

KONSTRUKSI BERPIKIR QIYAS SEBAGAI PENALARAN IJTIHAD DALAM INSTINBATH HUKUM EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

Muhammad Syarif Hidayatullah

Program Doktorat Ilmu Syariah Pascasarjana UIN Antasari Banjarmasin, Indonesia

e-mail: syarif.muhammad849@gmail.com

Abstract

The development of a dynamic era produces many new products and cases that are present in the modern economy. Islamic law has set and provided restrictions on these issues concerning aspects of halal and haram. The Qiyas method is needed in legal studies to produce fiqh formulations in Islamic economic and financial law. This paper aims to explain the concept of qiyas as a method of istinbath Islamic law and then examine the application of qiyas in the discovery of Islamic economic and financial law. This type of research is normative legal research with a conceptual approach. Legal material is collected through the study of literature with discussion of ushûl fiqh (Islamic law methodology) dan fiqh mu'âmalah (Islamic Jurisprudence about economics and finance) in classical and contemporary literature. The existence of qiyas as a method of istinbath law has a very important position in economics and finance. New products and cases that are present need to be responded and analyzed. Exploring the law with qiyas must be done thoughtful and in-depth studies by looking at the similarity of true 'illat (legal motives) so that the construction process of thinking qiyas in legal discovery can be applied appropriately.

Keywords: *Islamic Law Methodology, Qiyas, Istinbath, Legal Discovery, Islamic Economics and Finance*

| | | |
|--------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|
| Accepted: September 01 2020 | Reviewed: September 16 2020 | Published: October 01 2020 |
|--------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|

A. Pendahuluan

Sumber hukum utama atau pokok dalam Islam adalah al-Quran dan hadits. Semua ulama sepakat akan hal ini. Al-Quran dan hadits dapat disebut sebagai sumber hukum primer yang para ulama sama sekali tidak ada perbedaan pendapat dalam melegitimasi dan membenarkannya. Selain al-Quran dan hadits, terdapat sumber hukum lain yang merupakan sumber hukum tambahan (pelengkap) atau

sumber hukum sekunder yang berawal dari penalaran manusia dalam berijtihad. Dalam konteks sumber hukum sekunder, maka terdapat *ikhtilaf* di kalangan para ulama.

Ijtihad dilakukan melalui berbagai bentuk seperti penalaran analogis (*qiyâs*), preferensi yuristik (*istihsân*), penetapan hukum mengikuti hukum sebelumnya (*istishhâb*), dan bahkan konsensus umum atau *ijmâ'* yang pada dasarnya bermula dari ijtihad. *ijmâ'* dan *qiyâs* sudah diakui oleh jumbuh ulama, namun kalangan madzhab dan para fuqaha berselisih pendapat mengenai keabsahan dan cakupan berbagai penalaran lain yang bersumber dari ijtihad (Kamali, 2008). Maka secara umum sumber-sumber hukum tersebut dapat diklasifikasi ke dalam dua bagian, yaitu (1) nash atau wahyu yang meliputi al-Quran dan as-Sunnah, (2) ijtihad (*ra'yu/aql*) yang meliputi *ijmâ'*, *qiyâs*, *istihsân*, *mashlahah mursalah*, *'urf*, *istishhâb*, *madzhab shahâbî/qaul shahâbî*, *sad ad-dzarî'ah* dan *syar'u man qablanâ*. Sumber hukum yang kedua (ijtihad) tersebut dikelompokkan lagi menjadi dua bagian, yaitu sumber hukum yang disepakati pada umumnya oleh ahli hukum Islam, meliputi *ijmâ'* dan *qiyâs*, dan yang lainnya merupakan sumber hukum yang masih diperselisihkan (M. A. Hamid, 2008).

Posisi qiyas sangat penting dalam istinbath hukum mengingat semakin banyak permasalahan baru dalam khazanah keislaman yang berkaitan dengan syara' menyikapi perkembangan zaman dan moderniasi. Banyak ditemukan aktivitas ekonomi dan keuangan kekinian (kontemporer) yang tidak dipraktikkan dalam ekonomi dan keuangan di masa lalu (klasik) yang pada akhirnya belum memiliki status hukum. Kreasi, inovasi dan modifikasi dalam alur modernisasi menciptakan pembaharuan dalam sektor ekonomi dengan bermacam-macam kegiatan yang menyertainya pada hubungan antar manusia untuk memenuhi dan mengatur kebutuhan hidup. Dalam menyikapi problematika tersebut, penalaran qiyas sebagai metode istinbath hukum ini akan berupaya mencari persamaan atau padanan kasus yang telah ada hukumnya di dalam nash, untuk kemudian hukumnya diaplikasikan pada kasus baru yang sedang dihadapi.

B. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian hukum normatif dengan pendekatan konseptual, yakni pembahasan tentang konsep qiyas yang merupakan bagian dalam kajian ushul fikih. Penggalan bahan hukum dilakukan melalui studi literatur terkait kajian ushul fikih dan fikih muamalah baik itu literatur-literatur klasik maupun kontemporer. Analisis yuridis dilakukan pada persoalan hukum ekonomi dan keuangan syariah dengan menelaah konstruksi berpikir qiyas sebagai penalaran ijtihad dan menyingkap eksistensi qiyas dalam istinbath

hukum melalui bentuk pengaplikasiannya dalam masalah ekonomi dan keuangan syariah.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Definisi Qiyas

Qiyas merupakan bentuk masdar dari kata *قياس - يقيس* yang artinya ukuran, mengetahui ukuran sesuatu (Munawwir, 1997). Qiyas secara etimologi bermakna *at-taqdîr* (mengukur) dan *at-taswiyah* (menyamakan). Maka qiyas dapat diartikan mengukur sesuatu dengan yang lainnya maupun menyamakan sesuatu dengan yang sejenisnya. Sedangkan secara terminologi oleh para ulama, dapat didefinisikan sebagai berikut:

- a. Menurut Fakhruddîn ar-Râzî, qiyas adalah penalaran tentang penetapan perumpamaan bentuk hukum pada bentuk yang lain karena terdapat persamaan *'illat* hukum ketika menetapkannya (ar Râzî, 1994).
- b. Menurut Wahbah az-Zuhailî, qiyas adalah menyamakan hukum sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang ada hukumnya karena adanya persamaan *'illat* antara keduanya (W. az Zuhailî, 1999).

Berdasarkan penjelasan para ulama di atas, walaupun dengan redaksi yang berbeda, namun bertemu pada satu makna yang sama yakni titik tolaknya adalah pada penyerupaan sesuatu dengan sesuatu yang lain karena adanya kesamaan *illat* hukum. Selain itu proses penetapan hukum dengan metode qiyas bukanlah menetapkan hukum dari awal, akan tetapi hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum pada suatu persoalan hukum yang belum jelas hukumnya dengan upaya penggalian atau telaah yang mendalam serta teliti pada *'illat* hukum sebagai jalan mendasar yang menjembatani proses qiyas (Sakirman, 2018). Dengan demikian yang menjadi *keywords* pada pilar mendasar proses berpikir qiyas dalam semua definisi di atas adalah bermuara pada kesamaan *'illat* (sebab hukum/motif penetapan hukum) sehingga dapat dilakukannya pengqiyasan (penganalogian) antara *ashl* atau induknya yakni kasus yang ada hukumnya secara langsung melalui nash kepada *far'* atau cabangnya yakni kasus baru dalam realita yang tidak ditemukan hukumnya secara langsung dalam nash.

Pada hakikatnya tidak ada qiyas yang bertentangan dengan nash baik al-Quran maupun hadits. Apabila ditemukan qiyas yang bertentangan dengan nash, maka hal ini menunjukkan bahwa qiyas tersebut batal atau tidak sah (al Bâqistânî, 2002). Karena pada dasarnya qiyas tidaklah berdiri sendiri, melainkan tetap kembali kepada nash sebagai sandaran utama. Ada kaidah fikih yang berbunyi (Komite Ulama Khilâfah 'Utsmâniyah, t.t.):

لَا مَسَاقَ لِإِجْتِهَادٍ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ

“Tidak ada ijtihad bersamaan dengan nash.”

Kaidah ini menunjukkan tidak boleh ijtihad dalam suatu hukum yang memang sudah ada ketetapan pastinya dalam nash. Jika telah ada ketentuan di dalam nash, maka tidak boleh ijtihad kecuali untuk memahami nash tersebut dan dalalahnya (al Ghuzzî, 1996; M. M. az Zuhailî, 2006).

2. Kehujjahan Qiyas

Berdasarkan pendapat jumbuh ulama menyatakan bahwasanya qiyas adalah termasuk hujjah syar’iyyah atas hukum-hukum terkait perbuatan manusia (amaliyah) dan qiyas menduduki martabat yang keempat di antara hujjah-hujjah syar’iyyah setelah al-Quran, as-Sunnah, dan *ijmâ’*. Alasan jumbuh menerima qiyas menjadi hujjah adalah mendasarkan pada alasan berikut:

Allah swt. berfirman dalam QS. an-Nisâ`/4: 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَالِآخِرِ ؕ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Untuk menyelesaikan kasus-kasus yang tidak diatur secara tersurat dan jelas di dalam nash al-Quran maupun hadits, maka dalam kajian ushul fiqh, sebuah upaya yang dapat diaplikasikan sebagai ikhtiar penyelesaiannya dengan jalan mengembalikan persoalan tersebut kepada al-Quran dan hadits itu sendiri. Pengembalian kepada sumber hukum utama tersebut dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu dengan perluasan makan lafaz melalui jalan qiyas dan tujuan disyariatkannya hukum (*Maqâshid asy-Syarî’ah*) (Riyadi, 2016).

