakan untuk menggali solusi dari Al-Qur'an terhadap permasalahan sosial, ekonomi, dan politik. Ketiga, metode ini menghindari fragmentasi makna akibat pemahaman ayat secara parsial, sebagaimana sering terjadi dalam pendekatan tahlili.⁶

Meskipun memiliki keunggulan, tafsir maudhu'i juga menghadapi sejumlah tantangan metodologis. Salah satunya adalah bagaimana memastikan bahwa pemilihan ayat tidak didasarkan pada subjektivitas mufasir, melainkan melalui metodologi yang ketat. Selain itu, ada risiko penyederhanaan makna ayat jika konteks dan latar belakangnya tidak diperhatikan dengan cermat. Oleh karena itu, diperlukan kehati-hatian dalam analisis linguistik, historis, dan maqāṣidī (tujuan hukum Islam) agar tafsir yang dihasilkan tetap valid dan otoritatif.⁷

Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed

Tafsir kontekstual merupakan salah satu pendekatan modern dalam penafsiran Al-Qur'an yang berusaha memahami makna ayat-ayat suci dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan budaya, serta kondisi kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam. Pendekatan ini mencoba menjembatani ajaran normatif Al-Qur'an dengan realitas yang berubah dari waktu ke waktu, memastikan bahwa pesan Al-Qur'an tetap relevan dan dapat diaplikasikan dalam kehidupan modern.⁸ Dengan pendekatan ini, nilai-nilai ajaran Al-Qur'an dihidupkan kembali dan disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat modern, tanpa kehilangan esensinya.⁹

Tafsir kontekstual sangat penting, terutama dalam menghadapi perubahan sosial yang cepat dan tantangan global seperti kesetaraan gender, hak asasi manusia, ekonomi dan politik. Isu-isu ini sering kali tidak dibahas secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an karena berbeda dengan konteks masyarakat Arab pada saat wahyu diturunkan. Oleh karena itu, penafsiran yang memperhitungkan kondisi sosial dan budaya modern sangat diperlukan agar umat Islam dapat menjawab persoalan-persoalan yang muncul di zaman sekarang.¹⁰

⁵ Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2007, hal. 15.

⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 87.

⁷ Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, Indianapolis: American Trust Publications, 1986, hal. 42-45.

⁸ Muhammad Hasbiyallah, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018, hal. 21-50.

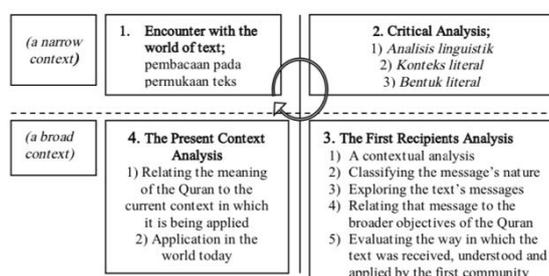
⁹ Eni Zulaiha, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya," dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 81-94.

¹⁰ Thoriq Aziz Jayana, "Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed," dalam *Jurnal AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 37-52.

Metode tafsir kontekstual melibatkan beberapa tahapan penting. *Pertama*, tahap ini berupa pembacaan yang masih berada pada permukaan teks. *Kedua*, pembacaan sudah diperluas pada tingkat analisis teks secara independen dari pengaruh historis maupun konteks meliputi; 1) analisis linguistik, seperti aspek sintagmatik atau semantik dari sebuah kata atau frase. 2) konteks literal, termasuk hubungannya dengan Alquran, baik itu berkaitan dengan bagian tertentu dari Alquran atau secara keseluruhan. 3) Bentuk literal, yaitu mengamati teks (ayat) yang menunjukkan apakah teks itu sebuah perbandingan atau perumpamaan, hukum atau doa, dan beberapa relasi paralel lainnya.¹¹

Ketiga, tahap ini merupakan tahap yang sangat penting bagi kelompok kontekstualis, yaitu menganalisis makna Alquran dalam relasinya dengan penerima pertama, meliputi; 1) analisis kontekstual, termasuk faktor budaya, norma, atau nilai-nilai yang berlaku dalam komunitas Muslim pertama. 2) mengklasifikasi pesan dasar ayat (*classifying the message's nature*), seperti apakah ayat itu termasuk ayat etik atau teologi. 3) meng-eksplorasi pesan teks, apakah itu termasuk pesan universal atau partikular. 4) Menghubungkan pesan tersebut ke sasaran Alquran yang lebih luas. 5) Mengevaluasi sebuah teks, dimana ia dapat diterima, dimengerti atau diaplikasikan pertama kali pada masyarakat Muslim pertama.¹²

Keempat, menganalisis hubungan antara makna Alquran dengan konteks saat ini, (yaitu) dimana teks tersebut akan diaplikasikan. Analisis ini juga melibatkan isu- isu sosial, politik, dan ekonomi.¹³ Untuk lebih sederhana, dapat disarikan melalui bagan di bawah ini



Gambar 1.
Metode Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed

Biografi Al-Jashash

Abu Bakar Ahmad bin Ali ar-Razi, lebih dikenal sebagai Al-Jashash, adalah seorang ulama besar Mazhab Hanafi yang lahir di Baghdad pada tahun 305 H dan wafat pada 370 H. Julukan "Al-Jashash" disematkan karena profesi keluarganya sebagai tukang plester, sebagaimana disebut dalam *Lisan al-'Arab* bahwa jashash berarti kapur atau tukang kapur. Selain itu, ia juga dikenal dengan sebutan al-Jashash al-Hanafi, Ar-Razi al-Jashash, atau Abu Bakar sebagai kunyahnya.¹⁴ Pada abad ke-4 Hijriyah, dunia Islam mengalami kemajuan pesat dalam ilmu pengetahuan, meskipun diwarnai instabilitas

¹¹ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: An Introduction*, London: Routledge, 2008, hal. 151.

¹² Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: An Introduction*, hal. 151.

¹³ Abdullah Saeed, "Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of The Quran," dalam *Buletin SOAS*, Tahun 2008, hal. 227.

¹⁴ Manna' al-Qaṭṭan, *Mabaḥits fi 'Ulum al-Qur'an*, Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2012, hal. 564.

politik dan sosial, al-Jashash memanfaatkan momentum ini dengan menuntut ilmu sejak kecil di Baghdad, kemudian melanjutkan studinya ke Ahwaz dan Naisabur sebelum kembali ke Baghdad, pusat keilmuan Islam saat itu.¹⁵

Ia berguru kepada sejumlah ulama besar seperti Abu al-Hasan al-Karkhi, Abu Ali al-Farisy dan Abû Amr Ghulam Tsa'lab, Al-Hakim al-Naisabûrî, Abu Suhail al-Zarnaji, Abu Bakar Ahmad bin Mûsâ al-Khawarizmi, Abu Abdullah Muhammad bin Yahya bin Mahdi al-Faqih, Syekh al-Qaduri Abd alFaraj, Ahmad bin Muhammad bin Umar atau yang dikenal dengan Ibnu al-Maslamah, Abu Ja'far bin Muhammad bin Ahmad an-Nasafi, Abdullah bin muhammad bin ishaq al-Mawarzi, Abu al-Husein Muhammad bin Ahmad bin Ahmad az-Za'farani, Abu al-Husein bin Muhammad bin Ahmad bin ath-Thib al-Kamari. Keilmuannya meliputi fikih, ushul fikih, teologi (kalam), dan hadits. Sebagai seorang faqih, ia menjadi tokoh utama dalam fikih Hanafi, sementara dalam teologi ia cenderung kepada Mu'tazilah meskipun masih diperdebatkan.¹⁶

Al-Jashash dikenal melalui berbagai karya penting, terutama dalam fikih dan tafsir. Karyanya *Ahkam al-Qur'an* merupakan tafsir fikih yang menjadi rujukan utama bagi pengikut Mazhab Hanafi. Karya ini menafsirkan ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an dengan pendekatan argumentatif yang kuat. Selain itu, ia menulis *Syarh Mukhtashar al-Karkhi*, *Syarh Mukhtashar at-Thahawi*, *Syarh al-Jami' li Muhammad ibn al-Hasan*, *Adab al-Qadha*, dan beberapa kitab dalam ushul fikih.¹⁷ Sebagai seorang alim, Al-Jashash dikenal zuhud dan bahkan menolak jabatan hakim meskipun ditawarkan berkali-kali. Ia mengabdikan dirinya pada ilmu dan pendidikan, menghasilkan banyak murid yang kelak menjadi ulama besar, seperti Muhammad Yahya al-Jurjani dan Abu Hasan az-Za'farani.¹⁸

Al-Jashash wafat pada 7 Dzulhijjah 370 H di Baghdad dalam usia 65 tahun. Sahabatnya, Abu Bakar al-Khawarizmi, memimpin salat jenazahnya. Warisan keilmuannya tetap berpengaruh, terutama dalam ushul fikih, fikih dan tafsir, menjadikannya salah satu tokoh penting dalam tradisi keilmuan Islam, khususnya dalam Mazhab Hanafi.¹⁹

Corak, Metode dan Sistematika Penafsiran Al-Jashash

Kitab *Ahkam Al-Qur'an* karya Al-Jashash termasuk dalam kategori tafsir fiqhy atau tafsir ahkam karena berfokus pada penafsiran ayat-ayat hukum dengan pembahasan yang mendalam. Ciri utama tafsir ini adalah perhatian khusus terhadap aspek hukum fiqh. Struktur kitab ini menyerupai kitab-kitab fiqh pada umumnya, di mana setiap bab diberi judul sesuai dengan permasalahan dalam ayat yang ditafsirkan menurut pandangan Al-Jashash. Dalam menguraikan persoalan hukum, ia tidak langsung menyimpulkan, melainkan membandingkan pendapat ulama lain, meskipun tetap

¹⁵ Sofwat Mustofa Halilovic, *Al-Imam Abu Bakr Ar-Razy Al-Jashash Manhajuhu Fi At-Tafsir*, Kairo: Daar As-Salam. 2008, hal. 34-54.

¹⁶ Deni Albar, *Variasi Metode Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Studi Agama-Agama, Jakarta: UIN SGD Press, 2020, hal. 64; Lilik Ummi Kultsum, "Tafsir Fiqfy: Potret Pemikiran Al-Jashash dalam Ahkam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2004, hal. 280.

¹⁷ Khairuddin, "Metode Penafsiran Ayat Hukum Al-Jashash," dalam *Jurnal al-Fikra*, Vol. 10 No.2, Tahun 2011, hal. 243.

¹⁸ Muhammad Husain, *Az-Zahabi, Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, Kairo: Dar As-Salam, 2008, hal. 323.

¹⁹ Sofwat Mustofa Halilovic, *Al-Imam Abu Bakr Ar-Razy Al-Jashash Manhajuhu Fi At-Tafsir*, Kairo: Daar As-Salam, hal. 69.

mengutamakan mazhab Hanafi yang dianutnya. Hal ini wajar mengingat posisinya sebagai salah satu imam dalam mazhab tersebut.²⁰

Dalam metode penafsirannya, Al-Jashash dominan menggunakan pendekatan bi al-ma'tsur, yaitu menafsirkan ayat dengan ayat lain, hadis Nabi, serta atsar sahabat dan tabi'in, meskipun tidak selalu menyebutkan sanad secara lengkap hingga mukharrij.²¹ Selain itu, karena pembahasannya yang terperinci, sebagian ulama menggolongkan kitab ini ke dalam tafsir tahlili. Berdasarkan karakteristik metode tahlili, kitab ini dapat dikategorikan sebagai tafsir yang menguraikan ayat secara berurutan berdasarkan surat-surat dalam Al-Qur'an. Namun, Ahkam Al-Qur'an juga menunjukkan ciri khas metode maudhu'i karena mengelompokkan ayat-ayat ke dalam tema dan bab tertentu yang masih dalam satu topik, lalu menghubungkannya dengan ayat lain yang relevan untuk memperkuat pemahaman terhadap hukum yang sedang dibahas.²²

Al-Jashash menafsirkan Al-Qur'an dari surat Al-Fatihah hingga An-Nas sesuai urutan mushaf, namun tanpa mencantumkan nomor surat seperti tafsir pada umumnya. Meskipun mengikuti alur surat dalam Al-Qur'an, kitab ini disusun berdasarkan bab-bab fiqh, sehingga tidak semua surat dibahas karena fokus utamanya adalah hukum. Dalam menafsirkan ayat hukum, ia memulai dengan analisis makna dan bahasa, menyebutkan ayat lain serta riwayat terkait, kemudian mengemukakan pendapat Mazhab Hanafi sebagai dasar penjelasan hukum. Ia juga membandingkan pandangan mazhab lain dan menyanggahnya dengan argumentasi Hanafi. Namun, dalam istinbath hukumnya, Al-Jashash kurang memberi perhatian pada perbedaan *qira'at* yang sebenarnya dapat memengaruhi pemahaman hukum.²³

Pandangan Ulama terhadap Al-Jashash

Sebagaimana ulama melihat al-Jashash sebagai cendekiawan yang fanatik terhadap madzhab teologi Mu'tazilah (meskipun masih perlu divalidasi) dan madzhab fiqh Hanafi. Dalam penafsiran teologisnya terkait Surat Al-An'am ayat 103, ia menafsirkan dengan menyamakannya dengan Surat Al-Baqoroh ayat 252 "*dia tidak mengantuk dan tidak tidur*". Kemudian ia memberikan komentar "*Apa yang ditiadakan Allah untuk memuji diri-Nya maka penetapan kebalikannya adalah celaan dan penghinaan, karena itu tidak diperkenankan menetapkan kebalikan tersebut. Karena ia memuji diriNya dengan peniadaan dari-Nya penglihatan dengan mata, maka penetapan kebalikannya tidak diperkenankan karena hal demikian berarti menetapkan sifat aib dan kurang (bagi-Nya).*"²⁴ Terlepas bahwa tidak bisa melihat Allah adalah sesuatu yang *khilaf* juga dalam Sunni, namun bangunan argumentasi al-Jashash ini perlu diperiksa secara mendalam pada pokok akidah Mu'tazilah yang lain untuk memastikannya secara kredibel.²⁵

²⁰ Muhammad Aminullah, "Karakteristik Penafsiran Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir Ahkam Al-Qur'an Karya Al-Jashash," dalam *Jurnal Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 69-70.

