



Legitimasi Teori *Receptie* Terhadap Praktik Riba Pada Jual Beli Emas Secara Kredit

Ari Widiarti, Ervianto Dwi Braviaji Wicaksono, Hj. Nursa'adah
Fakultas Hukum, Universitas Pamulang, Tangerang Selatan, Banten, Indonesia

Email: ariwidi74@gmail.com

ABSTRAK

Hukum Islam merupakan salah satu produk Tuhan yang diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi perkembangan masyarakat Indonesia. Namun kendala dan hambatan kerap terjadi dalam pemberlakuan hukum Islam. Salah satu penerapan hukum Islam yang masih sering diabaikan adalah pada transaksi jual beli emas. Emas termasuk dalam kategori barang ribawi yang memiliki ketentuan khusus dalam transaksinya. *Ijma'* para ulama bahwa hukum riba adalah haram. Pada jual beli emas dapat terjadi praktik riba ketika transaksi tersebut dilaksanakan secara tidak tunai atau kredit. Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah menetapkan fatwa Nomor 77/DSN-MUI/V/2010, tentang transaksi jual beli emas secara tidak tunai setelah menimbang beberapa hal yang menjadi perhatian. Pada fatwanya MUI berpendapat bahwa jual beli emas secara tidak tunai dibolehkan karena di Indonesia emas bukan merupakan alat tukar. Penelitian ini menyoroti hambatan penerapan Hukum Islam di Indonesia, khususnya pada transaksi jual beli emas yang merupakan barang *ribawi*. Menurut syariat, jual beli emas harus dilakukan secara tunai (*yadan bi yadin*) untuk menghindari riba fadh'l dan riba nasi'ah. Namun, Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) melalui Fatwa Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 membolehkan jual beli emas secara tidak tunai (kredit) dengan alasan emas di Indonesia bukan lagi alat tukar (*tsaman*) melainkan komoditas (*sil'ah*).

Kata Kunci: Teori *Receptie*, Jual Beli Emas, Riba.

PENDAHULUAN

Indonesia memberlakukan beberapa sistem hukum, yaitu sistem hukum Islam, Adat dan Barat. Hukum Islam sebagai salah satu sistem hukum yang berlaku di Indonesia memiliki keterkaitan dengan sumber dan ajaran Islam yaitu hukum yang tidak hanya mengatur interaksi dengan Allah Ta'ala tetapi juga banyak aturan mengenai hubungan dengan sesama manusia. Kita dapat melihat bentuk penegakan dan penerapan hukum Islam di Indonesia mulai dari yang tidak tertulis hingga dalam bentuk peraturan perundang-undangan.

Hukum Islam merupakan salah satu produk Tuhan yang diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi perkembangan masyarakat Indonesia. Namun kendala dan hambatan kerap



terjadi dalam pemberlakuan hukum Islam. Pandangan bahwa hukum Islam sebagai produk yang menakutkan, kejam, dan melanggar hak asasi manusia. Walaupun pada kenyataannya tidaklah seperti itu.

Salah satu aspek penerapan hukum Islam yang masih sering kurang diperhatikan dalam praktik ekonomi masyarakat adalah transaksi jual beli emas. Dalam perkembangan ekonomi modern, emas tidak lagi dipandang semata-mata sebagai komoditas perhiasan, tetapi juga telah berkembang menjadi salah satu instrumen investasi yang banyak diminati. Dalam perspektif hukum ekonomi Islam, terdapat enam jenis barang yang dikategorikan sebagai barang ribawi, yaitu emas, perak, gandum, jagung, kurma, dan garam. Pengelompokan tersebut didasarkan pada karakteristik barang yang dapat ditakar (*makilat*) atau ditimbang (*mauzunat*).

Apabila ditinjau dari segi klasifikasinya, barang ribawi dapat dibagi ke dalam dua kelompok utama. Pertama, kelompok mata uang (*nuqud*) yang terdiri atas emas dan perak. Kedua, kelompok bahan makanan, seperti gandum, jagung, kurma, dan garam. Illat atau alasan hukum dari pengharaman praktik riba pada kedua kelompok tersebut berbeda. Pada emas dan perak, larangan tersebut didasarkan pada fungsinya sebagai alat tukar atau alat pembayaran. Sementara itu, pada kelompok bahan makanan, larangan tersebut berkaitan dengan kedudukannya sebagai komoditas pangan pokok yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan sehari-hari.¹

Berdasarkan perspektif di atas, emas termasuk dalam kategori barang ribawi yang memiliki ketentuan khusus dalam transaksinya. *Ijma'* para ulama bahwa hukum riba adalah haram. Bentuk riba yang dapat terjadi dalam transaksi emas adalah riba *nasi'ah* dan riba *fadh*l, yaitu tingkat bunga yang ditetapkan atau kenaikan jumlah pinjaman pada saat pelunasan berdasarkan persentase tertentu dari jumlah pokok yang dibebankan kepada peminjam. Riba juga dapat didefinisikan sebagai jumlah yang terkait dengan hutang antara dua orang atau beberapa pihak yang disepakati pada awal akad.² Riba *nasi'ah* dapat terjadi pada pertukaran barang ribawi yang dilakukan secara tidak tunai atau dengan penundaan pembayaran.

Riba *fadh*l merupakan sebuah bentuk tambahan yang diisyaratkan dalam tukar menukar

¹ Antonio, Muhammad Syafi'I, *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktik*. (Jakarta: Gema Insani Pers & Tazkia Institut, 2011), 72.

² Arafah, M. Abubakar, A. Sabri, M. S., Jamaluddin, & Warliana, L. Bunga Bank Bukan Riba Yang Diharamkan: Sebuah Analisis Pendapat Para Ahli. *Tadayun: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 4(2), 2023, 109–124. <https://doi.org/10.24239/tadayun.v4i2.105>.



barang yang sejenis atau barter dengan tanpa imbalan tambahan.³ Pada masa Rasulullah SAW jual beli emas secara kredit dilarang karena emas termasuk barang *ribawi*. Ini sesuai dengan apa yang disabdakan Rasulullah Muhammad SAW, “Emas ditukar dengan emas, perak ditukar dengan perak, gandum ditukar dengan gandum, *sya'ir* (sejenis gandum) ditukar dengan *sya'ir*, kurma ditukar dengan kurma, dan garam ditukar dengan garam dengan sepadan/seukuran dan harus secara kontan. Apabila komoditasnya berlainan, maka jualah sekehendak kalian asalkan secara kontan juga.”⁴