QS. an-Nisâ`/4: 59 menunjukkan jika ada perselisihan pendapat diantara ulama tentang hukum suatu masalah, maka jalan keluarnya dengan mengembalikannya kepada al-Quran dan hadits dan qiyas menjadi suatu upaya dalam pengembalian tersebut (Kholiq, 2014). Dikarenakan kasus baru yang

menjadi masalah cabang (*far'*) tidak diatur dan belum ada status hukumnya dalam nash baik al-Quran maupun hadits, maka dikembalikan dan dihubungkan kepada masalah pokok (*ashl*) yang telah ada ketentuan hukumnya di dalam nash melalui persamaan sebab hukum (*'illat*). Kesamaan *'illat* antara perkara yang tidak ada nashnya dengan perkara yang ada nashnya menyebabkan adanya kesatuan hukum (Sakirman, 2018).

Adapun kelompok yang menolak qiyas sebagai dalil hukum antara lain mazhab Nizhamiyah, Zhahiriyyah dan sebagian kelompok syiah yang mereka berpendapat bahwa qiyas bukanlah hujjah syar'iyah atas hukum. Mereka itulah yang disebut *nufatul qiyas* (pembuang qiyas) (Khallâf, t.t.). Bahkan Ibnu Hazm dari kalangan Zhahiriyyah dengan tegas menyatakan penolakannya terhadap hujjah yang berdasarkan dengan *ra'yu* dan hanya bersandar kepada al-Quran dan hadits dengan memperhatikan makna dan pengertian lahiriyah (zahirnya) saja (Khoirin, 2018).

3. Jenis Qiyas

Jenis qiyas dilihat berdasarkan perbandingan antara *'illat* yang terdapat pada *ashl* dengan yang terdapat pada *far'*, maka qiyas dapat dibagi sebagai berikut (Farghalî, 1983):

- a. *Qiyâs aulawî* (قياس أولوي), yakni qiyas dengan *'illat* yang ada pada *far'* lebih kuat daripada yang ada pada *ashl*. Contohnya mengqiyaskan memukul dengan ucapan "ah" yang terdapat larangannya dalam nash QS. al-Isrâ`/17: 23. Para ulama ushul menyatakan bahwa *'illat* larangan ini adalah menyakiti orang tua. Keharaman memukul orang tua lebih kuat dibandingkan hanya mengatakan "ah" karena sifat menyakiti pada pukulan lebih kuat daripada ucapan "ah".
- b. *Qiyâs musâwî* (قياس مساوي), yakni qiyas dengan *'illat* yang ada pada *far'* maupun *ashl* kualitas diantara keduanya sama. QS. an-Nisâ`/4: 2 menerangkan tentang larangan makan harta anak yatim secara tidak wajar, para ulama ushul mengqiyaskan membakar harta anak yatim dengan memakan harta anak yatim secara tidak wajar karena kedua perbuatan itu sama-sama menghabiskan harta anak yatim dengan cara zhalim.
- c. *Qiyâs al-adnâ* (قياس الأدنى), yakni qiyas dengan *'illat* yang ada pada *far'* lebih lemah daripada yang ada pada *ashl*. Contohnya sifat memabukkan yang ada dalam minuman keras bir misalnya lebih rendah dari sifat memabukkan yang ada pada minuman keras khamar yang diharamkan

Jika dilihat berdasarkan kejelasan *'illat* sebagai landasan hukum, maka qiyas dapat dibagi sebagai berikut (W. az Zuhailî, 1986):

- a. *Qiyâs jalî* (قياس جلي), yakni qiyas yang 'illatnya ditetapkan oleh nash bersamaan dengan hukum *ashl* atau tidak ditetapkan 'illatnya namun dipastikan bahwa tidak ada pengaruh perbedaan antara *ashl* dengan *far'*.
- b. *Qiyâs khafî* (قياس خفي), yakni qiyas yang 'illatnya tidak disebutkan di dalam nash.

4. Rukun Qiyas dan Syarat-syaratnya

Unsur-unsur dalam qiyas yang menjadi rukun terhadap eksistensi dan aplikasinya dalam istinbath hukum berjumlah empat poin substantif, yaitu (Khallâf, t.t.):

1. Adanya pokok atau *al-ashl* (الاصل) yaitu sesuatu yang ada hukumnya dalam nash. Disebut *maqis 'alaih* (yang dijadikan ukuran), atau *mahmul 'alaih* (yang dijadikan pertanggunggaan), atau *musyabbah bih* (yang dibuat keserupaan/yang menyerupakan). Syarat *al-ashl* yakni (Sudirman, 2018): *pertama*, hukum *ashl* merupakan hukum yang telah tetap, bukan yang *mansukh* (sudah dihapuskan)/sudah di-*nasakh*); *kedua*, hukum itu ditetapkan berdasarkan syara'; *ketiga*, *ashl* itu bukan merupakan *far'* dari *ashl* lainnya; *keempat*, dalil yang menetapkan 'illat pada *ashl* adalah dalil khusus, tidak bersifat umum; *kelima*, *ashl* itu tidak berubah setelah dilakukan qiyas; dan *kelima*, hukum *ashl* itu tidak keluar dari kaidah-kaidah qiyas.
2. Adanya cabang atau *al-far'* (الفرع) yaitu sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam nash, tetapi ada maksud menyamakannya kepada *al-ashl* dalam hukumnya. Disebut *al-maqis* (yang diukur), atau *al-mahmul* (yang dibawa) atau *musyabbah* (yang diserupakan). Syarat *al-far'* yakni (Zahrah, 1973): *pertama*, *far'* merupakan kasus baru yang tidak ada nash hukumnya secara langsung baik dalam al-Quran maupun hadits; *kedua*, 'illat hukum harus terwujud dalam kasus baru, sama jelasnya dengan 'illat pada *ashl*.
3. Adanya hukum pokok atau *hukm al-ashl* (حكم الاصل) yaitu hukum syara' yang ada nashnya menurut *ashl* (pokok) dan dimaksud dengan ini sebagai pangkal hukum bagi *far'* (cabang.). Syarat *hukm al-ashl* yakni (Zahrah, 1973): *pertama*, ketetapan hukum tersebut merupakan hukum syara' berkenaan dengan amal perbuatan (bersifat amaliyah); *kedua*, ketetapan hukum tersebut merupakan hukum yang rasional yaitu dapat ditelusuri, maksudnya adalah dapat ditangkap sebab dan motif penetapan hukumnya, ataupun mengandung isyarat terhadap sebab-sebab itu.
4. Adanya sebab hukum atau *al-'illat* (العلة) yaitu keadaan yang dijadikan dasar oleh hukum *ashl* (pokok) berdasarkan wujudnya keadaan itu pada cabang, maka disamakanlah cabang itu kepada pokok mengenai hukumnya. Ada

banyak syarat-syarat yang ditetapkan oleh para ulama ahli ushul fikih sebagai kriteria yang harus dipenuhi agar sesuatu itu dapat disebut sebagai *'illat*. Syarat-syarat *'illat* antara lain (Sarwat, 2019): *pertama*, *zhahir*, yakni *'illat* merupakan sifat yang jelas, dapat ditangkap oleh indera dan akal pikiran (dapat diterima secara logis); *kedua*, *Dhabith*, yakni *'illat* merupakan sifat yang pasti; *ketiga*, *washfan munasiban*, yakni *'illat* merupakan sifat yang serasi dan pantas, jadi *'illat* tidak hanya sesuatu yang pantas dan cocok untuk mewujudkan hikmah yang terkandung dari segi tujuan penetapan hukum, tetapi juga dari segi wujudnya memang pantas sebagai alasan penetapan hukum sesuai dengan tujuan syara' yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan; *keempat*, *'illat* tidak hanya terdapat pada *ashl* (pokok), tetapi juga terdapat pada *far'* (cabang), maksudnya bahwa *'illat* pada *ashl* dapat diterapkan pada persoalan lain; *kelima*, *'illat* tidak boleh berlawanan atau menyalahi ketentuan hukum yang ditetapkan oleh nash; *keenam*, *'illat* tidak boleh membatalkan hukum pokok; *ketujuh*, *'illat* merupakan suatu sifat yang mendorong adanya hukum, maka keberadaannya tidak boleh setelah hukum, dengan begitu *'illat* dalam penetapannya tidak boleh setelah hukum *ashl*. Tujuh syarat *'illat* yang dipaparkan di atas merupakan syarat-syarat yang disepakati oleh ulama ushul baik klasik maupun kontemporer (Sarwat, 2019).

5. Syarat-syarat Pelaku Qiyas

Asy-Syâfi'î mengharuskan bagi pelaku qiyas memenuhi persyaratan-persyaratan berikut (asy Syâfi'î, 1938):

- a. Mengetahui bahasa Arab. Karena agama Islam ini datang dengan bahasa Arab, setiap mujtahid haruslah mengetahui bahasa ini.
- b. Mengetahui ketentuan-ketentuan dalam al-Quran, kewajiban-kewajiban dan disiplin etisnya, ayat-ayat yang me-*nasakh*-kan dan yang di-*mansukh*-kan, yang umum dan yang khusus, tujuan ditetapkannya suatu hukum (*maqâshid at-tasyrî'*) dan sebagainya. Ayat-ayat yang mempunyai banyak arti, hendaklah ditafsirkan dengan al-hadits, jika tidak ditemukan al-Hadits, hendaklah dengan *ijmâ'* dan jika tidak dimungkinkan hendaklah dengan qiyas. Oleh karena itu ia harus:
 - 1) Mengetahui al-hadits, pendapat sahabat, *ijmâ'* ulama, perbedaan pendapat mereka dan qiyas.
 - 2) Memiliki akal sehat dan pikiran baik, mampu membedakan bukti-bukti yang hampir sama dan tidak terburu-buru dalam mengemukakan pendapat.