²¹ Abd. Al-Hayy al-Farmawai, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, terjemah Suryan A. Jamrah, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011, hal. 11.

²² Muhammad Aminullah, "Karakteristik Penafsiran Al-Qur'an," hal. 97.

²³ Muhammad Aminullah, "Karakteristik Penafsiran Al-Qur'an," hal.70-71.

²⁴ Kusmin Busyairi, *Konsep Aliran Mu'tazilah*, Yogyakarta: UD. Rama, 1983, hlm. 30

²⁵ Azi Ahmad Tadjudin, "Corak Pemikiran Hukum Teologi Asy'ariyyah; Studi Pemikiran Hukum Abu Hâmid Al-Ghazâli (450 H-505 H) Dalam Al-Mustashfâ Min 'Ilm Al-Ushûl," dalam *Jurnal Muttaqien; Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 1-17.

Mayoritas ulama menyoroti bahwa penafsiran hukumnya mengandung fanatisme madzhab Hanafi. Sebagai contoh, ketika beliau menafsirkan ayat tentang perempuan yang diharamkan untuk dinikahi dalam surat An-Nisa, beliau memaparkan perbedaan pendapat antara madzhab Syafi'i dan madzhab Hanafi tentang hukum orang yang melakukan zina dengan seorang perempuan, apakah orang itu halal menikahi putra yang lahir dari perzinahan tersebut? Pertama beliau memaparkan argument-argumen imam Syafi'i dan sahabat-sahabatnya, kemudian beliau membantah pendapat imam Syafi'i dengan argument yang tajam dan tendensius "*sebenarnya apa yang dikatakan imam Syafi'i dan pembela-pembelanya adalah pembicaraan yang kosong tanpa arti dan tidak mengandung hukum dari apa yang ditanyakan*".²⁶

Juga pada contoh puasa, pada bab *luzum soum al-tathawu'* dia menegaskan bahwa siapa saja yang berpuasa sunah wajib menyelesaikannya. Puasa yang awalnya sunah, saat telah menjalankannya separuh waktu atau beberapa jam, menjadi wajib hukumnya. Dengan demikian, jika membatalkannya maka wajib baginya *qodho* sebagaimana puasa nazar atau puasa Ramadan. Namun disisi lain ia terkesan menyerang pendapat dari madzhab lain tanpa menyebutkan landasan dalil dan metode penetapan hukum dari perspektif madzhab yang ia kritik.²⁷

Memang subjektifitas adalah suatu yang lumrah dalam memahami agama karena dalam sudut pandang hermeneutik dijelaskan bahwa horizon seorang mufassir atau mujtahid mempengaruhi penafsiran dari produk hukum yang dibuatnya. Namun, Az-Zahabi dalam kitabnya *Tafsir wa al-Mufassirun* menyebutkan bahwa Al-Jashash sering melakukan *istithrad* atau digresi yaitu menarik penafsirannya pada sesuatu yang tidak ada kaitannya dengan maksud ayat serta sangat bias mazhab dan kuat pembelaannya terhadap Mazhab Hanafi.²⁸

Definisi Riba secara Bahasa dan Istilah

Secara bahasa, istilah riba bermakna "peningkatan" atau "pertambahan." Dalam bahasa Arab klasik, riba merujuk pada segala bentuk tambahan yang melebihi pokok suatu transaksi, sehingga menciptakan ketidakseimbangan yang memberatkan salah satu pihak, terutama dalam konteks utang-piutang. Penambahan ini tidak hanya bersifat materi, melainkan juga mengandung unsur ketidakadilan dalam pertukaran.²⁹

Secara istilah, dalam perspektif syariah, riba didefinisikan sebagai praktik memperoleh keuntungan secara tetap dari suatu transaksi tanpa adanya pertukaran risiko atau usaha yang sepadan. Para ulama hukum Islam umumnya membagi riba menjadi dua kategori utama: *riba al-nasi'ah*, yang merupakan tambahan karena penundaan pembayaran, dan *riba al-fadl*, yang mengacu pada ketidakseimbangan pertukaran barang sejenis. Kedua bentuk ini dianggap tidak sah karena menimbulkan eksploitasi dan ketidakadilan ekonomi, yang bertentangan dengan prinsip keadilan yang mendasari sistem ekonomi Islam. Larangan terhadap riba ditegaskan dalam Al-

²⁶ Muhammad Husain Al-Zahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufassirun*, hlm. 325,

²⁷ Nadirotul Aini, "Potret Digresi dan Fanatisme Al-Jashash dalam Ahkam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Hikami: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 213-226.

²⁸ Maulidatur Rofiqoh, *Fanatisme Mazhab dalam Penafsiran: Studi Tafsir Sektarian atas Ayat Ahkam dalam Tafsir Ahkam Al-Quran karya Al-Kiya Al-Harrasi*, Surabaya: UIN Sunan Ampe, 2020, hal. 16.

²⁹ Saifullah Abdusshamad, "Pandangan Islam Terhadap Riba," dalam *Jurnal Al-Iqtishadiyah: Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2014, hal. 70-86.

Qur'an dan hadits sebagai upaya untuk menjaga keseimbangan serta keadilan dalam transaksi keuangan.³⁰

Lebih lanjut, pemahaman riba sebagai bentuk tambahan yang tidak seimbang menekankan pentingnya transparansi dan keadilan dalam setiap transaksi ekonomi. Studi-studi kontemporer dalam keuangan syariah mengemukakan bahwa penerapan prinsip-prinsip tanpa riba dapat membantu mengurangi ketidakstabilan ekonomi dengan mendorong sistem berbasis risiko bersama dan pertukaran nilai yang adil. Dengan demikian, larangan riba bukan hanya bertujuan untuk mencegah eksploitasi, melainkan juga sebagai upaya mewujudkan tatanan ekonomi yang beretika dan berkelanjutan, yang menjamin kesejahteraan sosial bagi seluruh lapisan masyarakat.³¹

Stratifikasi Hukum Islam: Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas

Hukum Islam memiliki hierarki sumber hukum yang terdiri dari empat tingkat utama: Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas. Hierarki ini menunjukkan urutan otoritas dalam menetapkan hukum Islam serta metode yang digunakan oleh para ulama dalam menggali hukum (*istinbath al-ahkam*). Al-Qur'an menempati posisi tertinggi sebagai sumber hukum utama, diikuti oleh Sunnah yang menjelaskan dan menafsirkan Al-Qur'an. Jika suatu permasalahan tidak ditemukan hukumnya dalam dua sumber utama ini, maka para ulama berpedoman pada Ijma' atau konsensus ulama, serta Qiyas sebagai metode analogi hukum.³²

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam yang menjadi sumber hukum utama dalam Islam. Dalam surat An-Nisa' ayat 59, Allah memerintahkan umat Islam untuk menaatinya dan Rasul-Nya, yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama hukum. Al-Qur'an mengandung berbagai aturan yang mencakup aspek ibadah, muamalah, pidana, hingga moralitas. Ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an terbagi menjadi perintah (*amr*), larangan (*nahy*), dan ketentuan umum lainnya. Meskipun Al-Qur'an memuat banyak hukum, sebagian besar masih bersifat global dan membutuhkan penjelasan lebih lanjut melalui Sunnah.³³

Sunnah adalah segala perkataan, perbuatan, dan ketetapan Rasulullah SAW yang berfungsi sebagai penjelas dan pelengkap Al-Qur'an. Sunnah menjelaskan ayat-ayat yang masih bersifat umum dalam Al-Qur'an, seperti tata cara shalat yang tidak dijelaskan secara rinci dalam Al-Qur'an, tetapi dijelaskan melalui hadis Nabi. Sebagaimana dalam surat Al-Hasyr ayat 7, umat Islam diperintahkan untuk mengikuti apa yang dibawa oleh Rasulullah. Oleh karena itu, Sunnah memiliki otoritas sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an.³⁴

Ijma' adalah kesepakatan para ulama terhadap suatu hukum setelah wafatnya Rasulullah SAW. Ijma' digunakan ketika suatu hukum tidak ditemukan secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Contohnya adalah kesepakatan para sahabat tentang pengumpulan mushaf Al-Qur'an di masa Khalifah Abu Bakar. Dalam surat An-Nisa' ayat

³⁰ Alifah et al., "Bunga dan Riba dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 2 No. 5 Tahun 2023, hal. 765-776.

³¹ Nur, Efa Rodiah. "Riba Dan Gharar: Suatu Tinjauan Hukum Dan Etika Dalam Transaksi Bisnis Modern," dalam *Jurnal Al-Adalah*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2017, hal. 647-662.

³² Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, hal. 16.

³³ Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Fikr, 1986, hal. 373.

³⁴ Al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1994, hal. 225.

115, Allah memperingatkan agar tidak menyimpang dari jalan yang telah disepakati oleh kaum Muslimin, yang menjadi dasar dalil Ijma'. Oleh karena itu, Ijma' menjadi sumber hukum ketiga dalam Islam.³⁵

Qiyas adalah proses menetapkan hukum suatu permasalahan baru dengan membandingkannya pada hukum yang telah ada dalam Al-Qur'an atau Sunnah berdasarkan kesamaan *'illat* (sebab hukum). Contohnya adalah pengharaman narkoba yang dianalogikan dengan khamar karena memiliki efek memabukkan. Dalam surat Al-Hasyr ayat 2, Allah menganjurkan manusia untuk mengambil pelajaran dari hukum-hukum sebelumnya, yang menjadi dasar pemikiran Qiyas. Oleh karena itu, Qiyas menjadi metode penting dalam memperluas hukum Islam untuk menjawab permasalahan baru yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah.³⁶

Keempat sumber hukum Islam ini membentuk sistem hukum yang fleksibel dan dinamis. Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama memberikan dasar hukum yang kokoh, sementara Ijma' dan Qiyas memungkinkan pengembangan hukum sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan adanya sistem stratifikasi ini, hukum Islam dapat terus berkembang tanpa kehilangan esensi dan prinsip dasarnya.

Metode Penetapan Hukum (*Istinbath al-Ahkam*)

Istinbath al-ahkam memiliki urgensi yang sangat tinggi dalam hukum Islam, karena metode ini memungkinkan penafsiran *nash* (teks suci) secara kontekstual guna menjawab persoalan baru yang muncul dalam dinamika kehidupan modern. Melalui *istinbath*, para ulama dapat mengekstrak dan menetapkan hukum-hukum yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadits, sehingga hukum Islam tetap relevan dan aplikatif. Proses ini menjembatani antara prinsip-prinsip klasik dengan realitas kontemporer, memungkinkan penerapan syariah yang responsif terhadap perkembangan sosial, ekonomi, dan teknologi, serta menjaga keseimbangan antara keadilan dan kemaslahatan umat secara menyeluruh.³⁷

Dalam Islam, metode *istinbat al-ahkam* sangat beragam dan unik. Setiap imam mujtahid boleh jadi memiliki parameter yang berbeda-beda sehingga hal tersebut sulit dikompromikan dan dikelompokkan antara satu imam dengan imam lainnya. Bahkan boleh jadi setiap bab yang dirumuskan oleh seorang imam memiliki metode yang berbeda dengan bab lainnya.³⁸

Adapun diantara metode *istinbath al-ahkam* antara lain pertama, *instinbath lafdziyah*, *istinbath* jenis ini adalah mengistinbatkan hukum atau mengambil suatu hukum ditinjau dari segi lafadznya. Ada tiga cara untuk mengetahui makna yang tepat dari suatu lafadz, yaitu: a) berdasarkan pengertian orang banyak yang telah mutawahir, b) berdasarkan pengertian orang-orang tertentu, c) Berdasarkan hasil pemikiran akal nalar pemikiran suatu lafadz. Kedua, *Istinbat maknawiyah*, *istinbath* jenis ini adalah mengambil hukum yang ditinjau dari segi maknanya. Adapun syarat untuk melakukan

³⁵ Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, hal. 192.

³⁶ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal. 231.

³⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadith, 1990, hal. 200-205.