Terkait praktik jual beli emas secara kredit, Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) melalui Fatwa Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 telah menetapkan ketentuan mengenai transaksi jual beli emas secara tidak tunai dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang relevan. Dalam fatwa tersebut dinyatakan bahwa jual beli emas secara tidak tunai diperbolehkan, dengan alasan bahwa dalam konteks Indonesia, emas tidak lagi berfungsi sebagai alat tukar. Selain itu, jika dikaitkan dengan teori *receptie* yang dikemukakan oleh Christian Snouck Hurgronje, maka hukum Islam dapat berlaku apabila telah diterima atau dikehendaki oleh hukum adat yang hidup dalam masyarakat.⁵ Isu krusial muncul dalam transaksi jual beli emas. Dalam Hukum Ekonomi Islam, emas termasuk dalam barang *ribawi* bersama perak, gandum, jagung, kurma, dan garam. Kategori ini timbul karena emas dahulu berfungsi sebagai alat tukar (*nuqud*) dan dapat diukur (*makilat*) atau ditimbang (*mauzunat*). Berdasarkan *ijma' ulama*, *riba*—baik *riba fadhl* (tambahan dalam barter sejenis) maupun *riba nasi'ah* (penundaan pembayaran)—adalah haram. Sesuai tuntunan Nabi Muhammad SAW, pertukaran emas dengan emas harus dilakukan sepadan dan kontan (*yadan bi yadin*). Oleh sebab itu, transaksi emas secara tidak tunai (kredit) secara tradisional dilarang karena berpotensi melahirkan *riba nasi'ah*. Namun, realitas modern menunjukkan bahwa emas telah bertransformasi dari alat tukar menjadi komoditas investasi dan perhiasan. Merespons perubahan fungsi ini, Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) mengeluarkan Fatwa Nomor 77/DSN-MUI/V/2010, yang memperbolehkan jual beli emas secara tidak tunai. Argumen DSN-MUI didasarkan pada *illat* (alasan penetapan hukum) bahwa emas di Indonesia *bukan lagi* merupakan alat tukar resmi. Dengan demikian, fatwa MUI dapat

³ Muslim Muslihun, *Fiqh Ekonomi*, (Mataram: LKIM, 2005), 135.

⁴ Ibn Hajar Al-Asqalani, *Bulughul Maram*, Terjemah Irfan Maulana Hakim, (Bandung: Mizan Pustaka).

⁵ H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1985), 12.



dilihat sebagai hasil interaksi kompleks. Di satu sisi mempertahankan keharaman riba, tetapi di sisi lain, "menerima" realitas sosial-ekonomi (bahwa emas bukan lagi uang) yang kemudian memengaruhi interpretasi dan penerapan Hukum Islam terkait jual beli emas. Hal ini menggarisbawahi dinamika sosial dan hukum adat dapat menjadi latar belakang formulasi kebijakan syariah di Indonesia.

Berangkat dari latar belakang tersebut, penulis menilai bahwa perlu untuk dikaji dialektika antara hukum adat, hukum nasional, dan hukum Islam dalam praktik jual beli emas secara kredit sehingga penulis tertarik untuk meneliti tentang legitimasi teori *receptie* terhadap legitimasi riba pada jual beli emas secara kredit. Indonesia sebagai negara dengan penduduk mayoritas muslim, terdapat tanggung jawab negara untuk memastikan bahwa praktek ekonomi dan keuangan sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Penelitian ini akan mengkaji peran negara melalui Majelis Ulama Indonesia dalam menegakkan hukum Islam terkait larangan riba pada transaksi jual beli emas, baik melalui regulasi, pengawasan, maupun edukasi kepada masyarakat. Selain itu penelitian ini juga akan menelaah tentang ada atau tidaknya pengaruh teori *receptie* ke dalam suatu penetapan hukum yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia berkaitan dengan transaksi jual beli kredit emas.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian yuridis-normatif dengan pendekatan empiris. Penelitian yuridis-normatif akan mengkaji aspek hukum Islam terkait riba dan regulasi yang berlaku di Indonesia tentang transaksi jual beli emas. Pendekatan empiris akan mengkaji implementasi dan efektivitas regulasi tersebut di masyarakat. Penelitian ini juga merupakan penelitian deskriptif analisis, yakni penelitian yang menganalisa dan menggambarkan secara sistematis, faktual, dan akurat tentang suatu keadaan, fakta, atau gejala/fenomena. Dalam hal ini, penulis akan menganalisis dan menggambarkan secara sistematis, faktual, dan akurat tentang konsepsi terminologi serta peristilahan yang terdapat dalam Hukum Islam terkait transaksi jual beli, unsur riba pada transaksi jual beli tersebut. Metode deskriptif merupakan suatu metode penelitian terhadap suatu status kelompok manusia, objek tertentu, situasi, sistem gagasan, atau pun suatu fenomena pada masa sekarang.⁶

⁶ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), 42.



HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konsep dan Sejarah Teori *Receptie* dalam Sistem Hukum Indonesia

Teori *Receptie* menyatakan bahwa pada dasarnya hukum yang berlaku bagi masyarakat pribumi adalah hukum adat. Hukum Islam hanya berlaku apabila norma-normanya telah diterima dan diakui sebagai bagian dari hukum adat oleh masyarakat. Para pendukung teori ini berpendapat bahwa hukum yang sesungguhnya berlaku di Indonesia adalah hukum adat asli, sementara hukum Islam hanya memberikan pengaruh secara bertahap. Pengaruh tersebut baru memiliki kekuatan hukum apabila telah diadopsi ke dalam hukum adat dan berfungsi sebagai bagian dari hukum adat itu sendiri, bukan sebagai hukum Islam yang berdiri sendiri.⁷

Teori ini berpendapat bahwa pemeluk agama Islam tidak serta-merta tunduk pada hukum Islam, kecuali jika norma-norma tersebut telah diakui dan diterima dalam hukum adat. Dengan demikian, hukum adat dipandang memiliki kedudukan lebih tinggi daripada hukum Islam. Kajian mengenai hukum adat di Indonesia sendiri mulai dikembangkan oleh Cornelis van Vollenhoven. Sementara itu, Snouck Hurgronje, yang merupakan penasihat sekaligus intelijen pemerintah kolonial Belanda, merumuskan teori ini sebagai bagian dari strategi mempertahankan kekuasaan kolonial di Indonesia. Ia beranggapan bahwa hukum adat mencerminkan budaya asli Nusantara dan seharusnya menjadi dasar dalam sistem hukum kolonial. Dampaknya, penerapan hukum Islam menjadi terbatas dan bergantung pada penerimaan budaya lokal. Pandangan ini mendapat penolakan dari kalangan ulama dan tokoh Islam, karena dianggap sebagai instrumen politik kolonial yang bertujuan membatasi perkembangan hukum Islam di Indonesia.⁸

Oleh karena itu, pada awalnya teori penerimaan menempatkan hukum Islam sebagai sistem yang bergantung pada pengakuan hukum adat, sehingga tidak dapat dijalankan secara mandiri sebagai suatu sistem hukum yang berdiri sendiri. Akibatnya, hukum Islam tidak dipandang sebagai sumber norma yang memiliki kekuatan mengikat secara independen, melainkan keberlakuannya harus didasarkan pada penerimaan masyarakat serta pengakuan dari negara.

⁷ Siska Lis Sulistiani, M.Ag., M.E.Sy., *Peradilan Islam*, (Jakarta Timur: Sinar Grafika, 2020), 168.

⁸ Ikilil Pradigta, *Pengantar Ilmu Hukum Islam*, (Yogyakarta: Diva Press, 2025), 150-151.