- 3) Bersikap terbuka sehingga bersedia mendengarkan pendapat orang lain yang berbeda dengan pendapatnya. Dalam hubungan ini ia harus mengerahkan segala kemampuannya dan waspada terhadap suara nuraninya, sehingga ia mengetahui pendapat mana yang harus dipegang dan mana yang harus ditinggalkannya, tidak berkeras kepala dengan pendapatnya sendiri dan tidak apriori terhadap pendapat orang lain sehingga atas kehendak Allah dia mengetahui akan kelebihan dan kekurangan masing-masing.

6. Eksistensi Qiyas dalam Istinbath Hukum melalui Pengaplikasian dalam Masalah Ekonomi dan Keuangan Syariah

Ijârah* diqiyaskan dengan *bai'

Para ulama mengqiyaskan sewa (*ijârah*) dengan jual beli (*bai'*) karena keduanya pada hakikatnya adalah jual beli. Akad *bai'* adalah jual beli barang, sedangkan *ijârah* adalah jual beli jasa maupun manfaat barang (*bai' al-manafi'*). Dalam qiyas tersebut, ketentuan hukum jual beli (*bai'*) yang menjadi *ashl* (pokok) atau *maqis 'alaih* (yang dijadikan ukuran) atau induk masalah yang diqiyaskan telah dijelaskan dalam banyak sekali nash-nash al-Quran dan hadits yang jauh lebih banyak daripada ketentuan tentang sewa (*ijârah*) yang menjadi *far'* (cabang) atau *maqis* (yang diukur) atau objek masalah yang diqiyaskan menjadi masalah baru yang belum disebutkan dalam nash. Dengan begitu sejumlah ketentuan hukum *bai'* berlaku dalam ketentuan hukum *ijârah* (Sahroni, 2017).

Al-Ijârah al-Maushûfah fî adz-Dzimmah* diqiyaskan dengan *Bai' as-Salam

Ijârah Maushûfah fî adz-Dzimmah (IMFDZ) menurut fatwa DSN No. 101/DSN-MUI/X/2016 tentang Akad *al-Ijarah al-Maushufah fî al-Dzimmah* adalah akad sewa-menyewa atas manfaat suatu barang (manfaat '*ain*') dan/atau jasa ('*amal*') yang pada saat akad hanya disebutkan sifat-sifat dan spesifikasinya (kuantitas dan kualitas). Pada hakikatnya akad *Ijârah* adalah bagian dari akad jual beli yakni jual beli manfaat barang atau jasa yang menghadirkan pemindahan hak guna, maka dari itu keberadaan *ijârah maushûfah fî adz-Dzimmah* dapat diqiyaskan kepada *bai' as-salam*, dimana saat akad jual beli terjadi, barang hanya disebutkan sifat-sifat dan spesifikasi (kejelasan tentang objek transaksi), sedangkan barang tersebut belum ada di majelis akad.

Wakâlah Khassah* diqiyaskan dengan *Wakâlah 'Amah

Para ulama mengqiyaskan *wakâlah khassah* (*wakalah* yang bersifat khusus) dengan *wakâlah 'amah* (*wakâlah* yang bersifat umum). Dengan demikian, maka seluruh ketentuan hukum *wakalah 'amah* berlaku dalam ketentuan hukum *wakalah khassah* (Sahroni, 2017).

Al-Wakil bil Ujrah* diqiyaskan dengan '*Ajir

Para ulama mengqiyaskan pihak yang menyewakan tenaganya (*'ajir*) dengan orang yang diberikan wewenang dengan imbalan *fee (al wakil bil ujah)* karena keduanya mendapatkan imbalan upah walaupun karakteristik dasar dalam akad *wakâlah* adalah *ghairu lazim* (wakil tidak wajib menunaikannya) sedangkan *ijârah* adalah akad lazim. Dalam qiyas tersebut, ketentuan hukum pihak yang menyewakan tenaganya (*'ajir*) yang menjadi *maqis 'alaih* telah dijelaskan dalam banyak sekali nash al-Quran maupun hadits, sedangkan ketentuan tentang orang yang diberikan wewenang dengan imbalan *fee (al wakil bil ujah)* yang menjadi *maqis* menjadi masalah baru yang belum disebutkan dalam nash. Dengan begitu, maka seluruh ketentuan hukum pihak yang menyewakan tenaganya (*'ajir*) berlaku dalam ketentuan hukum orang yang diberikan wewenang dengan imbalan *fee (al wakil bil ujah)* (Sahroni, 2017).

Khiyar Naqd* diqiyaskan dengan *Khiyar Syarth

Para fuqaha mengqiyaskan *khiyar naqd* dengan *khiyar syarth* karena memiliki kesamaan *'illat* yaitu keduanya memiliki syarat yang membolehkan untuk membatalkan jual beli. Dalam fiqih, *khiyar naqd* adalah seorang penjual mensyaratkan kepada pembeli beberapa waktu membayar harga barang, jika tidak membayar dalam waktu tertentu, maka tidak terjadi jual beli. Sedangkan *khiyar syarth* adalah seorang penjual mensyaratkan kepada pembeli beberapa waktu, jika tidak membayar dalam waktu tertentu, maka tidak terjadi jual beli. Nash-nash dalam sunnah membolehkan *khiyar syarth* agar pembeli memiliki waktu tambahan untuk berpikir dan memutuskan untuk membeli atau tidak. Dengan begitu, maka seluruh ketentuan hukum *khiyar syarth* berlaku dalam ketentuan hukum *khiyar naqd* (Sahroni, 2017).

Transaksi *Ijârah* dan Kegiatan Menyibukkan Lainnya pada Waktu Datangnya Panggilan Azan Shalat Jum'at diqiyaskan kepada Praktik Jual-beli pada Waktu Datangnya Panggilan Azan Shalat Jum'at

Jual beli pada waktu datangnya panggilan azan shalat Jum'at adalah kejadian yang sudah ditetapkan hukumnya dalam nash, jumhur ulama sepakat bahwa hukumnya adalah haram yang diambil dari dalil firman Allah swt. dalam QS. Al-Jumu'ah/62: 9. Karena adanya *'illat* kesibukan yang melalaikan dan melupakan shalat, sedangkan sewa-menyewa, utang-piutang, praktik gadai, atau perbuatan apa saja, ketika datang waktu panggilan shalat Jum'at yang terdapat padanya *'illat* itu, yaitu kesibukan yang melupakan shalat, maka diqiyaskanlah pada jual beli mengenai hukumnya. Oleh karena itu haram mengerjakannya ketika datang waktu panggilan shalat Jum'at.

Transaksi *E-Commerce* melalui *marketplace* diqiyaskan terhadap *bai' as-Salam (as-Salaf)*.

Bai' as-salam adalah jual beli pesanan, dimana dilakukan pembayaran di muka dan penyerahan barang kemudian di lain waktu (pembayaran tunai, penyerahan barang tunda), sebab barang tidak ada dan tidak bisa diserahkan di majelis akad. *Bai' as-salam* dikenal pula dengan nama *as-salaf*. Penduduk Hijaz menyebut akad pemesanan barang dengan istilah *salam*, sedangkan penduduk Iraq menyebutnya *salaf*. Dinamakan akad *salam* karena pembayaran harga dilakukan di majelis akad dan dinamakan *salaf* karena harga dibayar di muka (W. az Zuhailî, 2008).

Pada dasarnya di masa Rasulullah saw. transaksi *bai' as-salam* biasa diterapkan masyarakat setempat dengan objek transaksi adalah hasil pertanian/perkebunan.

Hadits Nabi saw. (al Bukhârî, 2001; an Naisabûri, t.t.):

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسَلِّفُونَ بِالْتَّمْرِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ، فَقَالَ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»

Dari Ibnu 'Abbas ra. berkata: Ketika Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam tiba di Madinah, mereka (penduduk Madinah) mempraktekan jual beli buah-buahan dengan sistem salaf, yaitu membayar dimuka dan diterima barangnya setelah kurun waktu dua atau tiga tahun kemudian, Maka Beliau bersabda: "Siapa yang mempraktekkan salaf (salam) dalam jual beli buah-buahan hendaklah dilakukannya dengan takaran yang diketahui dan timbangan yang diketahui, serta sampai waktu yang di ketahui."

An-Nawawî dalam *Syarah Shahîh Muslim* tentang hadits riwayat Imam Muslim berkenaan dengan jual beli *salam* menyebutkan dalam hadis tersebut terdapat keabsahan akad *salam*, syarat yang paling utama dalam akad *salam* ini adalah kuantitas dan kualitas barang yang dipesan harus jelas, baik terkait dengan takaran, timbangan, jumlah dan ukurannya. Jika yang dipesan itu berupa barang yang diukur, seperti pakaian maka harus jelas ukurannya. Jika berupa barang yang dihitung nominalnya seperti hewan maka hitungannya harus jelas. Jadi arti haditsnya adalah jika seseorang memesan barang yang ditakar, maka takarannya harus jelas, jika itu ditimbang maka timbangannya harus jelas, dan jika penyerahannya itu berjangka waktu maka jangka waktu itu harus jelas (an Nawawî, 2010).