³⁸ Adib Hamzawi, "Qawaid Ushuliah & Qawaid Fiqhiyah: Melacak Konstruksi Metodologi Istinbath al-Ahkam," dalam *Jurnal INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, Dan Kebudayaan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 91-111.

jenis *istinbath* yang kedua ini antara lain adalah memiliki pengetahuan yang luas terkait Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', qiyas, bahasa Arab secara mendalam.³⁹

Adapun secara garis besar, *ulama muta'akhirin* mengelompokkan metode ijtihad menjadi dua kelompok besar yaitu: *pertama*, *ijtihad* yang dilakukan kepada nash secara langsung menggunakan ilmu ushul fiqh. Jenis metode ini terbagi menjadi 3 macam: a) Metode ijtihad bayani yaitu metode yang bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan atau makna lafadz, b) Metode ijtihad ta'lili yaitu metode yang bertumpu pada illat hukum yang ada, c) Metode ijtihad istislahi yaitu metode ijtihad yang bertumpu pada dalil-dalil khusus atas azas kemaslahatan. Hal ini baru bisa dilakukan ketika dua penalaran sebelumnya sudah tidak bisa dilakukan. *Kedua*, *Ijtihad* dengan menggunakan seperangkat kaidah-kaidah yang dicetuskan secara induktif dari hasil riset yang mendalam. Ijtihad jenis ini adalah menggali hukum dan mengembalikannya kepada nash secara tidak langsung yaitu melalui kaidah-kaidah umum yaitu perangkat qowaid fiqhiah. Adapun qowaid fiqh memiliki banyak cabang, lima pokok fondasi diantaranya: a) Segala amal bergantung pada niatnya, b) Keyakinan tidak gugur karena ragu, c) Kesukaran mendatangkan kemudahan, d) Kemudharatan harus dihilangkan, e) Kebiasaan (yang tidak menyalahi *syara'*) bisa ditetapkan.⁴⁰

Disamping uraian diatas, banyak juga ulama kontemporer memberikan klasifikasi terkait metode beristinbath, salah satunya Yusuf Qardhawi. Ia membuat alternatif dengan menawarkan tiga jenis *ijtihad* yakni: 1) *tarjihi-intiqai*, 2) *ibdai-insyai*, 3) *intiqal-ibdai*. *Pertama*, metode *tarjihi-intiqai* adalah merangkum pendapat ulama terkait permasalahan yang diangkat kemudian memilih satu argumen terkuat yang selaras dengan maqashid syari'ah dan kebutuhan zaman ini. *Kedua*, metode *ibdai-insyai* adalah upaya untuk merumuskan hukum alternatif ketiga dari permasalahan yang diangkat atau membuat hukum baru bagi permasalahan yang belum memiliki jawaban pasti. *Ketiga*, metode *ijtihad ibdai-insyai* adalah menggabungkan dua metode sebelumnya yaitu mentarjih pendapat-pendapat ulama dan memberikan kebaruan atasnya.⁴¹

Dalam ushul fiqh, qiyas adalah metode penalaran analogis yang digunakan untuk menetapkan hukum suatu masalah yang tidak memiliki dalil langsung dalam Al-Qur'an dan Sunnah dengan membandingkannya dengan kasus lain yang memiliki kesamaan 'illah (sebab hukum). Para ulama menganggap qiyas sebagai dalil hukum setelah Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma'. Contoh penerapan qiyas adalah pengharaman narkoba karena memiliki kesamaan 'illah dengan khamr, yaitu sifat memabukkan dan merusak akal. Qiyas memiliki empat rukun utama, yaitu 1) *al-aşl* yaitu kasus asal yang memiliki hukum dalam nash, 2) *al-far'* yakni kasus baru yang ingin ditetapkan hukumnya, 3) *al-'illah* yaitu sebab hukum yang menjadi dasar persamaan antara *al-aşl* dan *al-far'*, dan 4) *al-hukm* yakni hukum yang ditetapkan. Qiyas menjadi alat penting dalam pengembangan hukum Islam, terutama dalam menghadapi persoalan kontemporer yang tidak memiliki dalil eksplisit dalam sumber-sumber utama hukum Islam.⁴²

³⁹ Asymuni Rahman Mu'in, Ushul Fiqh II, Jakarta: Departemen Agama, 1986, hal. 2

⁴⁰ Sukmana et al, "Penyelesaian Hukum Islam Dengan Corak Pendekatan Bayani, Ta'Lili dan Istislahi," dalam *Jurnal Al-Sulthaniyah*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 1-20.

⁴¹ Yusuf Qardhawi, *Ijtihad dalam Syari'at Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, Jakarta: Bulan Bintang, 1997, hal. 181-187.

⁴² Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, Jilid 3, Hal. 150-165.

Berbeda dengan qiyas yang berbasis analogi, *istihsan* adalah metode hukum yang memungkinkan pengecualian dari kaidah umum demi mencapai kemaslahatan atau menghindari kesulitan. Dalam Mazhab Hanafi, *istihsan* sering digunakan ketika qiyas menghasilkan hukum yang tidak sesuai dengan tujuan syariat. Contohnya adalah kebolehan transaksi salam (jual beli dengan pembayaran di muka) yang pada dasarnya bertentangan dengan prinsip jual beli dalam Islam, tetapi dibolehkan demi kemudahan transaksi bagi petani dan pedagang. *Istihsan* terbagi menjadi beberapa jenis, seperti *istihsan bi al-qiyas* yaitu meninggalkan qiyas jali untuk qiyas khafi, *istihsan bi al-maslahah* yakni meninggalkan qiyas karena kemaslahatan, dan *istihsan bi al-urf* yaitu menyesuaikan dengan kebiasaan masyarakat. *Istihsan* membuktikan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas dalam penerapannya, sehingga tetap relevan di berbagai zaman dan tempat.⁴³

Sementara itu, *istishab* adalah prinsip hukum yang menyatakan bahwa suatu hukum tetap berlaku selama tidak ada dalil yang mengubahnya. *Istishab* digunakan dalam berbagai situasi, seperti menetapkan status seseorang yang sebelumnya dianggap suci atau bebas dari tanggungan hingga ada bukti yang menunjukkan sebaliknya. Salah satu contoh klasik dari *istishab* adalah seseorang yang dalam keadaan suci tetap dianggap suci hingga ada bukti yang membatalkannya. Dalam peradilan Islam, *istishab* sering diterapkan dalam kasus-kasus di mana tidak ada bukti yang cukup untuk mengubah suatu keadaan hukum yang telah ada sebelumnya. Para ulama membagi *istishab* menjadi beberapa jenis, termasuk *istishab al-'adam al-ashli* (asumsi ketiadaan hukum sebelum adanya dalil), *istishab al-hukm al-muthbit* (melanjutkan hukum yang sudah berlaku), dan *istishab al-bara'ah al-ashliyah* (menganggap seseorang bebas dari tanggung jawab sampai ada bukti yang membebaninya). *Istishab* berperan penting dalam hukum Islam, terutama dalam memastikan kejelasan dan kestabilan hukum dalam berbagai kasus.⁴⁴

Maslahah mursalah merupakan prinsip dalam fiqh Islam yang mengacu pada pertimbangan kemaslahatan umum yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam dalil-dalil tekstual (Al-Qur'an dan Sunnah). Prinsip ini digunakan untuk menetapkan hukum ketika tidak ada nash yang mengatur secara spesifik mengenai suatu persoalan, namun terdapat kebutuhan untuk melindungi kepentingan umum atau menghindari kerugian yang lebih besar. Dengan kata lain, masalah mursalah muncul dari pertimbangan rasional bahwa suatu kebijakan atau keputusan hukum dapat diterima jika memberikan manfaat yang nyata dan menghindarkan kerugian, tanpa harus didasarkan pada nash yang eksplisit. Konsep ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam menjawab dinamika sosial dan ekonomi masyarakat, sehingga hukum yang dihasilkan tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual dan adaptif terhadap perubahan zaman.⁴⁵

Urf atau kebiasaan masyarakat diakui sebagai salah satu sumber hukum dalam fiqh Islam. Konsep ini mencakup praktik, adat istiadat, dan kebiasaan yang telah lama diterima oleh suatu komunitas, selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariah. Pengakuan terhadap *urf* memungkinkan para fuqaha untuk menyusun keputusan hukum yang mempertimbangkan konteks sosial dan budaya lokal, sehingga

⁴³ Ibn Qudamah, *Rawdhat al-Nazhir wa Jannat al-Munazhir*, Jilid 2. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1999, Hal. 210-220.

⁴⁴ Al-Zarkashi, *Bahr al-Muhit fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, ilid 6 hal. 300-315.

⁴⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Fikr, 1986, hal. 345-350.

hukum Islam dapat lebih responsif dan aplikatif dalam kehidupan sehari-hari. Seperti Imam Malik yang mendahulukan kebiasaan penduduk Madinah dari pada hadits Ahad, melalui integrasi *urf*, para ulama dapat menyeimbangkan antara prinsip hukum universal dengan realitas kultural setempat, sehingga tercipta sebuah sistem hukum yang adaptif dan mencerminkan nilai-nilai lokal yang telah teruji dalam mengatur hubungan sosial.⁴⁶

Metode Pendekatan Lafadz Kepada Makna

Dalam poin ketika seorang mujtahid melihat sebuah nash dan menghubungkannya kepada nash lain maka ada beberapa tipe relasi. Pertama, hubungan asimilasi yaitu ketika suatu nash dengan nash lain yang serupa substansinya. Kedua, hubungan pertentangan, yang menyelesaikan kontradiksi dengan mengutamakan nash yang lebih spesifik atau kuat. Ketiga, hubungan pendukung, di mana nash lain atau hadits digunakan untuk memperjelas makna. Keempat, hubungan kausal, yang mengaitkan sebab dan akibat guna memahami latar belakang turunya nash. Kelima, serta hubungan prioritas, yang menetapkan urutan dalil berdasarkan kekuatan, konteks, dan relevansi.⁴⁷

Pemahaman mendalam terhadap tipe-tipe hubungan ini esensial untuk menyusun argumentasi hukum yang koheren dan aplikatif dalam menghadapi persoalan baru. Adapun ulama ushuli membagi metode pendekatan lafadz menjadi: 1) *al-musyarak*, 2) *nasikh* dan *mansukh*, 3) *mutlaq* dan *muqoyyad*, 4) *mujmal* dan *mubayyan*, 5) *'am* dan *khas*.⁴⁸

Musyarak adalah lafadz yang memiliki lebih dari satu makna sehingga perlu konteks untuk memahami maksudnya. Contohnya adalah kata "*quru*" dalam Surat Al-Baqarah ayat 228, yang bisa berarti masa haid atau masa suci dari haid. Perbedaan makna ini menyebabkan perbedaan pendapat dalam menentukan masa iddah wanita yang bercerai. Ulama Hanafi memahami *quru* sebagai haid, sementara ulama Syafi'i mengartikannya sebagai masa suci.⁴⁹

Nasikh adalah hukum yang datang kemudian dan menghapus hukum sebelumnya (*mansukh*). Contohnya adalah perubahan arah kiblat dari Baitul Maqdis ke Ka'bah dalam Surat Al-Baqarah ayat 144, yang menggantikan ketentuan sebelumnya dalam Surat Al-Baqarah ayat 115. *Mansukh* adalah hukum yang dihapus oleh hukum baru, seperti perintah awal untuk bersedekah sebelum berbicara dengan Nabi seperti Surat Al-Mujadilah ayat 12 yang kemudian dihapus dalam Surat Al-Mujadilah ayat 13.⁵⁰

Mutlaq adalah lafadz yang bersifat umum tanpa batasan tertentu. Contohnya dalam Surat Al-Mujadilah ayat 3, perintah membebaskan budak (*raqabah*) sebagai kafarat tidak menyebutkan sifat khususnya. Sementara itu, *muqayyad* adalah lafadz yang memiliki batasan atau kualifikasi tertentu, seperti dalam Surat An-Nisa ayat 92, yang menyebutkan "budak yang beriman" (*raqabah mu'minah*), membatasi perintah

⁴⁶ Abdul-Rahman al-Jaziri, *Al-Urf wa al-Dharuriyyah fi al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hal. 120-130.

⁴⁷ Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, American Trust Publications, 1997, hlm. 50-55; Ramadhani, "Ta'arudh al-Adillah: Metode Memahami Dalil dalam Penyelesaian Persoalan Hukum," dalam *Jurnal Mahadi: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 313-326.

⁴⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 2003, hal. 142-160.