Munculnya Teori *Receptie* ini bukanlah suatu kebetulan belaka, namun ia merupakan hasil rekayasa pemerintahan Hindia-Belanda yang dilakukan secara sistematis dan terus-menerus. Mereka sengaja mengarahkan para ahli hukum mereka untuk memberangus keberadaan hukum Islam. Pemberangusan sistematis terhadap Pasal 75 dan 109 RR Stbl. 1855: 2 itu pertama kali dianjurkan oleh Cornelis Van Vollenhoven (1874-1933). Cornelis sendiri merupakan ahli hukum adat, bahkan ia disebut-sebut sebagai orang yang memperkenalkan Adat recht, hukum adat di Indonesia. Arsitek pemberlakuan Teori *Receptie* sendiri sebenarnya adalah Christian Snouck Hurgronje (1857-1933). Hurgronje sangat menentang pendapat L.W.C. Van den Berg dan ahli lainnya yang menganut Teori *Receptio in Complexu*. Ia memulai dengan Teori *Receptie* ini dijadikan katalisator bagi Snouck agar orang-orang pribumi jangan sampai kuat memegang ajaran Islam dan hukum Islam. Jika orang-orang pribumi kuat dalam memegang nilai-nilai Islam termasuk hukum Islam, ditakutkan mereka akan tidak mudah menerima begitu saja budaya Barat.⁹

Snouck Hurgronje tidak berhenti pada tingkat konteks untuk memastikan teori penerimaan dapat diterapkan secara efektif dalam pemerintahan kolonial. Ia menyusun kebijakan praktis yang mengatur hubungan antara Islam, tradisi, dan kekuasaan kolonial. Kebijakan tersebut dibuat dengan cermat agar hukum Islam tidak berkembang menjadi hukum normatif yang independen, namun tetap berada di bawah kendali pemerintah kolonial.

Teori *receptie* didasarkan pada tiga prinsip utama langkah Hurgronje. Pertama, rakyat Indonesia harus berpartisipasi secara bebas dalam setiap masalah ritual keagamaan, atau elemen ibadah Islam. Logika di balik kebijakan ini adalah membuat banyak orang percaya bahwa pemerintah Belanda tidak mengganggu masalah keagamaan mereka. Ini adalah wilayah yang sensitif bagi kaum muslim karena mencakup prinsip-prinsip keagamaan mereka yang paling mendasar. Dengan melakukan hal ini, pemerintah akan berhasil merebut hati banyak orang Muslim dan menjinakkan mereka, yang pada gilirannya akan mengurangi, jika tidak menghilangkan sama sekali, semangat anti-kolonial kaum muslim.¹⁰

Kedua, sehubungan dengan lembaga-lembaga sosial Islam, atau aspek muamalat dalam Islam, seperti perkawinan, warisan, wakaf, dan hubungan sosial lain, pemerintah harus

⁹ Siska Lis Sulistiani, *Op. Cit.*, hal. 169.

¹⁰ Prof. Dr. Hj. Neni Sri Imaniyanti, S.H., M.H., dan Panji Adam, S.Sy., M.H., *Pengantar Hukum Indonesia: Sejarah dan Pokok-Pokok Hukum Indonesia*, (Jakarta Timur: Sinar Grafika, 2018), 41.



berupaya mempertahankan dan menghormati keberadaannya. Meskipun demikian, pemerintah harus berusaha menarik sebanyak mungkin-perbuatan orang-orang Indonesia terhadap berbagai keuntungan yang dapat diraih dari kebudayaan barat. Hal itu dilakukan dengan harapan agar mereka bersedia menggantikan lembaga-lembaga osial Islam di atas dengan Lembaga lembaga sosial di Barat.¹¹

Ketiga, Inti dari gagasan tersebut adalah bahwa dalam bidang politik, pemerintah dianjurkan untuk tidak memberikan toleransi terhadap segala aktivitas umat Islam yang berpotensi menyebarkan paham Pan-Islamisme atau memicu perlawanan, baik secara politik maupun bersenjata, terhadap pemerintah kolonial Belanda. Oleh karena itu, pemerintah perlu melakukan pengawasan yang ketat terhadap penyebaran ide-ide yang dapat membangkitkan semangat perlawanan di kalangan umat Islam di Indonesia. Pembatasan terhadap gagasan semacam ini dimaksudkan untuk mengurangi pengaruh Islam dalam ranah politik yang dianggap sebagai ancaman utama bagi kekuasaan kolonial. Selain itu, Hurgronje juga menekankan pentingnya penerapan kebijakan asosiasi secara efektif, dengan membuka akses pendidikan model Barat bagi masyarakat pribumi sebagai bagian dari strategi tersebut.¹²

Bagi Snouck Hurgronje, musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik. Hal ini, kata Suminto, ia melihat kenyataan bahwa Islam seringkali menimbulkan bahaya terhadap kekuasaan Belanda. Meski Islam di Indonesia, terkesan banyak bercampur dengan kepercayaan: animisme dan Hindu, ia tahu bahwa orang Islam di negerl ini memandang agamanya sebagai alat pengikat kuat yang membedakan diri dari orang lain.

Pandangan tersebut tidak hanya berhenti pada tataran teoritis, tetapi juga diwujudkan secara nyata dalam kebijakan politik kolonial Hindia Belanda yang dirancang secara sistematis. Strategi yang diterapkan dalam mengelola wilayah jajahan mencakup beberapa aspek. Pertama, dalam bidang keagamaan (ibadah), pemerintah Hindia Belanda memberikan kebebasan kepada umat Islam untuk menjalankan ajaran agamanya selama tidak mengganggu kekuasaan kolonial. Kedua, dalam bidang sosial kemasyarakatan, pemerintah memanfaatkan adat istiadat yang berkembang dengan mendorong masyarakat untuk lebih dekat dengan Belanda, bahkan memberikan dukungan bagi mereka yang menempuh arah tersebut. Ketiga, dalam bidang

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*



politik, pemerintah berupaya mencegah segala bentuk gerakan yang dapat menumbuhkan fanatisme politik Pan-Islamisme.

Pandangan ini kemudian menjadi dasar kebijakan politik Belanda terhadap Islam di Indonesia. Snouck Hurgronje berusaha membatasi peran Islam hanya pada aspek ritual, sekaligus mencegah berkembangnya Islam sebagai kekuatan politik yang dapat menentang kekuasaan kolonial. Di sisi lain, ia memberi ruang yang lebih luas bagi adat istiadat dan mempertentangkannya dengan hukum Islam. Pemerintah Hindia Belanda pun cenderung mengesampingkan peran hukum Islam dalam kehidupan masyarakat serta lebih mendukung adat ketika terjadi konflik antara keduanya. Dengan demikian, wilayah Hindia Belanda diarahkan untuk mengikuti pola asosiasi budaya Belanda.

Teori ini muncul karena pemerintah kolonial Belanda menghadapi tiga sistem hukum yang berbeda, yaitu hukum Islam, hukum Barat, dan hukum adat. Dalam kondisi tersebut, Belanda cenderung memilih penerapan hukum adat karena dianggap paling menguntungkan bagi kepentingan mereka. Penerapan hukum Barat secara langsung dikhawatirkan akan memicu penolakan dan perlawanan dari umat Islam. Oleh karena itu, penetapan hukum adat sebagai hukum yang berlaku bagi masyarakat pribumi, khususnya umat Islam, dimaksudkan untuk membatasi perkembangan dan penerapan hukum Islam dalam sistem hukum.¹³

Teori *Receptie* memberikan pengaruh besar terhadap terpinggirkannya hukum Islam dalam sistem hukum negara. Pemerintah kolonial hanya mengakui berlakunya hukum Islam apabila dapat dibuktikan sebagai bagian dari kebiasaan adat. Akibatnya, banyak ajaran Islam yang bersifat normatif tidak memperoleh legitimasi hukum karena dianggap belum diterima oleh masyarakat setempat. Selain itu, teori ini turut menimbulkan dualisme antara hukum Islam dan hukum adat, serta mendukung agenda kolonial dalam mendorong sekularisasi hukum.¹⁴

Selain bersifat normatif, dampak tersebut juga diwujudkan melalui strategi kolonial yang secara sengaja mempertentangkan hukum Islam dengan hukum adat agar keduanya tidak berjalan selaras. Akibatnya, muncul konflik antara kedua sistem hukum tersebut, serta kecenderungan masyarakat yang lebih mengutamakan hukum adat dan meminggirkan hukum Islam, yang kemudian dikenal sebagai teori belah bambu. Kondisi ini terjadi setelah hukum

¹³ Rana, Mohamad. "Pengaruh Teori Receptie Dalam Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia." *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 3.1 (2018): 17-34.