Seiring berkembangnya zaman, maka berkembang teknologi yang mempengaruhi sektor ekonomi terutama perdagangan. Perdagangan elektronik (*E-Commerce*) atau jual beli berbasis *online* menjadi produk keuangan kontemporer yang banyak dilakukan dalam perekonomian modern. Perdagangan elektronik atau jual beli *online* melalui *marketplace* yang begitu hidup dalam perekonomian modern dapat diqiyaskan kepada *bai' as-salam* atau *as-salaf* yang dilakukan masyarakat di masa rasulullah saw. pada objek jual beli berupa hasil pertanian/perkebunan walaupun pada masa tersebut dilaksanakan secara langsung melalui tatap muka dalam interaksi nyata, karena terjadi penangguhan penyerahan pada barang yang telah dibayar dimuka. Maka sangat penting diperhatikan selayaknya ketentuan hukum dalam *bai' as-salam* adalah kejelasan objek jual beli baik dari segi kualitas maupun kuantitas, antara barang dan foto haruslah sesuai sehingga tidak ada unsur penipuan, agar prinsip saling ridha (*'an taradhin*) dapat terwujud.

Money Changer dan Foreign Exchange diqiyaskan terhadap Jual Beli (Pertukaran) Emas dan Perak (Barang Ribawi)

Ada enam macam barang ribawi (berpotensi terkena riba) yang dijelaskan di dalam hadits rasulullah saw. yaitu: emas, perak, gandum, jawawut, kurma dan garam. Hal ini seperti yang diuraikan dalam hadits berikut (an Naisabûri, t.t.):

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ، أَوْ اسْتَرَادَ، فَقَدْ أَزَى، الْآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ»

Dari Abu Said al-Khudri ra., ia berkata: Rasulullah bersabda: "Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, jawawut dengan jawawut, kurma dengan kurma, dan garam dengan garam harus sama (timbangannya), tangan dengan tangan (tunai dan serah terima di tempat). Barangsiapa menambah atau minta tambah maka dia terjatuh dalam riba, yang mengambil dan yang memberi dalam hal ini adalah sama." (HR. Muslim)

Di dalam hadits lain (an Naisabûri, t.t.):

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»

Dari 'Ubadah bin Shamit, ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, jawawut dengan jawawut, kurma dengan kurma, garam dengan garam, semisal, setara, dan tangan dengan tangan (tunai dan serah terima di tempat). Apabila jenisnya berbeda juallah sesuka hatimu jika dilakukan tangan dengan tangan (tunai dan serah terima di tempat)." (HR. Muslim)

Enam macam komoditas ribawi ini dibagi menjadi dua golongan, yakni golongan jenis alat tukar berupa emas dan perak dan golongan jenis makanan berupa gandum, jawawut, kurma dan garam (al Mishrî, 2001). Jumhur ulama memandang bahwa barang-barang lain diluar keenam barang yang disebutkan dapat diqiyaskan dengan enam barang tersebut jika *'illat* atau sebab hukumnya sama. Ibnu Taimiyah menyimpulkan bahwa berlakunya riba pada emas dan perak karena keduanya sebagai alat tukar dalam jual beli, kemudian untuk empat barang lainnya dikarenakan statusnya yang termasuk dalam kelompok bahan makanan yang ditakar atau ditimbang (al Harânî, 1995b). Sedangkan Abû Bakr al-Husainî menyebutkan bahwa *'illat* dari emas dan perak karena keduanya menjadi harga barang yang dijual menurut kebiasaannya, kemudian untuk keempat barang lainnya *'illatnya* yaitu sifat makanan tersebut (al Husainî, 2001). Baik pendapat dari Ibnu Taimiyah maupun al-Husainî, keduanya memiliki pemahaman yang sama dalam hal *'illat* dari keenam komoditi ribawi yang tersebut dalam hadits.

Para ahli ilmu, termasuk sahabat, tabi'in, dan para imam mengqiyaskan keenam jenis barang ini kepada setiap jenis barang yang dimakan dan bisa disimpan, yang ditakar atau ditimbang, yang sama maknanya dan alasannya, seperti biji-bijian, minyak, madu, dan daging (al Jazâirî, 2001). Jika jenis barang berbeda tapi *'illatnya* sama, seperti emas dengan perak, gandum dengan jawawut, boleh ada keterpautan timbangan, namun disyaratkan harus kontan dan *taqabudh* (serah terima). Jika jenis dan *'illatnya* berbeda, seperti jual beli perak dengan gandum, maka tidak ada larangan apapun dan ketiga syarat ini (sama, kontan, dan serah terima) tidak menjadi keharusan (al Husainî, 2001).

Dengan demikian transaksi *money changer* berupa pertukaran uang dan *forex exchange* yaitu transaksi valutas asing dapat diqiyaskan pada pertukaran barang ribawi berupa emas maupun perak, sebab *'illat* hukum emas dan perak merupakan fungsinya sebagai alat tukar dan pengukur harga, maka uang kertas dalam praktik *money changer* dan *foreign exchange* (forex) berlaku hukum yang sama seperti pertukaran emas dan perak. Transaksi pertukaran mata uang baik itu serupa maupun berbeda jenis dalam fikih Islam disebut aktivitas *sharf* yang

hukumnya adalah boleh dan praktik *sharf* dapat terjadi pada uang sebagaimana pertukaran emas dan perak (an Nabhâni, 2004).

Rahn Tasjily (Hak Tanggungan, Hipotik dan Fidusia) Diqiyaskan dengan Rahn Hiyazi

Hak tanggungan, hipotik dan fidusia merupakan penjaminan harta benda pada pembiayaan yang dilakukan dalam bentuk pemberian jaminan berupa surat hak milik, seperti sertifikat tanah pada hak tanggungan, BPKB motor dan mobil pada fidusia dan akta pendaftaran kapal dengan kapal yang berukuran paling sedikit 20 m³ pada hipotik. Dalam fikih klasik tidak ditemukan penjaminan harta benda dalam utang-piutang berbentuk sertifikat atau surat kepemilikan, melainkan jaminan benda dalam utang-piutang yang disebut akad *rahn* berbentuk penjaminan harta benda secara langsung fisik barang seperti Rasulullah saw. yang pernah menggadaikan baju besinya.

Hadits Nabi saw. (al Bukhârî, 2001; An Naisabûri, t.t.):

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَى طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى
أَجَلٍ، وَرَهَنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ»

Dari 'Aisyah ra. bahwa Nabi saw. pernah membeli makanan dari seorang Yahudi dengan berutang, dan Nabi menggadaikan baju besi kepadanya.” (HR Bukhari & Muslim)

Penjaminan harta benda seperti hak tanggungan, fidusia dan hipotik dapat disebut *rahn 'iqar*, yaitu bentuk jaminan dimana barang yang dijamin hanya dipindahkan bukti kepemilikannya (sertifikat tanah, BPKB dan akta pendaftaran kapal) namun barangnya sendiri masih tetap dikuasai dan dipergunakan oleh pemberi jaminan (Mashunah, 2015). Dalam Fatwa DSN-MUI penjaminan seperti ini disebut dengan istilah *rahn tasjili*. Sedangkan konsep dasar bentuk penjaminan dengan fisik barang secara langsung dapat disebut *rahn hiyazi*.

Surat kepemilikan seperti sertifikat tanah, BPKB dan akta pendaftaran kapal merupakan representasi dari wujud fisik barang, sebab surat tersebut merupakan bukti sah kepemilikan atas benda yang bersangkutan dan dapat dipertanggung jawabkan secara hukum. Eksistensi *rahn tasjili* atau *rahn 'iqar* diqiyaskan kepada *rahn hiyazi*. Dengan *rahn tasjili* sebagai *far'u* dan *rahn hiyazi* sebagai *ashl*-nya yang disatukan pada *illat* jaminan utang-piutang, maka segala ketentuan hukum *rahn hiyazi* berlaku pula pada ketentuan hukum *rahn tasjili*.

Transaksi *Tawarruq* diqiyaskan terhadap *Bai' al-'Inah*

Bai' al-'Inah secara teknisnya yakni seseorang menjual barang secara tidak tunai, kemudian ia membelinya lagi dari pembeli tadi secara tunai dengan harga lebih murah (Tuasikal, 2010). *Bai' al-'inah* tidak boleh menurut Mâlik, Abû Hanifah, Aḥmad dan kalangan ulama Hadawiyah pengikut Mazhab Zaidiyah. Sedangkan asy-Syâfi'î beserta para pengikut mazhabnya membolehkan praktik ini dengan beristidlal atas kebolehan berdasar bunyi literal teks yang menunjukkan konsekuensi lafadz, berupa tidak ditolaknya tercapainya maksud tertanggungnya barang (W. az Zuhailî, 1985).