⁴⁹ Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003, hal. 210

⁵⁰ Al-Nahas, *An-Nasikh wal-Mansukh fi Al-Qur'an Al-Karim*, Kairo: Dar Ibn Hazm, 2000, hal. 97

hanya kepada budak Muslim. Dalam fiqh, terjadi perbedaan apakah lafadz mutlaq harus dibawa kepada muqayyad atau tetap berdiri sendiri.⁵¹

Mujmal adalah lafadz yang maknanya tidak jelas atau masih membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Contohnya adalah kata “shalat” dalam Surat Al-Baqarah ayat 43, yang hanya berarti doa atau ibadah secara umum, tetapi bentuk, waktu, dan tata caranya dijelaskan oleh hadis Nabi. *Mubayyan* adalah lafadz yang sudah jelas maknanya tanpa memerlukan penjelasan tambahan, seperti dalam Surat Al-Maidah ayat 3, “Diharamkan bagimu bangkai, darah, dan daging babi”, yang langsung dipahami tanpa membutuhkan tafsir tambahan.⁵²

‘Am adalah lafadz yang mencakup seluruh individu dalam cakupannya tanpa pengecualian, seperti dalam Surat Al-Asr ayat 2, “Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian”, yang mencakup semua manusia. *Khas* adalah lafadz yang memiliki cakupan terbatas, seperti dalam Surat Al-Baqarah ayat 2, “bagi orang-orang yang bertakwa”, yang menunjukkan bahwa hanya kelompok tertentu yang dimaksud. Dalam usul fiqh, ayat atau hadis ‘am dapat dikhususkan (*takhsis*) oleh dalil lain sehingga tidak lagi mencakup semua individu yang semula termasuk.⁵³

Metode Ketika Bertemu Dua Nash Yang Kontradiktif (*Taarudh*)

Secara etimologi *ta’arudh* yaitu saling bertentangan atau pertentangan antara dua perkara⁵⁴ Alaidin Koto mengatakan bahwa *ta’arudh* berasal dari kata *‘arudh* yang memiliki arti *taqabbul* dan *tamannu’* atau bertentangan dan sulitnya pertemuan. Ulama Ushul mengartikan *ta’arudh* ini sebagai dua dalil yang masing-masing menafikan apa yang ditunjuk oleh dalil yang lain.⁵⁵ Menurut Ali Hasabillah mengemukakan *ta’arudh al-adillah* sebagai “*Ta’arudh* itu hendaknya satu dari dalil yang sama martabat *tsubutnya* mengandung ketentuan yang bertentangan dengan ketentuan dalil yang lain.”⁵⁶ Sanusi menambahkan bahwa *ta’arudh* haruslah 1) bertemunya dua dalil yang bertentangan dan sama derajatnya, 2) berkenaan dengan masalah dan waktu yang sama.⁵⁷

Abdul Wahab Khallaf dan Wahbah Zuhaili berpendapat, menurutnya yang perlu diperhatikan dalam memahami *ta’arudh* adalah bahwasannya tidak terdapat kontradiksi yang sebenarnya antara dua ayat atau antara dua hadits yang shahih atau antara ayat dan hadits shahih. Jika ada, kontradiksi itu hanya lahirnya saja sesuai dengan yang tampak pada akal. Bukan kontradiksi yang sebenarnya. Alasannya adalah karena Allah tidak mungkin mengeluarkan dua hukum yang bertentangan untuk satu peristiwa dalam satu waktu.⁵⁸ Abdul Wahhab Khallaf berpendapat, apabila dua nash saling bertentangan menurut lahiriyahnya, maka wajib dilakukan pembahasan dan ijtihad dalam rangka menggabungkan dan menyesuaikan antara keduanya melalui cara yang shahih dari berbagai cara penggabungan dan penyesuaian.⁵⁹

⁵¹ Al-Zarkashi, *Al-Bahr Al-Muhit fi Ushul Al-Fiqh*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1994, hal. 374

⁵² Al-Juwayni, *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*, Alexandria: Dar Al-Wafa, 1997, hal. 325

⁵³ Al-Suyuti, *Al-Itqan fi ‘Ulum Al-Qur’an*, Kairo: Dar Ihya’ Al-Kutub Al-‘Arabiyyah, 1996, hal. 157

⁵⁴ Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2011, hal. 231.

⁵⁵ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, Jakarta: Raja Grafindo, 2006, hal. 141

⁵⁶ Ahmad Sanusi dan Sohari, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Rajawali Pers, 2015, hal. 134

⁵⁷ Ahmad Sanusi dan Sohari, *Ushul Fiqh*, hal. 312-313.

⁵⁸ Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, hal. 231.

⁵⁹ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Rineka Cipta, 2012, hal. 292.

Taarudh terbagi menjadi berbagai macam jenis, adakalanya Al-Qur'an dengan Al-Qur'an seperti *iddah* cerai mati yaitu 4 bulan sepuluh hari (Surat Al-Baqarah ayat 234) yang bertemu dengan cerai mati jika hamil maka harus sampai pasca melahirkan (Surat At-Thalaq ayat 4). *Kedua*, Al-Qur'an dengan Sunnah seperti kewajiban berwasiat (Surat At-Thalaq ayat 4) yang dibatalkan dengan hadits "Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada setiap orang yang berhak, maka tidak ada wasiat kepada ahli waris." (H.R. Tarmidzi). *Ketiga*, Sunnah dengan Sunnah seperti hadits riwayat Bukhori yakni Rasul SAW melanjutkan puasa ketika masih junub yang bertentangan dengan hadits riwayat Ibnu Hibban yang melarangnya. *Keempat*, Sunnah dengan Qiyas seperti aqiqoh yang dalam hadits disebutkan laki-laki dua dan perempuan satu kambing, karena lebih besar maka untuk laki-laki dikiaskan menjadi sapi atau unta. *Kelima*, Qiyas dengan Qiyas seperti *'illat* perwalian pada perempuan dimana Syafi'i berpendapat bahwa *'illat* perempuan adalah kegadisan sedangkan bagi Hanafi *'illatnya* adalah keadaan di bawah umur.⁶⁰

Adapun dalam menyelesaikan *taarudh* tersedia beberapa metode yaitu: 1) *al-jam'u wa al-taufiq*, 2) *tarjih*, 3) *nasakh*, 4) *tasaqut al-dalalain*. *Pertama*, Metode *al-jam'u* (menggabungkan dalil-dalil kontradiktif) dan *al-taufiq* (mengkompromikan dari proses *al-jam'u*) digunakan untuk mengharmonisasi dua dalil yang tampak bertentangan dengan menafsirkan keduanya dalam konteks yang berbeda sehingga tidak ada kontradiksi. Contohnya adalah hadis mengenai *qunut* dalam shalat Subuh. Terdapat hadis yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW melakukan *qunut* dalam shalat Subuh, sementara hadis lain menyebutkan bahwa beliau tidak melakukannya. Para ulama mengkompromikan kedua hadis ini dengan menyimpulkan bahwa *qunut* dalam shalat Subuh adalah sunnah dan boleh dilakukan atau ditinggalkan sesuai keadaan.⁶¹

Kedua, jika kompromi tidak memungkinkan, maka dilakukan *tarjih*, yaitu mengutamakan salah satu dalil berdasarkan kekuatan sanad atau matannya. Contohnya adalah perbedaan pendapat mengenai wudhu setelah memakan daging unta. Terdapat hadis yang mengatakan bahwa Nabi SAW bersabda, "Berwudhulah setelah memakan daging unta" (HR. Muslim), sementara dalam hadis lain disebutkan bahwa wudhu tidak wajib setelah makan sesuatu yang telah dimasak (HR. Abu Dawud). Para ulama yang melakukan *tarjih* memilih hadis pertama karena memiliki sanad lebih kuat, sehingga hukum wudhu setelah makan daging unta tetap berlaku.⁶²

Ketiga, *Nasakh* terjadi ketika satu hukum yang datang kemudian menggantikan hukum yang sebelumnya berlaku. Contohnya adalah perubahan dalam hukum mengenai *khamr*. Pada awalnya, *khamr* tidak diharamkan secara langsung (QS. Al-Baqarah: 219), kemudian dilarang dalam keadaan mabuk (QS. An-Nisa': 43), dan akhirnya diharamkan secara mutlak (QS. Al-Ma'idah: 90). Ini menunjukkan bahwa hukum awal telah di-nasakh oleh hukum yang datang setelahnya.⁶³

Keempat, Metode *tasaqut al-dalilain* digunakan jika dua dalil yang bertentangan memiliki kekuatan yang sama dan tidak dapat dikompromikan atau ditarjih. Dalam kondisi ini, keduanya dianggap gugur dan hukum dikembalikan pada dalil lain atau kaidah umum. Contohnya adalah perbedaan riwayat mengenai apakah wudhu batal karena menyentuh wanita. Sebagian hadis menyebutkan bahwa Rasulullah SAW

⁶⁰ Ramli, Ushul Fiqh, Yogyakarta: Nuta Media, 2021, hal. 91-101.

⁶¹ Al-Nawawi, *Sharh Sahih Muslim*, Damaskus: Dar al-Ma'rifah, 2001, jilid 1, hal. 234.

⁶² Al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, Damaskus: Dar al-Ma'rifah, 1959, jilid 3, hal. 78.

⁶³ Al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, jilid 2, hal. 287.

menyentuh istrinya tanpa berwudhu lagi (HR. Abu Dawud), sementara hadis lain menunjukkan bahwa sentuhan membatalkan wudhu (HR. Ibnu Majah). Karena kedua hadis memiliki kekuatan yang hampir sama dan tidak bisa ditarjih, beberapa ulama berpegang pada kaidah umum bahwa sesuatu yang meragukan dikembalikan kepada hukum asal, bisa membatalkan atau tidak membatalkan wudhu.⁶⁴

Keempat metode ini menjadi pedoman bagi para ulama dalam memahami dan menetapkan hukum Islam ketika menghadapi dalil-dalil yang tampak bertentangan, sehingga hukum Islam tetap fleksibel dan kontekstual sesuai perkembangan zaman.

Penafsiran Al-Jashash terkait Riba

Dalam bab riba, al-Jashash memberikan penafsiran dari Al-Qur'an kemudian mentakhsisnya dengan hadits lalu dengan perkataan sahabat dan yang terakhir dengan ijma' sebagaimana berikut ini:⁶⁵

قال تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الى قول و أحل الله البيع و حرم الربا. قال أبو بكر أصل الربا في اللغة هو الزيادة و منه الرباية لزيادتها على ما حوالها من الأرض و منه الربوة من الأرض و هي المرتفع و منه قولهم أربى فلان على فلان في القول أو العمل إذا زاد عليه وهو في الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة و يدل عليه أن النبي سمي النساء في حديث أسامة بن زيد فقال النما الربا في النسبة و قال عمر بن الخطاب إن من الربا أبوابا لا تخفى منها السلم في السن يعني الحيوان. و قال عمر أيضا إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن و أن النبي قبض قبل أن يبينه لنا فدعوا الربا و الربية فثبت بذلك أن الربا قد صار اسما شرعا لأنه لو كان باقيا على حكمه في أصل اللغة لما خفى على عمر لأنه لو كان علما بأسماء اللغة لأنه من أهلها و يدل عليه أن العرب لم تكن تعريف بيع الذهب بالذهب و الفضة بالفضة نساء الربا وهو ربا في الشرع و إذا كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزلة سائر الأسماء المجملة المفتقرة الى البيان وهو الأسماء المنقولة من اللغة الى الشرع لمعان لم يكن الأسم موضوعا لها في اللغة نحو الصلاة و الصيام و الزكاة فهو مفتقر الى البيان و لا يسح الاستدلال بعمومه في تحريم شئ من العقود إلا فيها قامت دلالة أنه مسمى في الشرع بذلك.

وقد بين النبي كثيرا من مراد الله بالآية أيضا و توفيقا و منه ما بينه دليلا فلم يخل مراد الله من أن يكون معلوما عند أهل العلم بالتوفيق و الاستدلال و الربا الذي كانت العرب تعرفه و تفعله إنما كان قرض الدراهم الدنانير الى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به و لم يكونوا يعرفون البيع بالنقد و إذا كان متفاضلا من جنس واحد هاذا كان متعارف المشهور بينهم و لذلك قال تعالى " و ما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله " فأخبر أن تلك الزيادة المشروطة إنما كانت ربا في المال العين لأنه لا عوض لها من جهة المقرض و قال تعالى " لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة " إخبارا عن الحال التي خرج عليها الكلام من شروط الزيادة أضعافا مضاعفة فأبطل الله الذي كنوا يتعاملون و أبطل ضربا من البياعات و سماها ربا فانتظم قوله تعالى " و حرم الربا " تحريم جميعا لشمول الإسم عليها من طريق الشرع و لم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم أو دنانير إلى أجل مع شرط الزيادة و اسم الربا في الشرع يعتبره معان أحدها الربا الذي كان عليه أهل الجاهلية و الثاني التفاضل في الجنس الواحد المكمل و الموزون على قول أصحابنا و مالك ابن أنس يعتبر مع الجنس أن يكون مقتاتا مدخرا و الشافعي يعتبر مع الأكل مع الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره إليه على ما قدمنا و الثالث النساء وهو على ضرب منها في الجنس الواحد من كل شئ لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكمل أو من الموزون في غير الأثمان التي هي الدراهم و الدنانير فلو باع حنطة بمحض نساء لم يجز لوجود أكيل و لو باع حديدا بصفر نساء لم يجز لوجود الوزن.

Pertama, al-Jashash menyebutkan surat Al-Baqoroh ayat 275 "orang-orang yang memakan riba tidak berdiri kecuali seperti orang sempoyongan karena kesurupan

⁶⁴ Al-Zarkashi, *Bahr al-Muhit fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, jilid 1, hal. 412.

⁶⁵ Al-Jashash, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ihya' al-Razi al-'Arabi, 1996, hal. 183-189

setan....” sampai kepada kalimat “dan Allah halalkan jual-beli dan mengharamkan riba.” Kemudian ia memberikan definisi riba secara bahasa mengutip dari Abu Bakr bahwa riba adalah tambahan seperti gunung yang melebihi tinggi dari daerah sekitarnya. Kemudian ia menambahkan hadits Nabi SAW riwayat Usamah bahwa “*sesungguhnya yang dimaksud riba adalah riba nasi’ah (kredit)*. Kemudian ia menambahkan pernyataan Umar RA bahwa “*sesungguhnya sebagian dari pada pintu-pintu riba adalah memesan hewan dengan gigi (kurun waktu tertentu)*.”