¹⁴ Lintang, Mumpuni Gati. "Sinkronisasi hukum negara dengan hukum Islam dalam konteks pluralisme hukum di Indonesia." *Journal of Society and Scientific Studies* 1.1 (2025): 20-32.



Islam dikeluarkan dari tata hukum Hindia Belanda, sehingga seolah-olah kehilangan eksistensinya di negeri sendiri. Dengan dukungan para ahli hukum adat, pemerintah kolonial menerapkan kebijakan tersebut untuk melemahkan peran ulama dan pengikutnya. Situasi ini berdampak besar terhadap penerapan hukum Islam di Indonesia, baik pada masa kolonial maupun setelah kemerdekaan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika para pemikir dan sarjana hukum Islam di Indonesia kemudian mengkritik teori *receptie* beserta praktiknya, karena dianggap sebagai warisan kolonial yang bertentangan dengan prinsip keberlakuan hukum Islam bagi umat Islam.¹⁵

Kondisi historis ini menunjukkan bahwa teori *receptie* berasal dari kebutuhan kolonial untuk membangun tatanan hukum yang mudah diatur dan sesuai dengan kepentingan pemerintah Hindia Belanda. Dalam situasi ini, hukum digunakan sebagai alat politik dan administratif untuk mengontrol masyarakat pribumi dan menjamin bahwa sistem hukum yang sah tidak berkembang di luar kendali negara kolonial.

Daud Ali menyatakan bahwa para tokoh dan pemikir hukum Islam di Indonesia menolak teori *receptie*. Mereka berpendapat bahwa teori yang dikemukakan oleh Snouck Hurgronje memiliki tujuan politis, yaitu untuk menyingkirkan hukum Islam dari Indonesia serta meredam perlawanan masyarakat terhadap kekuasaan kolonial Belanda yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Menurut pandangan ini, Belanda berupaya menghambat perkembangan hukum Islam di tengah masyarakat melalui tindakan represif, seperti penangkapan, pengasingan, bahkan pembunuhan terhadap tokoh dan ulama Islam terkemuka.¹⁶

Selain itu, Prof. Hazairin menyebut Teori *Receptie* sebagai “teori iblis”. Ia menilai bahwa kemerdekaan Indonesia memiliki arti penting bagi penegakan hukum yang sah di Indonesia. Menurutnya, umat Islam di Indonesia wajib menjalankan hukum Islam setelah kemerdekaan, karena hukum tersebut bersumber dari ketentuan Allah dan Rasul-Nya, bukan karena telah diterima atau diakui oleh hukum adat sebagaimana dikemukakan dalam Teori *Receptie*.¹⁷

Hazairin menggunakan beberapa alasan kuat untuk menentang teori *receptie*. Di

¹⁵ Alamsyah, Rahmad, Imadah Thoyyibah, and Tri Novianti. “Pengaruh Teori *Receptie* Dalam Politik Hukum Kolonial Belanda Terhadap Hukum Islam Dan Hukum Adat Dalam Sejarah Hukum Indonesia.” *Petita* 3.2 (2021): 343-362.

¹⁶ Dr. Mardani, *Teori Hukum: Dari Teori Hukum Klasik Hingga Teori Hukum Kontemporer*, (Jakarta: Kencana, 2024), 321.

¹⁷ Dr. Siska Lis Sulistiani., *Op. Cit.*, hal. 171.

antaranya adalah:¹⁸

- a. Subordinasi Hukum Islam, Hazairin berpendapat bahwa teori *receptie* menempatkan hukum Islam di bawah hukum adat. Pandangan ini dianggap keliru, karena menurutnya hukum Islam seharusnya memiliki kedudukan tertinggi dalam kehidupan umat Muslim. Dengan dasar yang bersumber jelas dari Al-Qur'an dan Hadis, hukum Islam memiliki otoritas yang lebih kuat dibandingkan hukum adat yang bersifat lokal dan partikular.
- b. Kolonialisme Hukum, Hazairin melihat teori *receptie* sebagai alat yang digunakan oleh kolonial untuk mengontrol masyarakat pribumi. Pemerintah kolonial berusaha mengurangi pengaruh hukum Islam dan menjaga stabilitas kekuasaan mereka dengan menggunakan hukum adat sebagai filter bagi hukum Islam.
- c. Ketidaksesuaian dengan Realitas Sosial, Menurut Hazairin, *teori receptie* tidak sejalan dengan kenyataan bahwa mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam dan menjalankan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari. Menempatkan hukum adat di atas hukum Islam berarti mengabaikan aspirasi serta kebutuhan keagamaan mayoritas masyarakat.

Penerimaan teori pada dasarnya menganggap bahwa hukum Islam berlaku di bawah sistem hukum lain yang lebih kuat, terutama hukum adat dan hukum negara. Teori ini secara formal telah ditinggalkan di Indonesia pascakemerdekaan, terutama karena kritik tajam dari para sarjana hukum Islam. Namun demikian, pola hubungan antara hukum Islam dan hukum negara masih menunjukkan negosiasi normatif dalam praktik pembentukan hukum, termasuk fatwa ekonomi syariah.

Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual Beli Emas secara Tidak Tunai menunjukkan bahwa hukum Islam telah disesuaikan dengan sistem ekonomi kontemporer. Dalam fiqh klasik, emas termasuk kategori barang ribawi yang harus dijual secara tunai. Namun, dengan mempertimbangkan kebutuhan transaksi modern dan praktik lembaga keuangan syariah yang berkembang dalam sistem hukum nasional, DSN-MUI membolehkan penjualan beli emas secara tidak tunai.

Jika dilihat dari sudut pandang teori *receptie*, kebolehan tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam diterapkan melalui proses adaptasi terhadap sistem hukum dan praktik ekonomi

¹⁸ Dr. Siful Amin, M.Ag., et all., Hukum Islam dalam Politik Indonesia: Dari Masa ke Masa, (Indramayu: PT. Adab Indonesia Grup, 2024), 53-54.



yang berlaku daripada secara tekstual. Dalam hal ini, tampak bahwa pelaksanaan prinsip syariah yang terkandung dalam fatwa DSN-MUI bergantung pada penerimaannya dalam sistem keuangan nasional dan dalam kerangka hukum positif. Konsep resep modern mirip dengan pola ini, di mana hukum Islam hanya berhasil jika dapat diintegrasikan dengan hukum negara lain.

Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa pengaruh penerimaan teori *receptie* dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tidak bersifat ideologis seperti pada zaman kolonial. Sumber hukum utama DSN-MUI tetaplah Al-Qur'an, Hadis, *ijma'*, *qiyas*, dan kaidah *fiqh*. Sebagai ganti subordinasi hukum Islam terhadap hukum non-Islam, penyesuaian yang dilakukan lebih mengikuti pendekatan *ijtihad* dan masalah kontekstual.

Oleh karena itu, Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tidak secara eksplisit menganut teori *receptie*. Namun demikian, hubungan antara hukum Islam dan sistem hukum nasional yang dijelaskan dalam fatwa tersebut menunjukkan bahwa teori *receptie* memiliki dasar konteks untuk kompromi normatif. Agar tetap relevan dan efektif dalam sistem hukum yang plural di Indonesia, hukum Islam diterapkan secara fleksibel.