Abû Hanifah melarang *bai' 'inah* berdasarkan hadits Zaid bin Arqam. Hadits yang dijadikan dasar tersebut sebagai berikut:

عَنْ مَعْمَرِ بْنِ رَاشِدٍ , عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السُّبَيْعِيِّ , عَنْ امْرَأَتِهِ أُمِّهَا دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَدَخَلَتْ مَعَهَا أُمُّ وَلَدِ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمِ الْأَنْصَارِيِّ وَامْرَأَةٌ أُخْرَى , فَقَالَتْ أُمُّ وَلَدِ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي بَعْتُ غُلَامًا مِنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ نَسِيئَةً , وَإِنِّي ابْتَعْتُهُ بِسِتِّمِائَةِ دِرْهَمٍ نَقْدًا , فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ: «بِئْسَمَا اشْتَرَيْتِ وَبِئْسَمَا شَرَيْتِ , إِنَّ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ بَطَلَ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ»

Dari Ma'mar bin Râsyid dari Abû Ishâq as-Subai'î dari istrinya. Suatu hari istri Abû Ishâq berkunjung ke rumah 'Âisyah ra. Ketika itu bersamanya ummul walad Zaid bin Arqam al-Anshârî dan seorang wanita yang lain ikut berkunjung pula ke rumah 'Âisyah ra. Ummul walad Zaid bin Arqam berkata, "Wahai Ummul Mu'minîn, sesungguhnya aku menjualkan budak milik Zaid bin Arqam seharga 800 Dirham dengan cara tunda, lalu aku beli kembali budak tersebut dengan harga 600 Dirham secara tunai." 'Âisyah ra. berkata, " Sungguh jelek transaksi jual beli yang kau lakukan. Sungguh pahala jihad bersama Rasulullah saw. yang didapatkan Zaid bin Arqam telah batal, kecuali jika dia mau bertaubat." (HR. Dâruquthnî)

Sedangkan dasar argumentasi hukum dalam pandangan Mâlikiyah dan Hanâbilah soal pelarangan *bai' al-'inah* bersandar pada *sad adz-dzarî'ah*, suatu upaya preventif dengan menutup jalan yang menjadi *wasîlah* (perantara) menuju kepada riba (transaksi yang diharamkan). Asy-Syaibani dengan tegas menyatakan bahwa akad dalam *bai' al-'inah* itu rusak karena merupakan rekayasa terhadap riba atau *hilah ribawi* (W. az Zuhailî, 2006; el Gamal, 2006). Larangan *Bai' al-'inah* terdapat pula dalam hadits berikut (as Sijistânî, t.t.):

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضَيْتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ»

Dari Ibnu 'Umar, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda "Jika kalian berjual beli dengan cara 'inah, mengikuti ekor sapi (maksudnya: sibuk dengan peternakan), ridha dengan bercocok tanam (maksudnya: sibuk dengan pertanian) dan meninggalkan jihad (yang saat itu fardhu 'ain), maka Allah akan menguasai kehinaan atas kalian. Allah tidak akan mencabutnya dari kalian hingga kalian kembali kepada agama kalian." (HR. Abû Dâwud)

Menurut az-Zuhailî, disebut sebagai *'inah* karena pembeli (kedua) menerima suatu objek berbentuk *ayn* yang merupakan uang dan bukan barang. Perbedaan antara harga pertama dengan yang kedua merupakan bunga terselubung atau bersifat riba bagi pemilik barang yang diperjual belikan. Oleh karena itu, transaksi ini merupakan *hilah ribawi* yakni rekayasa atau *hilah* untuk meminjam uang yang mengandung riba (W. az Zuhailî, 2001). Lalu Abdullah al-Mushlih dan Shalah ash-Shawi menyatakan bahwa *bai' al-'inah* merupakan jual beli manipulatif untuk digunakan sebagai alasan peminjaman uang yang dibayar berlebih atau dengan kata lain adanya tambahan dari pokok pinjaman, yakni dengan cara menjual barang dengan pembayaran kredit, lalu membelinya kembali secara tunai dengan harga lebih murah (al Mushlih & ash Shawi, t.t.).

Sedangkan transaksi *tawarruq* dimulai jika seseorang membeli suatu barang atau komoditas dari penjual (pertama) berdasarkan pembayaran tangguh atau tidak tunai, dengan pengertian bahwa pembeli tersebut akan membayar harga yang telah disepakati secara angsuran, atau dibayar secara penuh sekaligus di masa depan. *Tawarruq* terjadi, ketika barang itu telah dibeli, dan pembeli itu langsung menjualnya kembali ke pihak ketiga tetapi bukan penjual pertama, dengan harga tunai yang lebih rendah dari harga beli semula (W. az Zuhailî, 2001).

Abdul Aziz bin Baz membolehkan jual beli *Tawarruq* selama tidak ada kesepakatan dengan pihak ketiga (atau pembeli yang terakhir). Dengan demikian hal ini berbeda dengan jual beli *al-'Inah* (Zain, t.t.). Lalu Muhammad bin Utsaimin membolehkan *tawarruq* dengan catatan dalam kondisi terpaksa dengan mengatakan bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai kehalalan masalah *tawarruq*. Namun menurut pemahamannya, tatkala seseorang memang terpaksa melakukan praktik tersebut (karena sangat membutuhkan), sementara sulit

baginya mendapatkan pinjaman, tidak mendapati pula orang yang memberi utang, maka tidak ada masalah baginya (Samsuri, 2015).

Bunga Bank diqiyaskan kepada Praktik Riba

Memahami bunga bank dari aspek legal-formal dan secara induktif, berdasarkan pelarangan terhadap larangan riba yang diambil dari teks (nash) dan tidak perlu dikaitkan dengan aspek moral dalam pengharamannya. Paradigma ini berpegang pada konsep bahwa setiap utang-piutang yang disyaratkan ada tambahan atau manfaat dari modal adalah riba, walaupun tidak berlipat ganda. Oleh karena itu, betapapun kecilnya, suku bunga bank tetap haram (Hasyim, 2008). Berdasarkan pendekatan qiyas, maka praktik riba sebagai *ashl* dan bunga bank sebagai *far'*, keduanya disatukan dalam *'illat* yang sama yaitu adanya tambahan tanpa disertai imbalan. (Mufid, 2016) Dalam riba *jahiliyah*, tambahan dikenakan ketika debitur tidak bisa membayar utang di waktu yang telah ditentukan, akhirnya diberi tambahan waktu pembayaran dengan terjadi tambahan atau bunga pinjaman pula. Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (*interest/faedah*) menyebutkan bahwasanya bunga uang atas pinjaman (*qardh*) yang berlaku di bank lebih buruk dari riba yang diharamkan Allah swt. dalam al- Quran, karena dalam riba *jahiliyah* tambahan hanya dikenakan pada saat si peminjam (berhutang) tidak mampu mengembalikan pinjaman pada saat jatuh tempo. Sedangkan dalam sistem bunga tambahan sudah langsung dikenakan sejak terjadi transaksi.

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwî, riba yang diharamkan dalam al-Quran tidak membutuhkan penjelasan dan pembahasan lebih lanjut, karena tidak mungkin Allah mengharamkan sesuatu kepada manusia yang tidak mereka ketahui bentuknya. Pemahaman riba sesuai yang tertuang dalam Q.S Al-Baqarah/2:278-279 menunjukkan segala kelebihan dari pokok utang adalah riba, sedikit maupun banyak. Maka setiap tambahan bagi pokok utang yang disyaratkan atau ditentukan terlebih dahulu, karena adanya unsur tenggang waktu semata adalah riba (al Qaradhâwî, 1994).

Ada pula yang berupaya melegalkan bunga utang-piutang dengan berpendapat bahwasanya riba pada utang berbunga hanya berlaku pada pinjaman konsumtif, sedangkan untuk pinjaman produktif dalam hal bisnis bukanlah riba. Pendapat seperti ini dibantah oleh Rafiq Yunus al-Mishri dengan menyatakan bahwa penuturan kata riba pada utang-piutang dalam nash (teks al-Quran dan hadits) bersifat universal, baik utang untuk konsumsi maupun produksi dan perniagaan. Tidak ada spesifikasi tertentu dalam mengkategorikan keharaman riba utang-piutang. begitu pula sikap para ulama dari zaman Nabi Muhammad saw. hingga saat ini tidak membedakan antara utang untuk konsumsi, produksi dan

perniagaan. Status ketiganya adalah sama, yaitu transaksi *tabarru'* yang tidak diperkenankan untuk mengampil keuntungan walaupun hanya sedikit darinya (al Mishrî, 2009).

Qiyas atas Zakat Perusahaan dan Perusahaan sebagai Subjek Zakat

Pada Mukhtamar Internasional Pertama tentang zakat di Kuwait ditanggal 29 Rajab 1404 H, para ulama yang hadir dalam mukhtamar tersebut mengqiyaskan zakat perusahaan kepada zakat perdagangan (Yudhira, 2020). Pengqiyasan zakat perusahaan kepada zakat perdagangan karena dari aspek legal dan ekonomi, kegiatan sebuah perusahaan intinya adalah kegiatan *trading* atau perdagangan (Agustianto, 2015). Kajian fikih zakat kontemporer yang menyatakan adanya kewajiban zakat bagi perusahaan yang dipandang sebagai badan hukum menimbulkan *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) di kalangan ulama dalam menyikapinya. Perbedaan pendapat ini disebabkan bahwasanya lembaga badan hukum seperti perusahaan, pengaturannya memang tidak ditemukan secara langsung di dalam nash sehingga tidak dibahas secara formal ketentuan hukumnya dalam literatur fikih klasik. Walaupun hal ini menjadi masalah *khilafiyah*, akan tetapi pada umumnya ulama kontemporer yang mendalami masalah zakat, mengkategorikan lembaga badan hukum itu sebagai menerima hukum *taklif* dari segi kekayaan yang dimilikinya, karena pada hakikatnya badan hukum tersebut merupakan gabungan dari para pemegang saham yang masing-masing terkena taklif (Agustianto, 2015).