Ia kemudian menjelaskan bahwa ayat riba merupakan salah satu ayat terakhir yang diturunkan dalam Al-Qur’an, sementara Nabi wafat sebelum menjelaskannya kepada kita secara rinci. Maka, tinggalkanlah riba dan keraguan terkait dengannya. Dengan demikian, terbukti bahwa istilah riba telah menjadi nama yang ditetapkan secara syar’i. Sebab, jika istilah tersebut masih tetap berdasarkan maknanya dalam bahasa asalnya (Arab), tentu hal itu tidak akan samar bagi Umar. Karena Umar adalah seseorang yang memahami bahasa Arab dengan baik. Hal ini juga diperkuat dengan fakta bahwa masyarakat Arab pada masa itu tidak mengenal istilah *riba* dalam jual beli emas dengan emas atau perak dengan perak secara *nasi’ah* (tidak tunai), sementara dalam syariat hal tersebut dikategorikan sebagai *riba*. Jika demikian keadaannya sebagaimana yang telah kami jelaskan, maka istilah *riba* telah berpindah dari makna bahasa ke makna syar’i, sebagaimana istilah-istilah lain yang juga mengalami peralihan makna, seperti *shalat*, *shaum*, dan *zakat*.

Oleh karena itu, istilah tersebut membutuhkan penjelasan lebih lanjut (*bayan*), dan tidak boleh dijadikan dasar umum dalam mengharamkan suatu akad kecuali jika terdapat dalil yang menunjukkan bahwa akad tersebut termasuk dalam definisi *riba* menurut syariat. Kemudian al-Jashash menambahkan bahwa riba telah diketahui secara umum oleh masyarakat Arab dan menjelaskan secara terperinci terkait macam-macamnya sebagaimana berikut ini:

“Nabi telah banyak menjelaskan maksud Allah dalam ayat ini, baik melalui wahyu maupun melalui petunjuk yang dapat dijadikan dalil. Oleh karena itu, maksud Allah tidak mungkin tidak diketahui oleh para ulama, baik melalui wahyu langsung maupun melalui istidlal (penalaran). Adapun riba yang dikenal dan dipraktikkan oleh bangsa Arab pada masa jahiliyah adalah memberikan pinjaman dalam bentuk dirham atau dinar dengan tenggat waktu tertentu, disertai syarat adanya tambahan jumlah dari apa yang dipinjamkan, sesuai kesepakatan antara pemberi dan penerima pinjaman. Mereka tidak mengenal praktik jual beli dengan pembayaran tunai apabila terdapat perbedaan jumlah dalam satu jenis barang. Inilah bentuk riba yang umum di antara mereka. Oleh karena itu, Allah berfirman “Dan sesuatu riba yang kalian berikan agar bertambah dalam harta manusia, maka ia tidak bertambah di sisi Allah.” (QS. Ar-Rum: 39). Ayat ini menjelaskan bahwa tambahan yang disyaratkan dalam transaksi pinjaman adalah riba dalam harta secara langsung, karena tidak ada imbalan yang sepadan dari pihak peminjam.”

“Kemudian, Allah juga berfirman “Janganlah kalian memakan riba yang berlipat ganda” (QS. Ali Imran: 130). Firman ini menginformasikan kondisi riba yang terjadi pada saat itu, yaitu riba yang dipersyaratkan dengan kelipatan tambahan yang berulang. Allah pun membatalkan sistem transaksi tersebut dan juga beberapa jenis transaksi jual beli lainnya yang disebut sebagai riba. Dengan demikian, firman Allah “Dan Dia mengharamkan riba” (QS. Al-Baqarah: 275) mencakup seluruh bentuk riba yang telah disebutkan dalam syariat. Sedangkan praktik riba yang mereka lakukan pada masa

jahiliyah hanyalah dalam bentuk pinjaman dirham atau dinar dengan syarat tambahan jumlah”

Kemudian ia menjelaskan bahwa “Istilah riba dalam syariat mencakup beberapa makna antara lain: 1) Riba yang dipraktikkan oleh masyarakat jahiliyah, yaitu pinjaman uang dengan syarat tambahan pembayaran pada tenggat waktu tertentu. 2) Riba tafāḍul, yaitu kelebihan dalam pertukaran barang sejenis yang termasuk dalam kategori barang takaran (mikyāl) atau timbangan (mawzūn), sebagaimana pendapat ulama Hanafi dan Malik. Imam Malik mensyaratkan bahwa barang tersebut harus bersifat makanan dan dapat disimpan (muqtātan mudakharan), sedangkan Imam Syafi’i mensyaratkan bahwa barang tersebut harus bisa dikonsumsi (yu’kal). Dengan demikian, seluruh ulama sepakat bahwa faktor kesamaan jenis barang harus diperhitungkan dalam pengharaman riba tafāḍul, dengan syarat tambahan yang telah disebutkan masing-masing. 3) Riba nasi’ah, yang terbagi dalam beberapa bentuk, di antaranya adalah pertukaran barang sejenis dengan sistem pembayaran tertunda (nasi’ah), baik itu dalam kategori barang yang ditakar maupun ditimbang, selain dari mata uang (atmān), yaitu dirham dan dinar. Misalnya, jika seseorang menjual gandum dengan gipsum (jash), tetapi pembayarannya ditunda, maka transaksi ini tidak sah karena gandum merupakan barang takaran. Begitu pula jika seseorang menjual besi dengan tembaga secara nasi’ah, maka transaksi ini juga tidak diperbolehkan karena keduanya termasuk dalam kategori barang yang ditimbang”.

Analisa Penafsiran Al-Jashash

Dalam membuat suatu penafsiran hukum terkait riba, al-Jashash menggabungkan ijtihad lafdzi dan maknawi/bayani. Hal ini terlihat bukan karena analisis linguistik secara kebahasaan saja yang digunakan namun juga pemahaman konteks sebelum dan pasca nash-nash terkait riba itu ada. Secara umum, al-Jashash mentakhsis ayat Al-Qur’an dengan sunnah, perkataan sahabat dan juga melihat ijma’ dari para ulama. Adapun detailnya seperti yang tertera dibawah ini:

1. Al-Jashash mengawali penafsirannya dengan menyebutkan ayat:

الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الى قول و أحل الله البيع و حرم الربا.

“orang-orang yang memakan riba tidak berdiri kecuali seperti orang sempoyongan karena kesurupan setan....” sampai kepada kalimat “dan Allah halalkan jual-beli dan mengharamkan riba.”

2. Kemudian ia memberikan penjelasan kebahasaan terkait riba secara etimologi dengan mengutip perkataan Abu Bakar yang mengatakan:

. قال أبو بكر أصل الربا في اللغة هو الزيادة و منه الرابية لزيادتها على ما حواليتها من الأرض و منه الربوة من الأرض وهي المرتفع و منه قوهم أربى فلان على فلان في القول أو العمل إذا زاد عليه وهو في الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة.

“Abu Bakar berkata: ‘Secara bahasa, riba berarti pertambahan. Dari kata ini juga berasal kata rābiyah yang berarti tanah yang lebih tinggi dibandingkan daerah sekitarnya, serta kata rabwah yang berarti tanah yang menjulang. Demikian pula ungkapan ‘Fulan arba atas Fulan dalam perkataan atau perbuatan’, yang berarti ia melebihinya. Adapun dalam syariat, istilah riba memiliki makna khusus yang tidak secara langsung ditunjukkan oleh makna bahasanya.”

3. Setelah demikian ia memberikan pengkhususan pada hadits nabi bahwa sesungguhnya riba adalah riba nasiah (kredit).”

و يدل عليه أن النبي سمي النساء في حديث أسامة بن زيد فقال إنما الربا في النسبية

“Sesungguhnya yang dimaksudkan riba adalah riba nasiah.”

4. Kemudian ia menambahkan perkataan Umar yang mengindikasikan bahwa ada riba selain riba nasiah (kredit)

قال عمر بن الخطاب إن من الربا أبوابا لا تخفى منها السلم في السن يعني الحيوان. و قال عمر أيضا إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن و أن النبي قبض قبل أن يبينه لنا فدعوا الربا و الربية فثبت بذلك أن الربا قد صار اسما شرعا لأنه لو كان باقيا على حكمه في أصل اللغة لما خفى على عمر لأنه لو كان عالما بأسماء اللغة لأنه من أهلها

“Umar berkata ayat riba merupakan salah satu ayat terakhir yang diturunkan dalam Al-Qur’an, sementara Nabi wafat sebelum menjelaskannya kepada kita secara rinci. Maka, tinggalkanlah riba dan keraguan terkait dengannya. Dengan demikian, terbukti bahwa istilah riba telah menjadi nama yang ditetapkan secara syar’i. Sebab, jika istilah tersebut masih tetap berdasarkan maknanya dalam bahasa asalnya (Arab), tentu hal itu tidak akan samar bagi Umar. Karena Umar adalah seseorang yang memahami bahasa Arab dengan baik.”

5. Ia kemudian menjelaskan perkataan Umar dengan bukti sosiologis dari golongan Arab Badui

يدل عليه أن العرب لم تكن تعريف بيع الذهب بالذهب و الفضة بالفضة نساء الربا وهو ربا في الشرع و إذا كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزلة سائر الأسماء المجملة المفتقرة الى البيان وهو الأسماء المنقولة من اللغة الى الشرع لمعان لم يكن الأسم موضوعا لها في اللغة نحو الصلاة و الصيام و الزكاة فهو مفتقر الى البيان و لا يسح الإستدلال بعمومه في تحريم شئ من العقود إلا فيها قامت دلالته أنه مسمى في الشرع بذلك

“Hal ini juga diperkuat dengan fakta bahwa masyarakat Arab pada masa itu tidak mengenal istilah riba dalam jual beli emas dengan emas atau perak dengan perak secara nasi’ah (tidak tunai), sementara dalam syariat hal tersebut dikategorikan sebagai riba. Jika demikian keadaannya sebagaimana yang telah kami jelaskan, maka istilah riba telah berpindah dari makna bahasa ke makna syar’i, sebagaimana istilah-istilah lain yang juga mengalami peralihan makna, seperti shalat, shaum, dan zakat.”

6. Kemudian al-Jashash menambahkan bahwa secara sosiologis, golongan Arab Badui kuno tidak mengenal transaksi langsung karena sistem ekonomi mereka merkantilis-barter. Oleh karenanya jika ada transaksi yang tertunda pembayarannya mereka memberikan kompensasi berupa tambahan pembayaran.

و قد بين النبي كثيرا من مراد الله بالآية أيضا و توفيقا و منه ما بينه دليلا فلم يخل مراد الله من أن يكون معلوما عند أهل العلم بالتوفيق و الإستدلال و الربا الذي كانت العرب تعرفه و تفعله إنما كان قرض الدراهم الدنانير الى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به و لم يكونوا يعرفون البيع بالنقد و إذا كان متفاضلا من جنس واحد فإذا كان متعارف المشهور بينهم و لذلك قال تعالى " و ما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله " فأخبر أن تلك الزيادة المشروطة إنما كانت ربا في المال العين لأنه لا عوض لها من جهة المقرض

“Nabi telah banyak menjelaskan maksud Allah dalam ayat ini, baik melalui wahyu maupun melalui petunjuk yang dapat dijadikan dalil. Oleh karena itu, maksud Allah tidak mungkin tidak diketahui oleh para ulama, baik melalui wahyu langsung maupun melalui istidlal (penalaran). Adapun riba yang dikenal dan dipraktikkan oleh bangsa Arab pada masa jahiliyah adalah memberikan pinjaman dalam bentuk dirham atau dinar dengan tenggat waktu tertentu, disertai syarat adanya tambahan jumlah dari apa yang dipinjamkan, sesuai kesepakatan antara pemberi dan penerima pinjaman. Mereka tidak mengenal praktik jual beli dengan pembayaran tunai apabila terdapat perbedaan jumlah dalam satu jenis barang. Inilah bentuk riba yang umum di antara mereka. Oleh karena itu, Allah berfirman “Dan sesuatu riba yang kalian berikan agar

bertambah dalam harta manusia, maka ia tidak bertambah di sisi Allah.” (QS. Ar-Rum: 39). Ayat ini menjelaskan bahwa tambahan yang disyaratkan dalam transaksi pinjaman adalah riba dalam harta secara langsung, karena tidak ada imbalan yang sepadan dari pihak peminjam.”

7. Setelah mendiskusikan antara dalil dan kondisi sosiologis bangsa Arab, kemudian al-Jashash memberikan argumentasi tentang pelarangan riba

وقال تعالى "لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة" إخبارا عن الحال التي خرج عليها الكلام من شروط الزيادة أضعافا مضاعفة فأبطل الله تعالى الذي كانوا يتعاملون و أبطل ضروبا من البياعات و سماها ربا فانتظم قوله تعالى " و حرم الربا" تحريم جميعا لشمول الإسم عليها من طريق الشرع و لم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم أو دنانير إلى أجل مع شرط الزيادة

“Kemudian, Allah juga berfirman “Janganlah kalian memakan riba yang berlipat ganda” (QS. Ali Imran: 130). Firman ini menginformasikan kondisi riba yang terjadi pada saat itu, yaitu riba yang dipersyaratkan dengan kelipatan tambahan yang berulang. Allah pun membatalkan sistem transaksi tersebut dan juga beberapa jenis transaksi jual beli lainnya yang disebut sebagai riba. Dengan demikian, firman Allah “Dan Dia mengharamkan riba” (QS. Al-Baqarah: 275) mencakup seluruh bentuk riba yang telah disebutkan dalam syariat. Sedangkan praktik riba yang mereka lakukan pada masa jahiliyah hanyalah dalam bentuk pinjaman dirham atau dinar dengan syarat tambahan jumlah.”