2. Konsep Barang Ribawi dalam Hukum Islam

2.1. Prinsip Larangan Riba

Salah satu prinsip utama dalam *fiqh muamalah* yang membantu mengatur transaksi adalah larangan riba. Larangan ini dianggap tidak hanya melarang transaksi pinjam-meminjam yang lebih besar, tetapi juga sebagai upaya untuk menjaga keadilan dan keseimbangan dalam pertukaran nilai setiap transaksi ekonomi. Oleh karena itu, memahami prinsip larangan riba sangat penting untuk menilai keabsahan berbagai jenis transaksi. *Fiqh* Ulama membagi riba menjadi dua kategori: riba *al-fadhl* dan riba *al-nasi'ah*. Yang pertama adalah riba *al-fadhl* yang terkait dengan jual beli barter, yaitu kelebihan pada salah satu jenis harta yang diperjualbelikan dengan ukuran *syara'*. Menurut Nasrun Haroen dalam bukunya "*al-bada'iush shona'i*", ukuran *syara'* adalah ukuran tertentu.¹⁹

Riba *fadhl* telah didefinisikan sebelumnya sebagai riba yang terjadi pada pertukaran antara barang sejenis (produk atau komoditas ribawi) dengan kadar atau takaran yang berbeda.

¹⁹ Dr. Harun, M.H., *Fiqh Muamalah*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2017), 154.



Marwini juga mengatakan bahwa riba *fadh*l adalah riba yang terjadi dalam akad jual beli atau pertukaran barang sejenis yang tidak memiliki kualitas atau kuantitas yang sama. Riba ini disebut sebagai riba *Khafi* (samar) oleh Ibnu Qayyim karena merupakan pintu masuk ke riba nasi'ah. Konsep riba *fadh*l didasarkan pada hadis Nabi dari Abu Hurairah, di mana Nabi bersabda:²⁰

“Diperbolehkan menjual) emas dengan emas yang sama timbangannya dan sama sebanding, dan perak dengan perak yang sama limbangnya dan sama sebanding Barangsiapa menambah atau meminta tambahan maka itu riba”. (Riwayat Muslim)

Kemudian hadis darl Ubadah bin ash-Shomit bahwa Nabi bersabda:

“Diperbolehkan menjual, emas dorgan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, syair dengan syair, kurma dengan kumma, garam dengan garam, sama sebanding, sejenis, dan ada serah terima.” (Riwayat Muslim)

Ulama sepakat bahwa barang yang disebutkan dalam hadis di atas adalah barang riba jual beli atau perniagaan (riba *fadh*l). Oleh karena itu, tidak boleh diperjualbelikan atau ditukarkan (barter) kecuali dengan syarat-syarat yang disebutkan dalam hadis di atas. Misalnya, jika produknya sama, seperti kurma dan kurma, maka takarannya harus sama dan transaksi harus dilakukan secara tunai. Dengan kata lain, penyerahan barang yang dibarterkan harus dilakukan pada saat akad.²¹

Riba *al-Nasi'ah* adalah kelebihan atas pinjaman yang diberikan oleh orang yang menyumbangkan kepada pemilik modal (pemberi utang) pada tanggal yang ditetapkan. Tambahan, atau bunga, digunakan untuk menyeimbangkan waktu jatuh tempo, atau *nasi'ah*. Jika yang menganggur tidak dapat membayar utang dan kelebihannya pada tanggal jatuh tempo, waktu dapat diperpanjang dan jumlah utang dapat bertambah. Riba an-nasi'ah dapat terjadi pada hutang dan jual beli barter barang yang sama. Ini berdasarkan pengertian riba yang telah disebutkan sebelumnya. Dalam barter barang sejenis, misalnya membeli satu kilogram beras akan menghasilkan pembayaran dua kilogram beras satu bulan yang akan datang; sebaliknya, membeli satu kilogram gandum akan menghasilkan pembayaran dua bulan yang akan datang. kelebihan salah satu barang yang dibarengi dengan penundaan pembayaran pada waktu tertentu,

²⁰ La Ode Alimusa, S.E., M.Si., *Manajemen Perbankan Syariah: Suatu Kajian Ideologis dan Teoritis*, (Sleman: Deepublish, 2020), 27.

²¹ *Ibid.*, hal. 28.



termasuk riba *an-nasi'ah*.²²

Faktor waktu mempunyai peranan yang sangat penting dalam *fiqh muamalah*, seperti yang ditunjukkan oleh penekanan pada larangan riba *nasi'ah*. Penangguhan pembayaran berkaitan langsung dengan perubahan nilai dan kemungkinan ketidakadilan dalam pertukaran. Ini bukan hanya masalah teknis. Oleh karena itu, transaksi yang melibatkan jeda waktu antara penyerahan barang dan pembayaran dianggap serius. Hal ini terutama berlaku untuk transaksi yang melibatkan barang yang memiliki nilai.

Prinsip tertentu berlaku untuk transaksi barang ribawi sejenis dan tidak sejenis. Transaksi barang ribawi seperti harus kontan (*yadan bi yadin*), sama dalam hal timbangan, ukuran, dan lainnya, dan saling serah terima (*taqabudl*). Sebagian ulama berpendapat bahwa *yadan bi yadin* berarti harus kontan, termasuk serah terima barang dan harga secara langsung; ulama lain berpendapat bahwa bukan harus kontan, tetapi harus terjadi perpindahan kekuasaan (*qabdlu*). Para *fuqaha'* kemudian menjelaskan dlabith (batasan) dari *yadan bi yadin* ini dengan menetapkan dua syarat:²³

- a. *taqabudl*, yang berarti menyerahkan kekuasaan atas barang kepada orang lain, dan
- b. *hulul*, yang berarti menetapkan jatuh tempo masa pelunasan angsuran (*hulul al-ajli*), terutama dalam kasus penjualan mencicil.

Menjual emas dengan kredit hukumnya haram, karena emas adalah salah satu barang ribawi, penjualan belinya harus dilakukan secara kontan (*yadan bi yadin*), atau serah terima di majelis akad (*al-taqabudh*). Dengan kata lain, penjualan emas tidak boleh dilakukan dengan utang, baik secara tempo maupun kredit (*at-taqsith*).²⁴ Dalam hal ini, emas diposisikan sebagai salah satu barang ribawi yang berbeda dengan komoditas lainnya karena sifatnya sebagai penyimpan nilai yang sangat sensitif terhadap perubahan nilai dalam pertukaran. Akibatnya, perlakuannya dalam transaksi ekonomi tidak dapat disamakan dengan barang konsumtif lainnya.

Pendapat jumhur ini pula yang dinilai *rajih* (lebih kuat) oleh Syekh 'Atha' Abû Rasytah, *hafizhahullah*, yang menegaskan, "Membeli emas dengan uang secara utang tidak

²² Dr. Harun, M.H., *Op. Cit.*, hal. 155.

²³ Muhajir, Ahmad. "Analisis Hukum Investasi Emas Online (Ditinjau dari Teori Barang Ribawi)." *Al-'Adl* 13.2 (2020): 224-235.