Fikih Islam mengakui *syaikhsiyah hukmiyah* atau *syakhsiyah i'tibariyah* (badan hukum) dengan keberadaannya sebagai lembaga-lembaga umum, seperti yayasan, perhimpunan, dan perusahaan sebagai *syakhsiyah* (badan) yang menyerupai *syakhsiyah* manusia pada segi kecakapan memiliki, mempunyai hak-hak, menjalankan kewajiban-kewajiban, memikul tanggung jawab yang berdiri sendiri secara umum. (W. az Zuhailî, 1985). Dengan begitu ketentuan hukum perusahaan sebagai subjek zakat yang menjadi masalah *far'* dilihat dari segi kekayaannya diqiyaskan kepada manusia *mukallaf* yang menjadi *ashl*-nya, dihubungkan pada *'illat* sifat dan karakter yang melekat di antara keduanya.

Qiyas dalam Penetapan Zakat Saham

Zakat saham ditetapkan berdasarkan kesepakatan para ulama pada Mukhtamar Internasional Pertama tentang zakat di Kuwait di tanggal 29 Rajab 1404 H yang memutuskan bahwa hasil dari keuntungan investasi saham wajib dikeluarkan zakatnya (Yudhira, 2020). Ijtihad ini tidak lepas dari pengaplikasian metode qiyas dalam istinbath hukum zakat kontemporer. Akan tetapi para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban pengeluaran zakatnya.

Pertama, pendapat yang dikemukakan oleh Abdurrahman Isa. bahwasanya yang harus diperhatikan sebelum pengeluaran zakat adalah status perusahaannya (Isa, t.t.):

1. Jika perusahaan tersebut hanya bergerak di bidang layanan jasa, misalnya biro perjalanan, biro iklan, perusahaan jasa angkutan (darat, laut, udara), perusahaan hotel, maka sahamnya tidak wajib dizakati. Hal ini dikarenakan saham-saham itu terletak pada alat-alat, perlengkapan, gedung-gedung, sarana dan prasarana lainnya. Namun keuntungan yang diperoleh dimasukkan ke dalam harta para pemilik saham tersebut, lalu zakatnya dikeluarkan bersama harta lainnya jika telah mencapai haul dan nishab (jangka waktu dan jumlah tertentu).
2. Jika perusahaan tersebut adalah perusahaan dagang murni yang melakukan transaksi jual beli komoditi tanpa melakukan proses pengolahan, seperti perusahaan yang menjual hasil-hasil industri, perusahaan dagang dalam negeri, perusahaan ekspor-impor, dan lain lain, maka saham-saham perusahaan tersebut wajib dikeluarkan zakatnya di samping zakat atas keuntungan yang diperoleh. Caranya adalah dengan menghitung kembali jumlah keseluruhan saham kemudian dikurangi harga alat-alat, barang-barang ataupun inventaris lainnya. Besarnya kadar zakat adalah 2,5 persen dan bisa dikeluarkan setiap akhir tahun.
3. Jika perusahaan tersebut bergerak di bidang industri dan perdagangan sekaligus, artinya melakukan pengolahan suatu komoditi dan kemudian menjual kembali hasil produksinya, seperti perusahaan Minyak dan Gas, perusahaan pengolahan mebel, marmer dan sebagainya, maka sahamnya wajib dizakatkan dengan mekanisme yang sama dengan perusahaan kategori kedua

Kedua, pendapat Abû Zahrah. Muhammad Abû Zahrah, Abdul Rahmân Hasan dan 'Abdul Wahhâb Khallâf berpendapat bahwa saham merupakan harta yang boleh diperjual belikan, maka dengan begitu saham adalah sama seperti zakat barang perniagaan (Hamat, 2017). Dalam hal ini maka Abû Zahrah lebih lanjut menyatakan bahwa saham wajib dizakatkan tanpa melihat status perusahaannya karena saham adalah harta yang beredar dan dapat diperjual-belikan, dan pemiliknya mendapatkan keuntungan dari hasil penjualan tersebut. Ini termasuk kategori komoditi perdagangan dengan besaran zakat 2,5 persen dari harga pasarnya. Caranya adalah setiap akhir tahun, yang bersangkutan melakukan penghitungan harga saham pada harga pasar, lalu menggabungkannya dengan dividen (keuntungan) yang diperoleh. Jika besarnya harga saham dan

keuntungannya tersebut mencapai nishab maka saham tersebut wajib dizakatkan (Rumah Zakat, t.t.-a).

Qiyas dalam Penetapan Zakat Obligasi Syariah (Sukuk)

Obligasi syariah atau sukuk merupakan salah satu sumber harta yang wajib dikeluarkan zakatnya, baik obligasinya maupun keuntungan yang diperoleh. Besarnya kadar zakat saat mencapai nisab dan haul senilai 2,5% per tahun yang diqiyaskan kepada zakat komoditi perdagangan (Rumah Zakat, t.t.-b).

Zakat profesi diqiyaskan terhadap zakat pertanian dan zakat harta emas dan perak.

Seorang profesional seperti dokter, pengacara, dosen dan konsultan menjadi wajib zakat apabila pendapatannya mencapai nisab. Zakat profesi memang belum familiar dalam khazanah keilmuan Islam klasik. Eksistensi zakat profesi dalam fikih zakat kontemporer berdasarkan ijtihad ulama yang didasarkan pada metode *istinbath* hukum yaitu *qiyas*. Maka dari itu, hasil profesi dikategorikan sebagai jenis harta wajib zakat berdasarkan *qiyas* (analogi) atas *syabah* (kemiripan) terhadap karakteristik harta zakat yang telah ada. Ada *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) dalam pengqiyasan zakat profesi yang berimplikasi pada perbedaan dalam menentukan nisab, kadar pengeluaran dan waktu mengeluarkan zakat profesi

Zakat profesi diqiyaskan kepada zakat emas dan perak, maka nisab zakat profesi adalah sebesar 85 gram emas (estimasi 68 juta per tahun apabila harga emas per gram nya 800 ribu) dengan kadar pengeluaran zakat sebesar 2,5 % pada saat pendapatannya mencapai nisab (batas minimal pendapatan wajib zakat) dan haul (jangka waktu satu tahun). Zakat profesi diqiyaskan kepada zakat emas dan perak karena model harta yang diterima sebagai penghasilan berupa uang, maka jenis dan sifat yang dizakatkan lebih mirip dengan emas dan perak. Keduanya termasuk harta yang sama-sama sebagai alat jual beli dan standar nilai barang sebab emas (dinar) dan perak (dirham) dulu digunakan sebagai alat tukar atau perbelanjaan (Sahroni, 2018a). Yûsuf al Qaradhâwî adalah salah satu ulama kontemporer yang berpendapat zakat profesi diqiyaskan kepada zakat emas dan perak dan beranggapan yang menjadi '*illat yang menyatukan far' dan ashl adalah nama'* (harta yang berkembang dan bernilai ekonomis) (Azzarqa & Habibah, 2015). Namun beliau beranggapan hal tersebut dalam nisab dan kadar pengeluarannya, sedangkan waktu pengeluaran al- Qaradhâwî berpendapat dikeluarkan ketika menerima gaji jika memang telah mencapai nisab tanpa harus menunggu haul (satu tahun) sebagaimana zakat pertanian.

Saat zakat profesi diqiyaskan kepada zakat pertanian dan pengqiyasan yang dilakukan konsisten secara penuh ketentuan *far'* (cabang) yakni zakat profesi

mengikuti *ashl* (pokok) nya berupa zakat pertanian, maka nisabnya adalah lima wasaq atau 653 kg beras (estimasi 6,53 juta apabila harga beras per kilo gramnya 10 ribu) dengan kadar pengeluaran zakatnya adalah zakatnya 5% jika dipersamakan seperti pertanian yang pengairannya alami (tanpa memerlukan biaya) melalui air hujan atau mata air, ataupun 10% jika dipersamakan seperti pertanian yang diairi dengan cara disiram/irigasi (memerlukan biaya). Waktu pengeluaran zakatnya setiap bulan saat menerima hasil profesi (penghasilan/gaji) sepertihalnya zakat pertanian yang dikeluarkan setiap menerima hasil panen. Zakat profesi diqiyaskan kepada zakat pertanian dengan alasan ada *syabah* (kemiripan) pada model memperoleh harta. Kemiripan itu karena baik petani maupun tenaga profesional mengeluarkan zakatnya setiap kali panen atau mendapatkan upah. Diantara ulama yang menolak qiyas zakat profesi kepada zakat pertanian antara lain Abdul Aziz bin Baz dan Muhammad bin Shalah al-Utsaimin.

Ijtihad beberapa ulama kontemporer perihal fikih zakat profesi memberikan pendapatnya bahwa nisab dan waktu mengeluarkan zakat profesi diqiyaskan kepada zakat pertanian yakni dikeluarkan setiap bulan apabila mencapai nisab lima wasaq atau senilai 653 kg beras. Sedangkan kadar pengeluaran zakat diqiyaskan kepada zakat emas dan perak yakni 2,5 %. Dengan qiyas seperti ini, maka nisab zakat profesi adalah senilai 653 kg beras dan dikeluarkan setiap bulan saat menerima hasil profesi (penghasilan/gaji) sebesar 2,5 % (Sahroni, 2018a).