8. Setelah mendiskusikan semuanya, kemudian al-Jashash memberikan sebuah konklusi terkait jenis riba dan keharamannya menurut para Imam Mujtahid..

و اسم الربا في الشرع يعتوره معان أحدها الربا الذي كان عليه أهل الجاهلية و الثاني التفاضل في الجنس الواحد المكيل و الموزون على قول أصحابنا و مالك ابن أنس يعتبر مع الجنس أن يكون مقتاتا مدخرا و الشافعي يعتبر مع الأكل مع الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره إليه على ما قدمنا و الثالث النساء وهو على ضروب منها في الجنس الواحد من كل شئ لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل أو من الموزون في غير الأثمان التي هي الدراهم و الدنانير فلو باع حنطة بخص نساء لم يجز لوجود أكيل و لو باع حديدا بصفر نساء لم يجز لوجود الوزن

“Istilah riba dalam syariat mencakup beberapa makna antara lain: 1) Riba yang dipraktikkan oleh masyarakat jahiliyah, yaitu pinjaman uang dengan syarat tambahan pembayaran pada tenggat waktu tertentu. 2) Riba tafāḍul, yaitu kelebihan dalam pertukaran barang sejenis yang termasuk dalam kategori barang takaran (mikyāl) atau timbangan (mawzūn), sebagaimana pendapat ulama Hanafi dan Malik. Imam Malik mensyaratkan bahwa barang tersebut harus bersifat makanan dan dapat disimpan (muqtātan mudakharan), sedangkan Imam Syafi’i mensyaratkan bahwa barang tersebut harus bisa dikonsumsi (yu’kal). Dengan demikian, seluruh ulama sepakat bahwa faktor kesamaan jenis barang harus diperhitungkan dalam pengharaman riba tafāḍul, dengan syarat tambahan yang telah disebutkan masing-masing. 3) Riba nasi’ah, yang terbagi dalam beberapa bentuk, di antaranya adalah pertukaran barang sejenis dengan sistem pembayaran tertunda (nasi’ah), baik itu dalam kategori barang yang ditakar maupun ditimbang, selain dari mata uang (atsmān), yaitu dirham dan dinar. Misalnya, jika seseorang menjual gandum dengan gipsum (jash), tetapi pembayarannya ditunda, maka transaksi ini tidak sah karena gandum merupakan barang takaran. Begitu pula jika seseorang menjual besi dengan tembaga secara nasi’ah, maka transaksi ini juga tidak diperbolehkan karena keduanya termasuk dalam kategori barang yang ditimbang.”

Perbedaan Sistem Ekonomi Pada Era Nabi dan Masa Kini.

Ditemukan fakta bahwa ekonomi pada era Nabi SAW adalah merkantilis dan tidak menggunakan mata uang yang berupa *fiat currency*.⁶⁶ Di masa itu, mata uang yang berlaku dimanapun adalah menggunakan logam mulia dan sejenisnya, tentu hal tersebut berlaku jika digunakan dimana-mana karena dia memiliki nilai intrinsik yang jelas.⁶⁷ Diperkuat oleh fakta sosiologis bahwa mata pencaharian mayoritas bangsa arab adalah dengan berdagang dan tidak ada satupun kabilah yang bisa melakukan peran sebagai pencipta uang karena iklim kehidupan saat itu yang nomaden dan anarkis. Maka menjadi wajar bahwa uang yang mereka dapatkan merupakan hasil tukar baik barang ataupun jasa yang merepresentasi nilai intrinsik dari suatu komoditas sehingga hal ini berpengaruh kepada pemberian definisi akademisi Islam klasik yang menyimpulkan bahwa mata uang baik *dînâr*, *dirham*, emas dan perak merupakan alat tukar.⁶⁸ Alat tukar ini tentunya memiliki value yang sama dan kelebihan darinya dianggap sebagai riba. Hal ini dapat diwajari karena nilai nominal dan value dari mata uang yang digunakan bangsa arab relatif stabil.

Pasca ditemukannya temuan empirik oleh Hudson et al yang secara arkeologis membuktikan bahwa di era babilonia kuno ada suatu otoritas yang berdiri secara otonom maka uang yang diciptakan adalah bersifat kredit.⁶⁹ Juga ditambah dengan berkembangnya institusi ekonomi seperti lahirnya bank sentral dan peralihan bentuk uang dari logam menjadi *fiat currency* pada masa kini mengindikasikan bahwa terjadi sebuah jarak antara pemahaman dari mufassir maupun cendekiawan Islam khususnya dalam konteks memahami riba yang terjadi. Dengan adanya suku bunga acuan dan inflasi yang berimbas pada mendevaluasi sebuah *currency*.⁷⁰ Hal ini menimbulkan pertanyaan apakah dalam kredit (*nasi'ah*) seseorang yang meminjam uang dengan kurun waktu tertentu haruslah mengembalikan pinjamannya dengan nominal yang sama sedangkan secara value nominal yang dibayarkan sudah menyusut?

Diskursus Riba secara Moneter dalam Paradigma Ekonomi Heterodoks

Dalam sudut pandang moneter, suku bunga acuan dari bank sentral dan terjadinya inflasi adalah dua faktor utama yang menginisiasi terjadinya riba khususnya dalam konteks simpan-pinjam. Suku bunga acuan (*interest rate*) yang ditetapkan oleh bank sentral melalui pengeringan *banking reserves* dengan instrumen surat hutang negara dalam *open market operation* juga penarikan pajak adalah penyebab utama riba secara makroekonomi. Hal ini lantaran perbankan tidak memiliki cadangan *banking reserves* yang cukup untuk memenuhi ambang batas *reserves* yang ditetapkan bank sentral setiap periode yang ditetapkan. Akhirnya dengan sedikitnya *banking reserves* yang tersedia, memaksa bank-bank yang defisit meminjam kepada bank-bank lainnya

⁶⁶ L. Randall Wray, *What is Money?*, New York: Routledge, 2002. 52-76.

⁶⁷ G Gene W. Heck, *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, New York: Routledge, 2016, hal. 97-124

⁶⁸ Abdul Azim Islahi, "Mercantilism and the Muslim States: Lessons from the history," dalam *Jurnal Hamdard Islamicus*, Vol. 32 No. 3 Tahun 2008, hal. 23-43.

⁶⁹ Michael Hudson, *...and forgive them their debt: Lending, Foreclosure and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year*, Dresden: ISLET-Verlag, 2018, hal. 25-28.

⁷⁰ Vieira, "MMT, Post-Keynesians and Currency Hierarchy: Notes Towards a Synthesis," dalam *Jurnal Real-World Economics Review*, No. 99 Tahun 2022, hal. 90.

yang surplus dengan harga yang melambung. Inilah awal mengapa kenaikan suku bunga terjadi.⁷¹

Akibatnya, sektor produksi yang memulai bisnisnya melalui pinjaman perbankan akan melakukan *mark-up* (kenaikan harga) pada harga produknya untuk memvalidasi suku bunga pada pinjaman tersebut. Semakin banyak *banking reserves* yang dikeringkan oleh bank sentral maka akan semakin tinggi *interbank lending (interest rate)* yang digunakan sebagai bunga pinjaman yang diberikan oleh perbankan. Secara makroekonomi dalam paradigma heterodoks, negara pencipta uang tidak membutuhkan pajak atau surat hutang negara sebelum melakukan spending. Artinya, jika melakukan spending secara langsung tanpa memajaki rakyat atau mengeluarkan surat hutangpun bisa dilakukan oleh pemerintah yang berdaulat secara moneter.⁷²

Adapun dari sisi aset dari *balance-sheets* bank sentral mencakup sekuritas (*securities*), instrumen finansial bank domestik (*domestik private banks' finansial instruments*), instrumen mata uang asing (*foreign denominated finansial instrument*), koin dan uang pembayaran bank sentral seperti surat hutang (*coins and treasury currency*), aset lain seperti bangunan dan lain sebagainya (*other assets*).⁷³ Sedangkan yang masuk dalam liabilitas dan net-worth adalah: uang cash (*vault cash*), devisa perbankan (*checking account due to banks*), akun kementrian keuangan dan semisalnya (*treasury's account*), akun pihak asing dalam negri (*foreigners*), liabilitas lain seperti kepemilikan produksi (*equity capital*).⁷⁴ Dari sini terlihat jelas bahwa surat hutang pemerintah adalah sama kuadrannya dengan uang yang dipegang masyarakat yaitu sebagai liabilitas (L2 & L3).

Assets	Liabilities and Net Worth
A1: Securities	L1: Federal Reserve Notes in circulation and vault cash
A2: Domestic private banks' finansial instruments	L2: Reserve balances (Checking Account due to banks)
A3: Foreign-denominated finansial instruments	L3: Treasury's account and Federal Notes Held by Treasury
A4: Coins and Treasury currency	L4: Account due to Foreigners and others
A5: Other assets (buildings, furniture, etc.)	L5: Other liabilities (including equity capital)

Gambar 2
Balance Sheet Bank Sentral

Dalam kasus jika pemerintah atau bank sentral (pencipta uang) melakukan spending, misal membeli mobil dari Mr. A seharga \$100 yang mana Mr. A memiliki akun di bank U maka bank sentral hanya perlu mengentri uang 100 ke akun Mr. A tanpa ia harus mencari pendapatan terlebih dahulu. Disini muncul pertanyaan apakah akun

⁷¹ Mosler, Warren. "A Critique of John B. Taylor's "Expectations, Open Market Operations, and Changes in the Federal Funds Rate"." *Jurnal of Post Keynesian Economics*, Vol. 24 No. 3 Tahun 2002, hal. 419-422.

⁷² Wray, L. Randall. "Alternative Approaches to Money and Interest Rates," dalam *Jurnal of Economic Issues*, Vol. 26 No. 4 Tahun 1992, hal.1145-1178.

⁷³ Eric Tymoigne, *The Finansial System and The Economy*, Portland: Lewis & Clark College, 2018, hal. 121-130.

⁷⁴ Unggul Purnomo Aji, "Monetarily Sovereign Government Doesn't Have Insolvency Risk on Spending, and Taxation Doesn't Give The Funds to It: An Intro of MMT," dalam *Website* <https://neweconomicthinking1.blogspot.com/2021/01/monetarily-sovereign-governmentdoesnt.html?m=1> diakses 7 Maret 2024.

Kementerian Keuangan (*treasury account*) perlu memajaki terlebih dahulu sebelum bisa membeli mobil? Pada dasarnya, meskipun treasury account tidak memiliki uang, pencipta uang hanya tinggal mengentri nominal dari komputer bank sentral pada akun Mr. A pada akun bank U untuk membeli mobil Mr. A dengan *keystroke*. Selama sebuah negara memiliki bank sentral dan mengedarkan serta memajaki dengan uangnya sendiri maka ia mampu membeli apapun secara domestik, baik membeli komoditas, termasuk pengangguran (dengan mempekerjakannya).⁷⁵

Dalam kasus ketika bank sentral memajaki Mr. A sebesar \$20 maka bank sentral mengurangi sejumlah \$20 pada rekening Mr. A pada Bank U sehingga jumlah liabilitas yang ada pada bank U dan bank sentral menjadi hanya \$80 dari yang awalnya \$100. Terlepas bahwa \$20 tersebut mengalir kepada rekening fiskal dari treasury, namun secara kuantitas keseluruhan, aktivitas pemungutan pajak adalah hanya mengurangi secara agregat *banking reserves* pada uang yang berada pada liabilitas bank sentral.⁷⁶

Juga ketika pemerintah mengeluarkan surat hutang semisal \$30, yang dibeli oleh Mr. A sebesar \$30, maka ia merupakan aset banginya karena surat hutang pemerintah selalu memberikan bunga tambahan, namun tidak lebih liquid dari uang cash. Namun secara agregat hal tersebut tidak berarti apa apa karena jumlah liabilitas yang ada pada akun bank sentral tetaplah \$80 namun pada akun liabilitas (L2) dari bank sentral berkurang dari \$80 menjadi \$50. Hal ini adalah indikasi bahwa dikeluarkannya surat hutang pemerintah bukanlah untuk menambah pembiayaan pemerintah melainkan hanya untuk mengurangi kelebihan uang perbankan (*to drain excess banking reserves*) pada liabilitas sektor privat yakni bank domestik dan akun personal untuk meningkatkan *interest* pada *interbank lending* dalam *open market operation*.⁷⁷ Adapun mekanisme balance sheet dari semua mekanisme diatas tertera pada gambar 2 berikut:

⁷⁵ Unggul Purnomo Aji, "Diskursus Paradigma Makroekonomi Inklusif dalam Perspektif Al-Qur'an: Tinjauan Tafsir Kontekstual pada Ayat-Ayat Mata Uang dalam Paradigma Ortodoks dan Heterodoks," dalam *Jurnal Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 25 No. 1 Tahun 2025, hal. 16-46.