²⁴ KH. M. Shiddiq Al Jawi, *Hukum Jual Beli Emas*, 2026, https://fissilmikaffah.com/frontend/artikel/detail_tanyajawab/479, diakses pada 14 Jan 2025.



boleh secara mutlak, baik uang itu uang emas, maupun uang kertas (*al-awraq al-naqdiyyah*, *fiat money*), sama saja apakah utang itu seluruhnya adalah utang dengan pembayaran tertunda, ataukah utang yang dibayar secara angsuran, yaitu dibayar sebagian lebih dulu di muka lalu sisanya dibayar secara angsuran.”²⁵

2.2. Konsep Illat Hukum dalam Penetapan Hukum Islam

Konsep *illat* dalam penetapan hukum Islam berfungsi sebagai penghubung antara nash dan realitas sosial, sehingga hukum tidak hanya dipahami secara tekstual tetapi juga secara substansial. Untuk menentukan apakah suatu hukum tetap berlaku atau mengalami perubahan ketika kondisi sosial berubah, digunakan penentuan *illat*. Istilah *illat* secara etimologis berarti penyebab, penyakit, atau faktor yang mempengaruhi sesuatu. *Illat* juga dapat didefinisikan sebagai komponen yang memiliki kemampuan untuk mengubah kondisi. Pengertian *illat* dalam kajian fiqh bervariasi menurut mazhab. Ulama Hanafiyah seperti Al-Karkhi mendefinisikannya sebagai sesuatu yang mewajibkan berlakunya suatu hukum, sementara Al-Jashshash mengatakan bahwa *illat* adalah suatu makna yang apabila terwujud, maka hukum pun ditegakkan.²⁶

Pada awalnya, *illat* digunakan ketika ulama mengistimbatkan hukum dengan metode qiyas. *Illat* berguna untuk mengetahui apa sebenarnya dasar dan tujuan penetapan sebuah hukum oleh Syari'. *Illat* juga berfungsi untuk mengetahui mengapa suatu hukum ditetapkan, sehingga dapat diproyeksikan untuk kasus lain yang sebanding. Selain itu, juga berguna untuk menentukan apakah ketentuan hukum dalam nash tetap berlaku atau telah berubah karena *illat* yang mendasarinya berubah. Dalam konteks sosiokultural masyarakat, ayat turun dapat digunakan sebagai cara untuk menemukan *illat*. *Illat* mungkin berubah karena pemahaman atau zaman. Salah satu cara untuk memahami maqasid asy-syari'ah menurut AsySyatibi adalah dengan melihat keberadaan *illat* dalam perintah dan larangan.²⁷

Illat adalah komponen penting dalam proses penegakan hukum. Akibatnya, *illat* merupakan komponen integral dari proses *tasyri' al-ahkam* untuk menegakkan hukum Islam. Berdasarkan pemahaman ini, ulama Ushul membuat rumusan yang kemudian menjadi

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Sodikin, Ali. “Fiqh Sains: Elaborasi Konsep ‘Illat Menuju Pembentukan Hukum Islam Yang Aktual.” *Al Mazahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 1.1 (2012): 1-17.

²⁷ Latip, Abdul, dkk., *Ushul Fiqih dan Kaedah Ekonomi Syariah*, (Medan: Merdeka Kreasi, 2021), 90.



keyakinan umum tentang *illat*, yang berarti bahwa hukum selalu bergantung pada *illat* yang mendasarinya; jika ada *illat*, maka hukum ada, dan jika tidak ada *illat*, maka hukum tidak ada.²⁸

Dalam hukum Islam, ada perbedaan antara *illat* dan hikmah adalah *illat* merupakan alasan hukum yang tujuan dan terukur yang dapat dijadikan dasar keberlakuan hukum, sedangkan hikmah lebih berkaitan dengan tujuan atau keuntungan yang ingin dicapai dari suatu ketentuan hukum. Perubahan hikmah tidak serta-merta menghilangkan *illat*, karena keberlakuan hukum bergantung pada keberadaan *illat*. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa *illat* adalah alasan logis untuk menetapkan suatu hukum. Kedudukan *illat* dapat menyebabkan suatu hukum tidak berlaku atau berubah. Pencarian dan penetapan *illat* hukum dari Alquran dan hadis sangat penting dalam studi fiqh.

Kedudukan *illat* dalam proses ijtihad sangat signifikan dan urgen. Pada mulanya *illat* digunakan ketika ulama mengistimbatkan hukum dengan menggunakan metode *qiyas*. Dalam hal ini:²⁹

- a. 'Illat berguna untuk mengetahui apa sebenarnya dasar dan tujuan penetapan sebuah hukum oleh syar'i.
- b. 'Illat juga berfungsi untuk mengetahui mengapa suatu hukum itu ditetapkan, sehingga dapat diproyeksikan untuk kasus lain yang serupa.
- c. 'Illat juga berguna untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum dalam nash masih berlaku atau terjadi perubahan karena 'illat yang mendasarinya berubah.

Dalam konteks sosiokultural masyarakat ketika ayat turun dapat dijadikan sebagai metode untuk menemukan *illat*. *Illat* mungkin saja berubah sesuai dengan perubahan zaman. Dalam hal ini, perubahan kondisi sosial atau fungsi suatu objek hukum tidak secara otomatis menghapus *illat* yang melatarbelakangi penetapan hukum tersebut. Selama *illat* tersebut masih dapat ditemukan, maka hukum pada dasarnya tetap berlaku. Oleh karena itu, suatu barang mengubah fungsinya harus diperiksa dengan teliti. Harus diperiksa apakah benar-benar menghilangkan *illat* hukum yang menjadi dasar larangan atau hanya mengubah aspek lahiriahnya. Adapun fungsi *illat* adalah sebagai berikut:³⁰

²⁸ *Ibid.*, hal. 99.

²⁹ *Ibid.*, hal. 98.

³⁰ *Ibid.*, hal. 96-97.



- a. Penyebab atau penetap adanya hukum, yaitu *illat* yang dalam konstitusi dengan hukum merupakan penyebab atau penetap (yang menetapkan) adanya hukum, baik dengan nama muarrif mu'assir atau ba'its.
- b. Penolak (*dafi'ah*) keberadaan hukum yang akan terjadi, yaitu *illat* yang keberadaannya menghalangi hukum yang akan terjadi, tetapi tidak mencabut hukum itu seandainya 'illat tersebut terjadi pada saat hukum tengah terjadi.
- c. Pencabutan (*rafi'at*) berkelanjutan suatu hukum, jika *illat* itu terjadi pada masa tersebut, tetapi *illat* itu tidak menolak terjadinya suatu hukum.
- d. Penolakan dan pencabutan adalah *illat* yang dapat mencegah suatu hukum untuk berlaku dan sekaligus mencabutnya setelah hukum itu berlaku.

Mengenai fungsi *illat*, *illat* tidak hanya berfungsi sebagai dasar penetapan suatu hukum, tetapi juga memiliki peran yang berubah-ubah untuk menentukan apakah hukum Islam berlaku atau tidak. Keberadaan *illat* dapat berfungsi sebagai komponen yang melahirkan hukum, menghalangi penerapannya, atau mencabut keberlakuannya ketika kondisi yang melatarbelakangi hukum tersebut mengalami perubahan yang signifikan. Oleh karena itu, *illat* berfungsi sebagai alat analitis yang memungkinkan hukum Islam tetap responsif terhadap perubahan keadaan tanpa kehilangan konsistensinya sebagai normatif. Sangat penting untuk memahami fungsi *illat* ini sehingga perubahan hukum tidak dilakukan secara sederhana, tetapi didasarkan pada analisis mendalam tentang apakah *illat* yang relevan ada dalam suatu peristiwa hukum.