D. Simpulan

Kaidah fiqih yang masyhur sebagai dasar dalam bemuamalah berbunyi, "*hukum asal muamalah adalah boleh, terkecuali ada dalil yang melarangnya,*" maka dalam aktivitas muamalah termasuk ekonomi dan keuangan, membuka ruang yang luas dalam terjadinya perubahan baik kreasi dan inovasi produk keuangan mengikuti berkembangnya zaman serta teknologi informasi yang muncul. Dengan transaksi dan produk-produk keuangan yang terus berkembang, banyak hal dalam aktivitas perekonomian yang tidak ada di zaman dulu, tetapi baru ada dalam konteks kekinian, atau dapat dikatakan transaksi yang mengalami perkembangan dari klasik kepada kontemporer.

Eksistensi qiyas sebagai salah satu pendekatan atau metode ijtihad maupun disebut dalil dalam memutuskan hukum dirasa begitu penting ketika dikorelasikan dalam konteks muamalah yang berjalan dinamis. Hal-hal baru yang terbentuk dan bermunculan perlu disikapi dengan responsif dan mampu dianalisis salah satunya dengan penalaran ijtihad melalui metode qiyas dengan melihat secara cermat dan seksama pada adanya kesamaan *'illat* hukum sehingga konstruksi berpikir

penalaran qiyas dalam penemuan hukum Islam pada masalah ekonomi dan keuangan syariah dapat diaplikasikan dengan benar dan tepat sasaran. Selain itu pula qiyas sebagai penalaran ijtihad tidaklah berdiri sendiri, melainkan tetap bermuara pada nash al-Quran maupun hadits. Dengan demikian perlu ikhtiar yang mendalam dan hati-hati dalam memahami nash terkait hukum, membaca realitas sosial ekonomi dan menetapkan *'illat* hukum pada suatu perkara ekonomi dan keuangan yang baru agar dapat memutuskan hukum dengan proses menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain karena adanya persamaan *'illat* yang tepat dan menghasilkan ijtihad yang mumpuni dalam ruang lingkup syariat.

Daftar Rujukan

- ad Dârimî, A. M. 'Abdullah bin 'Abdurrahman bin al-F. bin B. bin'Abdusshamad. (2000). *Sunan ad-Dârimî* (Vol. 1). Arab Saudi: Dâr al-Mughnî.
- Agustianto. (2014, Maret 6). Urgensi Ushul Fiqih dalam Ekonomi dan Keuangan Syariah. Diambil 11 Agustus 2020, dari Dakwatuna.com website: <http://www.dakwatuna.com/2014/03/06/47280/urgensi-ushul-fiqih-dalam-ekonomi-dan-keuangan-syariah/>
- Agustianto. (2015). Iqtishad Consulting—Zakat, fungsi dan penghitungannya. Diambil 18 Juli 2020, dari <https://www.iqtishadconsulting.com/content/read/blog/zakat-fungsi-dan-penghitungannya>
- al Albânî, M. N. (1985). *Irwâ' al-Ghalîl fî Takhrîj Ahâdîts Manâr as-Sabîl* (Vol. 5). Beirut: al-Maktab al-Islâmî.
- al Âmidî, 'A. bin M. (1982). *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm* (Vol. 3). Beirut: al-Maktab al-Islâmî.
- al Asmarî, S. bin M. bin H. (2000). *Majmû'ah al-Fawâid al-Bahiyyah 'Alâ Manzhûmah al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Riyadh: Dâr ash-Shamîî.
- al 'Asqâlânî, I. H. (2005). *Fathul Bâri* (Vol. 13; Amiruddin, Penerj.). Jakarta: Pustaka Azzam.
- al 'Aththâr, H. bin M. (2016). *Hâsiyyah al-'Aththâr 'alâ Syarah Jalâluddîn al-Mahallî 'alâ Jam' al-Jawâmi.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al Bâqistânî, Z. bin G. Q. (2002). *Min Ushûl al-Fiqh 'Alâ Manhaj Ahl al-Hadîts*. Marokko: Dâr al-Kharâz.

- al Bassâm, A. 'A. 'A, bin 'A. bin S. bin H. bin M. bin H. (2006). *Taisîr al-'Allâm Syarah 'Umdah al-Ahkâm*. Beirut: Maktabah at-Tâbi'în.
- al Bukhârî, A. 'A. M. bin I. bin I. bin al M. bin B. al J. (2001). *Shahih al-Bukhârî* (Vol. 3). Beirut: Dâr Thauq an-Najah.
- al Bûthî, M. S. R. (1973). *Dhawâbith al-Mashlahah fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah.
- al Ghazâlî, A. H. M. bin M. (1993). *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (Vol. 2). Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al Ghuzzî, A. al H. M. S. bin A. al B. (1996). *Al-Wajîz fî 'Idhâh Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah.
- al Harânî, A. al Q. A. bin 'A. H. bin 'A. S. bin T. (1995a). *Majmû' al-Fatâwâ* (Vol. 17). Madinah: Majma' al-Mulk Fahd li Thabâ'ah al-Mushhaf asy-Syarîf.
- al Harânî, A. al Q. A. bin 'A. H. bin 'A. S. bin T. (1995b). *Majmû' al-Fatâwâ* (Vol. 29). Madinah: Majma' al-Mulk Fahd li Thabâ'ah al-Mushhaf asy-Syarîf.
- al Husainî, T. A. B. bin M. al H. (2001). *Kifâyah al-Akhyâr*. Damaskus: Dâr al-Basyâir.
- al Jauziyyah, M. bin A. B. bin Q. (1968a). *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'âlamîn* (Vol. 1). Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah.
- al Jauziyyah, M. bin A. B. bin Q. (1968b). *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'âlamîn* (Vol. 4). Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah.
- al Jazâirî, A. B. J. (2001). *Minhâj al-Muslim*. Kairo: Dâr as-Salâm.
- al Jurjânî, 'A. bin M. as S. asy S. (t.t.). *Mu'jam at at-Ta'rîfât*. Kairo: Dâr al-Fadhîlah.
- al Mahallî, J. M. bin A. (2005). *Al-Badr ath-Thâli' fî hall Jam' al-Jawâmi'* (Vol. 2). Damaskus: Muassasah ar-Risâlah.
- al Mishrî, R. Y. (2001). *Al-Jâmi' fî Ushûl ar-Ribâ*. Damaskus: Dâr al-Qalam.
- al Mishrî, R. Y. (2009). *Ribâ al-Qurûdh wa Adillah Tahrîmih*. Damaskus: Dâr al-Maktabî.
- al Mushlih, A., & ash Shawi, S. (t.t.). Hukum Jual Beli: Jual Beli Yang Diperdebatkan – PengusahaMuslim.com. Diambil 10 Agustus 2020, dari <https://pengusahamuslim.com/71-hukum-jual-beli-jual-beli-yang-diperdebatkan.html>
- al Qaradhâwî, Y. (1977). *Fiqh az-Zakâh: Dirâsah Muqâranah liahkâmuhâ wa Falsafatihâ fî al-Quran wa as-Sunnah* (Vol. 1). Beirut: Muassasah ar-Risâlah.

- al Qaradhâwî, Y. (1994). *Fawâ'id al-Bunûk hiya al-Ribâ al-Harâm*. Kairo: Dâr al-Shahwah.
- al Qaradhâwî, Y. (2010). *Al-Qawâ'id al-Hâkimah li Fiqh al-Mu'âmalât*. Kairo: Dâr asy-Syurûq.
- al Suwailem, S., & Hassan, M. K. (2011). An Islamic Perspective of Financial Engineering. Dalam M. K. Hassan & M. Mahlkecht (Ed.), *Islamic Capital Markets: Products and Strategies*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Amiruddin, Z. (2009). *Ushul Fiqih*. Yogyakarta: Penerbit Teras.
- an Nabhânî, T. (2003). *Asy-Syakhshiyah al-Islâmiyyah* (Vol. 3). Beirut: Dâr al-Ummah.
- an Nabhânî, T. (2004). *An-Nizhâm al-Iqtishâdî fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Ummah.
- an Nadawî, 'Alî Ahmad. (1999). *Maushû'ah al-Qawâ'id wa adh-Dhawâbith al-Fiqhiyyah al-Hâkimah li al-Mu'âmalât al-Mâliyyah fî al-Fiqh al-Islâmî* (Vol. 1). Riyadh: Dâr 'Âlam al-Ma'rifah.
- an Naisabûri, M. bin al H. A. al H. al Q. (t.t.). *Shahîh Muslim* (Vol. 3). Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats.
- an Nawawî, I. (2010). *Syarah Shahîh Muslim* (Vol. 7; Darwis, Muhtadi, & F. Muhammad, Penerj.). Jakarta: Daris Sunnah.
- ar Rasytah, A. bin khalîl A. (2000). *Taisîr al-Wushûl ilâ al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Ummah.
- ar Râzî, F. M. bin 'Umar bin al-Husain. (1994). *Al-Ma'âlim fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Ma'rifah.
- as Sarakhsî, A. B. M. bin A. bin A. S. (1953). *Ushûl as-Sarakhsî* (Vol. 2). Hyderabad: Lajnah ihyâ' al-Ma'ârif an-Nu'mâniyyah.
- as Sijistânî, A. D. S. bin al A. bin I. bin B. bin S. bin 'A. al A. (t.t.). *Sunan Abû Dâwud* (Vol. 3). Beirut: Maktabah al-'Ashriyah.
- as Subkî, T. 'A. W. bin 'A. (2003). *Jam' al-jawâmi' fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- asy Syâfi'î, M. bin I. (1938). *Ar-Risâlah*. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî.
- asy Syâthibî, A. I. I. bin M. bin M. al K. al G. (2004). *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- asy Syaikhânî, M. bin 'A. (2000). *Irsyâd al-Fukhûl*. Riyadh: Dâr al-Fadhîlah.