⁷⁶ j Unggul Purnomo Aji, "Diskursus Paradigma Makroekonomi Inklusif dalam Perspektif Al-Qur'an: Tinjauan Tafsir Kontekstual pada Ayat-Ayat Mata Uang dalam Paradigma Ortodoks dan Heterodoks," hal. 16-46.

⁷⁷ Eric Tymoigne, *The Finansial System and The Economy*, hal. 150.

Fed		Fed	
ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth	ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth
	Reserve Balances (L2): +\$100 Treasury Account (L5): -\$100		Reserve Balances (L2): +\$100 Treasury Account (L5): \$0
Bank U		Bank U	
ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth	ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth
Reserve: +\$100	Deposit of Mr A: +\$100	Reserve: +\$100	Deposit of Mr A: +\$100
Mr A		Mr A	
ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth	ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth
Car: -\$100 Account of Mr A: +\$100		Car: -\$100 Account of Mr A: +\$100	
Skema Spending Pemerintah		Skema Spending Pemerintah Dengan Saldo Fiskal Nol	
Fed		Fed	
ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth	ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth
	Reserve Balances (L2): \$80 Treasury Account (L5): +\$20		Reserve Balances (L2): \$50 T-Bond: +\$30
Bank U		Bank U	
ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth	ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth
Reserve: \$80	Deposit of Mr A: \$80	Reserve: \$50	Deposit of Mr A: \$50
Mr A		Mr A	
ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth	ΔAssets	ΔLiabilities and Net Worth
Account of Mr A: \$80		Account of Mr A: \$50 T-Bond: +\$30	
Skema Penarikan Pajak		Skema Penerbitan Surat Hutang	

Gambar 3
Skema Spending, Taxing, dan Borrowing Bank Sentral

Dari sini terlihat jelas bahwa liabilitas yang ada dalam *balance sheet* bank sentral tetaplah sama. Mengeringkannya dengan mengeluarkan surat hutang negara hanya akan menaikkan suku bunga yang berimbas pada ekonomi akan bersifat *ribawi* karena setiap unit ekonomi yang meminjam dari bank harus memvalidasi suku bunga yang muncul akibat kebijakan pemerintah mengeringkan *banking reserves*.⁷⁸

Begitu pula dalam kondisi ketika pemerintah tidak bisa mengontrol dan mengayomi sektor produksi melalui kebijakan fiskalnya seperti contoh ketika pemerintah memasok pupuk relatif mahal dengan ketersediaan yang sedikit dan tidak disebarkan secara merata, otomatis harga pangan akan melambung juga, hal ini akan memicu inflasi.⁷⁹ Inflasi erat kaitannya dengan devaluasi mata uang, semisal jika inflasi adalah 5% maka tahun depan uang 100.000 akan menyusut nilainya menjadi 95.000 (meskipun secara nominal masih tertulis 100.000). Artinya jika seseorang meminjam nominal 100.000 tahun ini kemudian mengembalikannya dengan nominal yang sama tahun depan, hal ini adalah dzolim karena tidak sesuai secara nilai, maka idealnya pengembalian haruslah ditambah dengan nilai inflasi yang ada yaitu 105.000.

Kebijakan Suku Bunga Nol (*Zero Interest Rates Policy*)

Secara makroekonomi, kebijakan suku bunga nol adalah sangat mungkin dilakukan dengan mekanisme bahwa banking reserves dibiarkan penuh sehingga tidak terjadi interbank-lending atau jikapun terjadi maka interest rates yang dihasilkan adalah sangat rendah. Dalam contoh ketika Amerika pada tahun 2007 mencetak uang tiga kali lipat dari besaran GDPnya, interest rates hanya 0,25%. Ini secara empirik memberikan bukti bahwa kebijakan suku bunga nol adalah mungkin dilakukan.

⁷⁸ Mathew Forstater & Warren Mosler. "The Natural Rate of interest is Zero," dalam *Jurnal of Economic Issues*, Vol. 39 No. 2 Tahun 2005, hal. 535-542

⁷⁹ Laurence Ball & N. Gregory Mankiw. "The NAIRU in Theory and Practice," dalam *Jurnal of Economic Perspectives*, Vol. 16 No.4 Tahun 2002, hal. 115-136.

Kebijakan ini berimbas pada sektor finansial. Pinjaman perbankan akan menjadi sangat murah mendekati 0%. Overhead pinjaman yang ada hanyalah karena faktor operasional yang terjadi. Dengan ini, ekonomi kredit tanpa riba sangat mungkin untuk direalisasikan.⁸⁰

Kebijakan ini juga mendorong aliran modal yang mengendap di devisa perbankan perlahan keluar karena tidak ada spekulasi modal yang terjadi seperti pembelian surat hutang negara. Hal ini akan mendorong investasi swasta yang mendorong produksi lebih banyak pada tingkat kompetitif pasar sehingga munculnya inovasi, efisiensi, munculnya usaha-usaha baru dan turunnya angka pengangguran akan menurunkan tekanan inflasi. Tekanan inflasi ini turun karena uang yang keluar relatif sama dengan output akan menjaga inflasi tetap stabil sehingga tekanan devaluasi mata uang cenderung berkurang.⁸¹

Namun kebijakan ini masih dirasa menjadi ilusi jika diterapkan di Indonesia. Pemerintah hingga hari ini aktif mengeluarkan surat hutang dengan tujuan capital inflow untuk menstabilkan rupiah akibat kaburnya modal asing karena melihat fondasi ekonomi, penegakan hukum dan kebijakan publik yang masih buruk. Langkah ini dilakukan untuk menjaga nilai tukar rupiah karena jika anjlok maka hutang luar negeri akan membengkak. Tentu ini kebijakan yang kurang tepat karena jika pemerintah berjalan baik secara internal maka *foreign direct investment/capital inflow* akan datang dengan sendirinya.⁸²

Akibat kecerobohan pemerintah dalam mengelola negara serta ketidakpahaman pemerintah melihat surat hutang dan pajak pada hakikatnya bukanlah pendapatan pemerintah, karena surat hutang negara adalah aktifitas residu dari belanja negara, maka *banking reserves* selalu terkuras yang berakibat pada naiknya suku bunga acuan. Ini yang menyebabkan praktek riba di Indonesia tak kunjung usai. Ditambah dengan pembuatan kebijakan serampangan yang melahirkan banyak pengangguran menyebabkan devaluasi mata uang terjadi semakin cepat.⁸³

Kontekstualisasi Penetapan Hukum Riba

Sistim moneter mengalami evolusi dari era Nabi SAW hingga masa kini. Pada era Nabi SAW sistim ekonomi adalah merkantilis (barter) yang tidak memiliki satu otoritas tertinggi sebagai pemonopoli keuangan (pencipta uang). Namun di era modern, *era fiat currency*, hampir setiap wilayah yang berdaulat memiliki entitas tertinggi sebagai pengedar uang yakni bank sentral. Uang yang dahulu bersifat barter (netral) kemudian berubah menjadi kredit.⁸⁴

Tidak hanya sifatnya yang berubah, bentuknya pun berubah dari logam mulia seperti emas dan perak kemudian menjadi kertas dan angka digital. Adapun mata uang

⁸⁰ William F. Mitchell et al., *Modern Monetary Theory*, Calaghan: Centre of Full Employment and Equity (CoffEE), 2016, hal. 223-238.

⁸¹ Stephanie Kelton, *The Deficit Myth: Modern Monetary Theory and The Birth Of The People's Economy*, New York: Public Affairs, 2020, hal. 28-44, 83-94, 107, 215-238.

⁸² <https://infobanknews.com/capital-outflow-makin-deras-analis-ungkap-penyebabnya/> diakses 5 April 2025

⁸³ Stephanie Kelton, *The Deficit Myth: Modern Monetary Theory and The Birth Of The People's Economy*, hal. 28-44, 83-94, 107, 215-238.

⁸⁴ Abdul Azim Islahi, "Mercantilism and the Muslim States: Lessons from the history," dalam *Jurnal Hamdard Islamicus*, Vol. 32 No. 3 Tahun 2008, hal. 23-43.

logam memiliki keterbatasan produksi namun memiliki nilai yang relatif stabil sedangkan mata uang fiat sangat mudah diproduksi -melalui *keystroke*- namun rentan terjadi devaluasi.⁸⁵ Devaluasi uang ini terjadi akibat adanya inflasi. Secara moneter, inflasi utamanya terjadi akibat naiknya suku bunga yang ditetapkan oleh bank sentral (pemerintah) yang mempengaruhi kenaikan pada kredit yang ujungnya adalah terjadinya mark-up produk barang dan jasa untuk memvalidasi pinjaman yang diberikan. Ekonomi yang bersifat riba ini sulit dihindarkan karena ia merupakan buah kebijakan dari pusat.

Kebijakan suku bunga nol merupakan salah satu cara untuk meminimalisir terjadinya praktek ekonomi riba (inflasi). Mekanismenya adalah membiarkan *banking reserves* penuh dan mencabut batasannya sehingga interbank lending bukan menjadi sebuah urgensi. Namun hal ini juga perlu di dorong oleh kebijakan fiskal defisit yang membuat sektor privat terpenuhi oleh liabilitas L₂ dan L₃ bank sentral, *banking reserves*.⁸⁶

Pada faktanya, kebijakan suku bunga nol ini sulit untuk diimplementasikan di Indonesia. *Pertama*, ini disebabkan oleh pembuat kebijakan yang tidak mengerti potensi dari negara yang berdaulat secara moneter. *Kedua*, paradigma ekonomi yang menjadi kurikulum di negeri ini adalah ortodoks (yang menganggap negara yang berdaulat secara moneter seperti unit swasta, butuh pemasukan sebelum bisa melakukan pengeluaran), bukan heterodoks. *Ketiga*, institusi bank sentral idealnya haruslah di bawah kementerian keuangan guna membuat kebijakan fiskal dan moneter menjadi seamless, namun ini tidak dilakukan dan keduanya seakan berjalan sendiri-sendiri tanpa harmonisasi. *Keempat*, defisitnya sektor energi, pangan dan manufaktur menjadikan Indonesia selalu defisit impor yang hal ini akan menekan rupiah sehingga hutang luar negeri semakin melambung, oleh karenanya pemerintah selalu menaikkan suku bunga relatif lebih tinggi dari perbankan dunia untuk mendapatkan capital inflow dan dana asing guna membayar hutang yang tidak di denominasi dalam Rupiah.⁸⁷

Melihat kondisi konkrit bahwa untuk saat ini, suku bunga akan selalu ada sehingga ekonomi berbasis ribawi masih tak terhindarkan lantas apakah kredit dari perbankan adalah tetap dihukumi haram seperti yang secara tekstual telah diuraikan diatas?

Premis pertama, bahwa perbankan baik konvensional maupun syari'ah secara mekanisme moneter adalah sama ikut dalam *open market operation* dari bank sentral yaitu ketika bank sentral menaikkan suku bunga, begitupun mereka. Perbedaannya hanya prinsip pembagian deviden yang mana bank konvensional berbasis interest sedangkan bank syari'ah berbasis *profit-sharing*.⁸⁸

Premis kedua, bahwa nash-nash terkait pengharaman riba adalah terbatas pada konteks ekonomi era Nabi SAW yang sifatnya merkantilis dengan mata uang logam yang nilai intrinsiknya stabil. Sedangkan pada masa saat ini, uang fiat selalu mengalami devaluasi yang artinya uang satu juta zaman 1970 an bisa membeli 500 gram emas

⁸⁵ L. Randall Wray, *What is Money?*, New York: Routledge, 2002. 52-76.

⁸⁶ Mathew Forstater & Warren Mosler. "The Natural Rate of interest is Zero," dalam *Jurnal of Economic Issues*, Vol. 39 No. 2 Tahun 2005, hal. 535-542.

⁸⁷ Warren Mosler, *Soft Currency Economics: What Everyone Thinks That They Know About Monetary Policy Is Wrong*, United States: Valance Company Inc., 2012, hal. 21-97.

⁸⁸ M. Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 57-75.

sedangkan saat ini, 2025, untuk membeli satu gram pun tidak cukup.⁸⁹ Sehingga untuk menyamakan keadilan nilai maka nominal yang berlaku juga harus disesuaikan.