2.3. Argumentasi DSN-MUI dalam Fatwa Nomor 77/DSN-MUI/V/2010

Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 diterbitkan sebagai respons terhadap berkembangnya praktik jual beli emas secara tidak tunai dalam sistem keuangan syariah modern. Seiring meningkatnya kebutuhan masyarakat terhadap instrumen investasi yang relatif aman dan stabil, seperti emas, DSN-MUI berupaya memberikan kepastian hukum atas praktik tersebut agar tetap sesuai dengan prinsip syariah serta dapat diakomodasi oleh lembaga keuangan syariah.

Dalam fatwa tersebut, DSN-MUI mendasarkan argumennya pada perubahan fungsi emas, yang tidak lagi digunakan sebagai alat tukar (uang), melainkan telah menjadi komoditas. Dengan perubahan ini, emas diperlakukan sebagaimana barang lainnya yang dapat



diperjualbelikan secara tidak tunai, sepanjang memenuhi ketentuan umum akad jual beli dalam fiqh muamalah. Pendekatan ini mencerminkan upaya kontekstualisasi hukum Islam agar selaras dengan perkembangan ekonomi kontemporer.

DSN-MUI juga menilai bahwa perubahan fungsi emas terlihat dari penggunaannya saat ini yang lebih dominan sebagai instrumen investasi, penyimpan nilai, dan pelindung terhadap inflasi, bukan lagi sebagai alat transaksi sehari-hari. Oleh karena itu, status emas sebagai alat tukar dianggap telah bergeser, sehingga ketentuan fiqh klasik yang mensyaratkan transaksi emas dilakukan secara tunai dipandang tidak lagi relevan untuk diterapkan dalam konteks sekarang.

Kebijakan untuk menjual emas secara tidak tunai, seperti melalui mekanisme angsuran, dengan tujuan memberi masyarakat kemampuan untuk memiliki emas tanpa membayar secara langsung. Oleh karena itu, fatwa ini tidak hanya berfungsi sebagai pedoman hukum, tetapi juga berfungsi sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan ekonomi umat dalam sistem keuangan syariah kontemporer. Namun demikian, keyakinan DSN-MUI tersebut menimbulkan pertanyaan normatif yang memerlukan penyelidikan lebih lanjut, terutama tentang bagaimana perubahan fungsi emas konsisten dengan keberadaan “*illat ribawi*” yang melekat padanya. Dalam fiqh muamalah, ciri-ciri hukum yang membentuk larangan tidak serta-merta dihapus ketika fungsi sosial suatu objek berubah. Oleh karena itu, analisis yang lebih mendalam diperlukan untuk menentukan apakah kemungkinan penjualan emas secara tidak tunai telah memenuhi prinsip dasar kehati-hatian dan larangan riba dalam hukum Islam.

Fatwa ini muncul sebagai akibat dari kebiasaan masyarakat modern yang sering menggunakan pembayaran tidak tunai dalam transaksi jual beli, baik dengan sistem angsuran maupun tangguh. Sistem jual beli angsuran mempengaruhi emas, yang sering dianggap sebagai instrumen investasi. Meskipun demikian, emas dianggap sebagai barang ribawi dalam Islam dan harus dijual secara tunai.

“Urf” secara harfiah berarti kebiasaan atau tradisi yang berkembang dalam masyarakat, terutama dalam hal praktik perekonomian. Dalam hukum Islam, *urf* dianggap sebagai salah satu pertimbangan ketentuan hukum sepanjang tidak bertentangan dengan nash. Dalam konteks keuangan syariah, *urf* sangat penting untuk memahami dan menerapkan fatwa-fatwa ekonomi, seperti Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tentang jual beli emas secara tidak tunai. DSN-MUI bersandar pada kaidah fiqh al-*‘adah* muhakkamah, yang berarti bahwa



kebiasaan dapat menjadi dasar ketentuan hukum. Dalam ushul fiqh, kaidah ini juga digunakan sebagai alat istinbath hukum, misalnya untuk menentukan besaran nafkah yang dikembalikan pada adat istiadat masyarakat setempat.³¹

Menurut DSN-MUI, karena perubahan kebiasaan masyarakat, emas sekarang dianggap sebagai komoditas atau objek investasi daripada sebagai alat tukar resmi. Akibatnya, status hukum emas berubah, dan sekarang diperlakukan sebagai barang (*sil'ah*) yang dapat dijual melalui mekanisme pembayaran tidak tunai.

Fatwa Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 tentang jual beli emas secara tidak tunai. Dikeluarkan pada tanggal 3 Juni 2010, DSN-MUI memutuskan bahwa jual beli emas secara tidak tunai boleh (mubah) berdasarkan pendapat dua imam besar, Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim. Menurut pendapat mereka, penjualan beli emas secara tidak tunai diperbolehkan dengan syarat emas tidak dianggap sebagai tsaman (harga, alat pembaya). Karena kegunaannya telah diubah menjadi barang, maka tidak terjadi riba.

Menurut Syaikh Ali Jumu'ah, penjualan beli emas dan perak yang telah dibuat atau akan dibuat dengan angsuran dapat dilakukan karena keduanya tidak lagi digunakan sebagai alat pertukaran di masyarakat dan telah menjadi barang (*sil'ah*) yang dapat diperjualbelikan dengan pembayaran tunai dan tangguh sebagaimana barang lainnya.³²

“*Naqd* (uang) adalah segala sesuatu yang menjadi media pertukaran dan diterima secara umum, apa pun bentuk dan dalam kondisi seperti apa pun media tersebut.” (Abdullah bin Sulaiman al-Mani’, *Buhuts fi al-Iqtishad al-Islami*, Mekah: al-Maktab al-Islami, 1996, h. 178).

Dari definisi uang di atas, dapat dipahami bahwa apa pun, termasuk kertas, emas, perak, atau apa pun lainnya, dianggap sebagai uang hanya jika diterima oleh masyarakat sebagai alat atau media pertukaran dan diterbitkan atau ditetapkan oleh lembaga keuangan yang berwenang. menurut Muhammad Rawas Qal'ah Ji. Dengan kata lain, dasar status adalah sesuatu yang disampaikan oleh adat, atau kebiasaan masyarakat. Dunia memperlakukan emas dan perak sebagai barang (*sil'ah*) daripada uang. Selain itu, Ibnu Taymiyah dan Ibnu al-Qayyim menyatakan bahwa ketika emas atau perak tidak lagi digunakan sebagai uang (karena telah digunakan sebagai perhiasan), mereka berstatus sama dengan barang (*sil'ah*).

³¹ Wijayanti, Syahidta Sukma. *Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai: Kajian Terhadap Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-MUI/V/2010*. Diss. IAIN Purwokerto, 2018.

³² Muhajir, Ahmad., *Lok.Cit.*



Mengingat bahwa larangan riba berlaku pada seluruh bentuk alat tukar, Ibnu Taimiyah bersama mayoritas ulama berpendapat bahwa transaksi emas dengan emas, perak dengan perak, uang dengan uang, maupun uang kertas dengan uang kertas tidak boleh dilakukan secara tidak tunai. Demikian pula, pertukaran emas dengan alat tukar lain seperti fulus atau uang kertas harus dilakukan secara tunai, karena keduanya memiliki sifat yang sama sebagai alat tukar. Dalam konteks ini, emas dipandang bukan sekadar benda biasa, melainkan sebagai medium pertukaran.