- asy Syuraim, S. bin I. (1994). *Al-Minhâj lil Mu'tamir al-Hâjj*. Riyadh: Dâr al-Wathan.
- at Tirmidzî, A. 'îsâ M. bin 'îsâ bin S. bin M. bin adh D. (1998). *Sunan at-Tirmidzî* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- ath Thabrânî, A. al Q. S. bin A. bin A. bin M. al L. asy S. (1994). *Al-Mu'jam al-Kabîr* (Vol. 20). Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah.
- az Zarkasyî, B. M. bin B. bin 'A. (1992). *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*. (Vol. 5). Kairo: Dâr ash-Shafwah.
- az Zuhailî, M. M. (2006). *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah wa Tathbîqâtihâ fî al-Madzâhib al-Arba'ah*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- az Zuhailî, W. (1985). *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh* (Vol. 4). Damaskus: Dâr al-Fikr.
- az Zuhailî, W. (1986). *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (Vol. 1). Damaskus: Dâr al-Fikr.
- az Zuhailî, W. (1999). *Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- az Zuhailî, W. (2001). *Financial Transaction in Islamic Jurisprudence* (Vol. 1; M. A. el Gamal, Penerj.). Damaskus: Dâr al-Fikr.
- az Zuhailî, W. (2006). *Al-Mu'âmalât al-Mâlîyah al-Mu'âshirah*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- az Zuhailî, W. (2008). *Al-Fiqh asy-Syâfi'î al-Muyassar* (Vol. 2). Damaskus: Dâr al-Fikr.
- Azhari, F. (2014). Qiyas Sebuah Metode Penggalan Hukum Islam. *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran*, 13(1), 8–17. <https://doi.org/10.18592/syariah.v13i1.86>
- Azzarqa, A., & Habibah, S. (2015). Zakat Profesi Dalam Pemikiran Fikih Kontemporer Studi Perspektif Ushul Fikih. *Az Zarqa': Jurnal Hukum Bisnis Islam*, 7(1). Diambil dari <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/azzarqa/article/view/1498>
- Bik, M. al K. (1969). *Ushûl Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Qabâriyah al-Kubrâ.
- el Gamal, M. A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Farghalî, M. M. (1983). *Buhûts fî al-Qiyâs*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jama'î.
- Hadi, A. C. (2016). Corporate Social Responsibility dan Zakat Perusahaan dalam Perspektif Hukum Ekonomi Islam. *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah*, 16(2), 229–240–240. <https://doi.org/10.15408/ajis.v16i2.4453>

- Hafidhuddin, D. (2017). *Agar Harta Berkah dan Bertambah: Gerakan Membudayakan Zakat, Infak, Sedekah, dan Wakaf*. Jakarta: Gema Insani.
- Hamat, Z. (2017). Perakaunan Zakat Saham di Malaysia: Fatwa, Manual dan Amalan. *Media Syari'ah*, 18(1), 209–234.
- Hamid, A. (2009). *Qiyas Ushuli dan Qiyas Nahwi dalam perspektif historis dan epistemologis*. Diambil dari <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/323>
- Hamid, M. A. (2008). *Membumikan ekonomi Syariah di Indonesia (perspektif sosioyuridis)*. Jakarta: eLSAS.
- Hanbal, A. 'A. A. bin M. bin. (2001). *Musnad Ahmad* (Vol. 36). Beirut: Muassasah ar-Risâlah.
- Haroen, N. (1996). *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos.
- Hasyim, M. S. (2008). Bunga Bank: Antara Paradigma Tekstual Dan Kontekstual. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 5(1), 45–58. <https://doi.org/10.24239/jsi.v5i1.151.45-58>
- Isa, A. (t.t.). *Al-Mu'amalat al-Haditsah wa Ahkamuha*. Cairo: Mathba'ah Mukhaimin.
- Kamali, M. H. (2008). *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam* (M. Salman, Penerj.). Jakarta: Mizan Publika.
- Katsir, I. (2008). *Tafsir Ibnu Katsir* (Vol. 1; M. A. Ghoffar, Penerj.). Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi'i.
- Khallâf, 'A. W. (1993). *Mashâdir at-Tasyrî' al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Qalam.
- Khallâf, 'A. W. (t.t.). *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah ad-Da'wah al-Islâmiyyah Syabâb al-Azhar.
- Khoirin, N. (2018). Penalaran Ushul Fiqh Ibnu Hazm (Analisis Penolakan 'Illat dan Qiyas Sebagai Dalil Hukum Islam). 9(1), 57–82. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v9i1.3673>
- Kholiq, A. N. (2014). Relevansi Qiyas Dalam Istimbath Hukum Kontemporer. *Isti'dal : Jurnal Studi Hukum Islam*, 1(2), 170–180.
- Komarudin, P., & Hidayat, M. R. (2018). Perusahaan Sebagai Subjek Zakat Dalam Perspektif Fikih Dan Peraturan Perundangan. *Al Iqtishadiyah: Jurnal Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah*, 4(1), 78–99. <https://doi.org/10.31602/iqt.v4i1.1598>

- Komite Ulama Khilâfah 'Utsmâniyah. (t.t.). *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyyah*. Karachi: Aram Bagh.
- Manzhûr, A. al-F. J. M. bin M. bin. (t.t.). *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Shâdar.
- Mashunah, H. (2015). *Fiqih Praktis*. Banjarmasin: IAIN Press.
- Mufid, M. (2016). *Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Kontemporer: Dari Teori Ke Aplikasi*. Jakarta: Kencana.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Naya, F. (2017). Membincang Qiyas Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam. *TAHKIM*, 11(1). <https://doi.org/10.33477/thk.v11i1.13>
- Riyadi, F. (2016). Kontroversi Zakat Profesi Pesrpektif Ulama Kontemporer. *ZISWAF: Jurnal Zakat Dan Wakaf*, 2(1), 109–132. <https://doi.org/10.21043/ziswaf.v2i1.1538>
- Rumah Zakat. (t.t.-a). Rumah Zakat. Diambil 18 Juli 2020, dari Rumah Zakat website: <https://www.rumahzakat.org/zakat/saham-dan-investasi/>
- Rumah Zakat. (t.t.-b). Rumah Zakat. Diambil 18 Juli 2020, dari Rumah Zakat website: <https://www.rumahzakat.org/tentang-zakat-obligasi/>
- Sahroni, O. (2017). *Ushul Fikih Muamalah: Kaidah-kaidah Ijtihad dan Fatwa dalam Ekonomi Islam*. Depok: Rajawali Pers.
- Sahroni, O. (2018a, Maret 1). Tarif dan Nisab Zakat Profesi. Diambil 14 Juli 2020, dari Republika Online website: <https://republika.co.id/share/p4v61q396>
- Sahroni, O. (2018b, September 12). Konsultasi Syariah: Transaksi Tawarruq. Diambil 10 Agustus 2020, dari Republika Online website: <https://republika.co.id/share/pewrdu370>
- Sakirman, S. (2018). Metodologi Qiyas Dalam Istinbath Hukum Islam. *YUDISIA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, 9(1), 37–55. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v9i1.3672>
- Samsuri, A. (2015). Membincang Konsep Tawarruq dalam Dunia Perbankan Dewasa ini. *UNIVERSUM: Jurnal KeIslaman dan Kebudayaan*, 9(1).
- Sarwat, A. (2019). *'Illat Hukum*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing.
- Sudirman. (2018). *Fiqh Kontemporer (Contemporary studies of fiqh)*. Yogyakarta: Deepublish.

- Tuasikal, M. A. (2010, Desember 26). Menjual Barang Yang Masih Utangan. Diambil 18 Juli 2020, dari Rumaysho.Com website: <https://rumaysho.com/1479-menjual-barang-yang-masih-utangan.html>
- Yudhira, A. (2020). Analisis Efektivitas Penyaluran Dana Zakat, Infak Dan Sedekah Pada Yayasan Rumah Zakat. *VALUE*, 1(1), 1–15. <https://doi.org/10.36490/value.v1i1.87>
- Yunus, M. (1973). *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsiran al Qur'an.
- Zaelani, A. Q. (2012). Bunga Bank dalam Perspektif Sosio-Ekonomi dan Ushul Fiqh (Studi Atas Pemikiran M. Umer Chapra). *ASAS*, 4(2).
- Zahrah, M. A. (1973). *Ushûl Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al'Arabî.
- Zahrah, M. A. (t.t.). *Buhûts fî ar-Ribâ*. Kairo: Dâr al-Fikr al'Arabî.
- Zaidah, Y. (2018). Model Hukum Islam: Suatu Konsep Metode Penemuan Hukum melalui Pendekatan Ushuliyah. *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran*, 17(2), 143–159. <https://doi.org/10.18592/sy.v17i2.1969>
- Zain, A. (t.t.). Ahmadzain.com. Diambil 17 Juli 2020, dari <https://www.ahmadzain.com/read/karya-tulis/456/hukum-jual-beli-alinah-dan-attawaruq/>