Premis ketiga, permasalahan bunga bank selalu menjadi khilaf. Ada yang menghalalkannya, adapula yang mengharamkannya dan adapula yang menempatkannya dalam perkara syubhat. Muhammadiyah melalui Majelis Tarjihnya dan Nahdlatul Ulama melalui Lembaga Bahtsul Masailnya telah berulang-kali melakukan konferensi membahas terkait bunga perbankan ini. Namun tetap saja khilaf itu terjadi dan tidak bisa diselesaikan dengan argumentasi yang kuat. Ketiga pedapat tersebut memiliki basis argumentasinya masing-masing yang cukup sulit dan rumit untuk ditarjih.⁹⁰

Premis keempat, kerangka metodologis dari istinbath al-ahkam dengan berbasis nash sudah tidak mencukupi untuk digunakan dalam menghubungkan tujuan pelarangan riba dan konteks moneter hari ini, maka masih ada alternatif lain yang bisa digunakan yaitu dengan qiyas. Adapun qiyas memiliki syarat yaitu ashli, far', 'illat dan hukum. Adapun perbandingan riba zaman Nabi Saw dan sekarang khususnya dalam kredit adalah seperti tabel berikut:

	Riba Zaman Nabi	Perbankan Modern	Pinjaman Online
<i>Asl</i>	Riba (penambahan nilai)	Riba (penambahan nilai)	Riba (penambahan nilai)
<i>Furu'</i>	Nasi'ah (Kredit)	Nasi'ah (Kredit)	Nasi'ah (Kredit)
Jumlah kelipatan	Signifikan, menurut estimasi antara 50- 100% tergantung kesepakatan	Suku bunga dan overhead (operasional perbankan)	Menurut ojk, maksimal bunga pinjol 0,3%/hari. Dengan pinjaman pokok 1 juta maka dalam setahun harus mengembalikan 2.929.922.
Kemudahan Akses	Mudah	Memperhitungkan kemampuan bayar di BI checking account, sulit	Mudah, hanya dengan setor data pribadi.
<i>'Illat</i>	Eksplotasi debitur	Menguntungkan debitur	Eksplotasi debitur
Konteks	Nilai nominal tetap (ekonomi merkantilis/uang logam)	Nilai nominal berkurang (ekonomi moneter modern/uang fiat)	Nilai nominal berkurang (ekonomi moneter modern/uang fiat)
Hukum	Dilarang (haram)	Diperbolehkan (meskipun	Dilarang (haram)

⁸⁹ https://www.pikiran-rakyat.com/kolom/pr-019063596/fluktuasi-harga-emas-sejak-1970-an?page=all&utm_source=chatgpt.com diakses 4 April 2025.

⁹⁰ M. Yazid Affandi, *NU dan Bunga Bank*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012, hal. 69-135.

		mayoritas ulama melihatnya sebagai syubhat)	
--	--	---	--

Tabel 1.
Qiyas Bunga Perbankan

Dari tabel diatas, dapat diketahui bahwa konteks riba dalam era Nabi dan zaman sekarang cukup berbeda. Perbedaan itu lantaran perbedaan sistem moneter yang mendevaluasi nominal uang sehingga penambahan nominal guna menjaga nilai intrinsik adalah sesuatu yang perlu dilakukan guna memastikan bahwa prinsip simpan-pinjam tetap berkeadilan. Dengan syarat yang mendasarkan pada 'illat hukum, maka pendapat kebolehan dari pinjaman perbankan secara qiyas bisa diperbolehkan. Hal ini juga mendukung argumentasi ulama yang membolehkannya.⁹¹

Adapun pinjaman online sebagai tambahan penjelasan, bukanlah perbankan. Ia pihak swasta yang melakukan aktifitas sama dengan perbankan dengan memberikan pinjaman mudah dengan jaminan data. Dari kebijakan OJK yang memberikan batasan bunga 0,3% per hari yang jika diakumulasikan jauh diatas interest rates dan overhead operasional, jelas ini merupakan sesuatu yang ditolak oleh prinsip Islam itu sendiri.⁹²

KESIMPULAN

Dari penelitian ini dapat diketahui bahwa penafsiran al-Jashash dalam perkara riba menggunakan *ijtihad lafdzi* dan *maknawi/bayani*. Hal ini terlihat bukan karena analisis linguistik secara kebahasaan saja yang digunakan namun juga pemahaman konteks sebelum dan pasca nash-nash terkait riba itu ada. Secara umum, al-Jashash mentakhsis ayat Al-Qur'an dengan sunnah, perkataan sahabat dan juga melihat ijma' dari para ulama.

Sistim moneter mengalami pergeseran dari zaman Nabi SAW yang merkantilis kepada sistim moneter modern yang berlaku di seluruh dunia saat ini. Sistim merkantilis memiliki keunggulan bahwa nominal mata uang relatif stabil namun memiliki problem pada ketersediaannya. Sedangkan sistim modern secara ketersediaan selalu ada namun ia rentan mengalami devaluasi.

Kebijakan suku bunga nol melalui mekanisme *open market operation* yang membiarkan *banking reserves* terisi penuh dengan tidak mengeringkannya terlalu dalam baik melalui pajak atau surat hutang serta tidak memberikan batasan *reserves* di dalamnya memberikan tekanan suku bunga menuju nol karena hampir tidak terjadi *interbank lending*. Hal ini sangat urgen untuk memastikan mata uang tidak terdevaluasi dan kredit terbebas dari riba.

Dari sudut pandang qiyas, penelitian ini mendukung pembolehan terhadap riba yang dilakukan dalam kredit perbankan. Hal ini selain ditengarai konteks moneter yang berbeda, juga karena 'illat hukum keduanya berbeda.

Untuk penelitian selanjutnya diharapkan mampu memberikan metode istinbath al-ahkam dari tokoh dan madzhab lain serta membandingkannya secara komperhensif sehingga tercipta suatu bangunan argumentasi yang utuh.

⁹¹ M. Yazid Affandi, *NU dan Bunga Bank*, hal. 149-156.

⁹² Muhammad Ridwan, et al. "Sosialisasi Bahaya Akad Maysir (Judi Online) dan Akad Gharar (Pinjaman Online)," dalam *Jurnal Dinamis: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2024, hal. 125-133.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 2003.
- Abdusshamad, Saifullah, "Pandangan Islam Terhadap Riba," dalam *Jurnal Al-Iqtishadiyah: Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2014, hal. 70-86.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Tafsir Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1998.
- Affandi, M. Yazid, *NU dan Bunga Bank*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Ahmad Sanusi dan Sohari, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Rajawali Pers, 2015.
- Aini, Nadirotul, "Potret Digresi dan Fanatisme Al-Jashash dalam Ahkam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Hikami: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 213-226.
- Aji, Unggul Purnomo, "Diskursus Paradigma Makroekonomi Inklusif dalam Perspektif Al-Qur'an: Tinjauan Tafsir Kontekstual pada Ayat-Ayat Mata Uang dalam Paradigma Ortodoks dan Heterodoks," dalam *Jurnal Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 25 No. 1 Tahun 2025, hal. 16-46.
- Aji, Unggul Purnomo, "Monetarily Sovereign Government Doesn't Have Insolvency Risk on Spending, and Taxation Doesn't Give The Funds to It: An Intro of MMT," dalam *Website* <https://neweconomicthinking1.blogspot.com/2021/01/monetarily-sovereign-governmentdoesnt.html?m=1> diakses 7 April 2024.
- Al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, Damaskus: Dar al-Ma'rifah, 1959.
- Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, Jakarta: Raja Grafindo, 2006.
- Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1994.
- Albar, Deni, *Variasi Metode Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Studi Agama-Agama, Jakarta: UIN SGD Press, 2020.
- Al-Farmawai, Abd. Al-Hayy, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar, terjemah Suryan A. Jamrah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- Al-Farmawi, Abd al-Hayy, *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2007.
- Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Alifah et al., "Bunga dan Riba dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 2 No. 5 Tahun 2023, hal. 765-776.
- Al-Jashash, *Ahkam Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ihya' al-Razi al-'Arabi, 1996.
- Al-Jaziri, Abdul-Rahman, *Al-Urf wa al-Dharuriyyah fi al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Al-Juwayni, *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*, Alexandria: Dar Al-Wafa, 1997.
- Al-Nahas, *An-Nasikh wal-Mansukh fi Al-Qur'an Al-Karim*, Kairo: Dar Ibn Hazm, 2000.
- Al-Nawawi, *Sharh Sahih Muslim*, Damaskus: Dar al-Ma'rifah, 2001.
- Al-Qaṭṭan, Manna, *Mabaḥits fi 'Ulum al-Qur'an*, Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2012.
- Al-Qurtubi, *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadith, 1990, hal. 200-205.
- Al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Zarkashi, *Al-Bahr Al-Muhit fi Ushul Al-Fiqh*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Zarkashi, *Bahr al-Muhit fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

- Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Fikr, 1986.
- Aminullah, Muhammad, "Karakteristik Penafsiran Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir Ahkam Al-Qur'an Karya Al-Jashash," dalam *Jurnal Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 69-70.
- Antonio, M. Syafi'i, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Busyairi, Kusmin, *Konsep Aliran Mu'tazilah*, Yogyakarta: UD. Rama, 1983.
- Forstater, Mathew & Mosler, Warren "The Natural Rate of interest is Zero," dalam *Jurnal of Economic Issues*, Vol. 39 No. 2 Tahun 2005, hal. 535-542.
- Halilovic, Sofwat Mustofa, *Al-Imam Abu Bakr Ar-Razy Al-Jashash Manhajuhu Fi At-Tafsir*, Kairo: Daar As-Salam. 2008, hal. 34-54.
- Hamzawi, Adib, "Qawaid Ushuliah & Qawaid Fiqhiyah: Melacak Konstruksi Metodologi Istinbath al-Ahkam," dalam *Jurnal INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, Dan Kebudayaan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 91-111.
- Hasbiyallah, Muhammad, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018, hal. 21-50.
- Heck, G Gene W., *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, New York: Routledge, 2016.
- Hudson, Michael, *...and forgive them their debt: Lending, Foreclosure and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year*, Dresden: ISLET-Verlag, 2018.
- Husain, Muhammad, Az-Zahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, Kairo: Dar As-Salam, 2008.
- Ibn Qudamah, *Rawdhat al-Nazhir wa Jannat al-Munazhir*, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1999.
- Islahi, Abdul Azim, "Mercantilism and the Muslim States: Lessons from the history," dalam *Jurnal Hamdard Islamicus*, Vol. 32 No. 3 Tahun 2008, hal. 23-43.
- Jayana, Thoriq Aziz, "Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed," dalam *Jurnal AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 37-52.
- Karimah, Dinni Nazhifah & Isyti, Fatimah "Hakikat Tafsir Maudhu'i dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol 1 No 3 Tahun 2021, hal. 368.
- Kelton, Stephanie, *The Deficit Myth: Modern Monetary Theory and The Birth Of The People's Economy*, New York: Public Affairs, 2020.
- Khairuddin, "Metode Penafsiran Ayat Hukum Al-Jashshash," dalam *Jurnal al-Fikra*, Vol. 10 No.2, Tahun 2011, hal. 243.
- Kultsum, Lilik Ummi, "Tafsir Fiqfy: Potret Pemikiran Al-Jashash dalam Ahkam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2004, hal. 280.
- Mir, Mustansir, *Coherence in the Qur'an*, Indianapolis: American Trust Publications, 1986, hal. 42-45.
- Mosler, Warren, *Soft Currency Economics: What Everyone Thinks That They Know About Monetary Policy Is Wrong*, United States: Valance Company Inc., 2012.
- Mosler, Warren. "A Critique of John B. Taylor's "Expectations, Open Market Operations, and Changes in the Federal Funds Rate"." *Jurnal of Post Keynesian Economics*, Vol. 24 No. 3 Tahun 2002, hal. 419-422.
- Mu'in, Asymuni Rahman, *Ushul Fiqh II*, Jakarta: Departemen Agama, 1986.

- Muhammad Ridwan, et al. "Sosialisasi Bahaya Akad Maysir (Judi Online) dan Akad Gharar (Pinjaman Online)," dalam *Jurnal Dinamis: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2024, hal. 125-133.
- Nur, Efa Rodiah. "Riba Dan Gharar: Suatu Tinjauan Hukum Dan Etika Dalam Transaksi Bisnis Modern," dalam *Jurnal Al-'Adalah*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2017, hal. 647-662.
- Qardhawi, Yusuf, *Ijtihad dalam Syari'at Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Qardhawi, Yusuf, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, American Trust Publications, 1997.
- Ramadhani, "Ta'arudh al-Adillah: Metode Memahami Dalil dalam Penyelesaian Persoalan Hukum," dalam *Jurnal Mahadi: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 313-326.
- Ramli, *Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Nuta Media, 2021.
- Rofiqoh, Maulidatur, *Fanatisme Mazhab dalam Penafsiran: Studi Tafsir Sektarian atas Ayat Ahkam dalam Tafsir Ahkam Al-Quran karya Al-Kiya Al-Harrasi*, Surabaya: UIN Sunan Ampe, 2020, hal. 16.
- Saeed, Abdullah, "Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of The Quran," dalam *Buletin SOAS*, Tahun 2008, hal. 227.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting The Qur'an: An Introduction*, London: Routledge, 2008.
- Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 87.
- Sukmana et al, "Penyelesaian Hukum Islam Dengan Corak Pendekatan Bayani, Ta'Lili dan Istislahi," dalam *Jurnal Al-Sulthaniyah*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 1-20.
- Tadjudin, Azi Ahmad, "Corak Pemikiran Hukum Teologi Asy'ariyyah; Studi Pemikiran Hukum Abu Hâmid Al-Ghazâli (450 H-505 H) Dalam Al-Mustashfâ Min 'Ilm Al-Ushûl," dalam *Jurnal Muttaqien; Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 1-17.
- Tymoigne, Eric, *The Financial System and The Economy*, Portland: Lewis & Clark College, 2018.
- Vieira, "MMT, Post-Keynesians and Currency Hierarchy: Notes Towards a Synthesis," dalam *Jurnal Real-World Economics Review*, No. 99 Tahun 2022, hal. 90.
- Wray, L. Randall, *What is Money?*, New York: Routledge, 2002.
- Wray, L. Randall. "Alternative Approaches to Money and Interest Rates," dalam *Jurnal of Economic Issues*, Vol. 26 No. 4 Tahun 1992, hal.1145-1178.
- Zed, Mestika, *Metode Penelitian Perpustakaan*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008.
- Zulaiha, Ani, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya," dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 81-94.