Namun, Ibnu Taimiyah juga menjelaskan bahwa apabila emas atau perak telah dibentuk menjadi perhiasan dan tidak lagi dimaksudkan sebagai alat tukar (uang), maka diperbolehkan untuk diperjualbelikan dengan syarat nilai pokoknya sama, sedangkan kelebihanannya dapat dianggap sebagai imbalan atas jasa pembuatan, baik dibayar secara tunai maupun ditangguhkan. Dengan demikian, karena fungsi emas sebagai alat tukar telah berubah, dapat dipahami bahwa Ibnu Taimiyah membuka kemungkinan kebolehan transaksi jual beli emas secara tidak tunai dalam kondisi tertentu.³³

Sebagaimana telah diketahui bahwa alat dan hukum selalu bersamaan, di mana ada alat maka di situ ada hukum, dimana tidak ada alat maka juga tidak ada hukum. Hal itu dikarenakan adanya suatu hukum disebabkan adanya alat, sehingga jika alatnya hilang, tidak ada lagi sesuatu yang menyebabkan adanya hukum tersebut, oleh karena itu hukumnya juga ikut hilang.

2.4. Analisis Kritis terhadap Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010

Menurut Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010, penggunaan *'urf* sebagai dasar penegakan hukum pada dasarnya memiliki legitimasi dalam hukum Islam. Namun istilah *'urf* tidak dapat digunakan secara bebas, dan tetap dibatasi oleh prinsip-prinsip dasar fiqh muamalah. Dalam hal jual beli emas, masalah muncul ketika *'urf* digunakan untuk menggeser status emas dari barang ribawi menjadi komoditas biasa. Namun, dalam fiqh klasik, status emas sebagai barang ribawi ditetapkan untuk menjaga prinsip kehati-hatian dalam transaksi keuangan. Oleh karena itu, istilah *'urf* dalam fatwa ini harus diperiksa dengan cermat agar tidak melampaui batas dan mengabaikan prinsip larangan riba yang sangat penting.

Dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010, alasan utama adalah bahwa emas

³³ Hamzah, Imron. *Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai Dalam Pandangan Ibn Taymiyyah (1263-1328 M)*. Diss. Iain Purwokerto, 2018.



tidak lagi berfungsi sebagai alat tukar (tsaman), sehingga illat ribanya tidak lagi ada. Metode ini fokus pada fungsi sosial emas. Namun, perspektif fiqh klasik melihat illat riba dari sudut pandang substansi dan nilai emas. Diskusi ini menunjukkan bahwa penghapusan illat riba tidak hanya mengubah fungsi ekonomi; hal itu memerlukan kehati-hatian untuk memastikan bahwa makna larangan riba benar-benar tidak relevan lagi dalam melakukan transaksi emas secara tidak tunai. Para ulama ushul fiqh juga berbeda dalam menentukan syarat-syarat yang dapat dijadikan kehujjahannya dalam Islam. Di antaranya Sabhi Mahmassani adalah sebagai berikut:³⁴

- a. Adat kebiasaan harus diterima oleh watak yang baik, yaitu bisa diterima oleh akal dan sesuai dengan perasaan yang waras atau dengan pendapat umum.
- b. Hal-hal yang dianggap sebagai adat, harus terjadi berulang kali dan tersebar luas.
- c. Yang dianggap berlaku bagi perbuatan muamalat, ialah adat kebiasaan yang lama atau yang campuran, bukan yang terakhir.
- d. Suatu kebiasaan tidak boleh diterima apabila dua belah pihak terdapat syarat yang berlebihan.
- e. Adat kebiasaan hanyalah boleh dijadikan alasan hukum apabila tidak bertentangan dengan ketentuan nash dari fiqh.

Sangat penting untuk menentukan apakah penggunaan *urf* sebagai dasar argumentasi dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 memenuhi persyaratan kehujjahan *urf* setelah memahami syarat-syarat yang digariskan oleh Sabhi Mahmassani. Masyarakat dapat dengan mudah memperoleh emas sebagai instrumen investasi melalui praktik jual beli emas secara tidak tunai, berdasarkan persyaratan pertama, yaitu diterimanya adat oleh akal sehat dan watak yang baik. Namun, kemudahan ini harus dipertimbangkan dengan cermat karena mekanisme pembayaran tangguh atau angsuran dapat memungkinkan kekayaan intelektual dan eksploitasi nilai waktu uang. Ini secara signifikan bertentangan dengan prinsip kehati-hatian dalam transaksi muamalah.

Dalam aspek kedua, kebiasaan kredit emas belum sepenuhnya dapat dikategorikan sebagai *urf*. Ini karena kebiasaan ini secara luas dan konsisten. Kebiasaan ini belum tersebar

³⁴ Wandu, Sulfan Wandu Sulfan. "Eksistensi'Urf dan Adat Kebiasaan Sebagai Dalil Fiqh." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 2.1 (2018): 181-196.



luas di masyarakat umum, namun lebih banyak berkembang di lembaga keuangan syariah. Akibatnya, kredibilitasnya sebagai dasar ketentuan hukum masih diperdebatkan. Selain itu, dalam hal syarat ketiga, jual beli emas secara tidak tunai adalah kebiasaan yang relatif baru yang berasal dari dinamika sistem keuangan kontemporer. Praktik ini tidak memiliki dasar sejarah yang kuat dalam tradisi muamalah Islam seperti yang dilakukan saat ini. Kondisi ini menimbulkan masalah metodologis jika kebiasaan ini digunakan sebagai dasar untuk mengubah aturan fiqh klasik yang melarang transaksi emas secara tidak tunai.

Selain itu, dalam hal syarat ketiga, jual beli emas secara tidak tunai adalah kebiasaan yang relatif baru yang berasal dari dinamika sistem keuangan kontemporer. Praktik ini tidak memiliki dasar sejarah yang kuat dalam tradisi muamalah Islam seperti yang dilakukan saat ini. Kondisi ini menimbulkan masalah metodologis jika kebiasaan ini digunakan sebagai dasar untuk mengubah aturan fiqh klasik yang melarang transaksi emas secara tidak tunai.

Dari syarat keempat, transaksi kredit emas mengandung syarat-syarat yang tidak menguntungkan, baik secara eksplisit maupun implisit, seperti penetapan harga yang didasarkan pada penundaan pembayaran. Komponen ini mungkin mirip dengan riba nasi'ah, yang bertentangan dengan prinsip keseimbangan dan keadilan dalam transaksi. Terakhir, syarat kelima menyatakan bahwa ketentuan nash yang menganut riba dalam transaksi emas harus digunakan untuk menguji penggunaan *urf* dalam fatwa ini. Dalam fiqh klasik, larangan tersebut didasarkan pada nash yang jelas dan bersifat qath'i. Oleh karena itu, jika penerapan *urf* menunjukkan pengabaian larangan tersebut, maka secara ushul fiqh *urf* tidak dapat dianggap sebagai hujjah yang sah.

Menurut sudut pandang *maqāṣid al-syarī'ah*, terutama prinsip *hifz al-māl* (perlindungan harta), kebolehan jual beli emas secara tidak tunai sebagaimana diatur dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 dapat menimbulkan risiko normatif. Mekanisme pembayaran tangguh atau angsuran memungkinkan riba nasi'ah, terutama jika tidak disertai dengan pengawasan dan ketegangan yang ketat. Mengingat tujuan muamalah syariah adalah untuk menciptakan kemudahan dan menjaga keadilan, prinsip pencegahan mafsadah seharusnya menjadi pertimbangan utama dalam hal ini.

Dalam fiqh muamalah, jual beli emas secara angsuran telah lama menjadi subjek yang bersangkutan. Menurut sebagian besar fuqaha dari mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali, transaksi tersebut tidak dapat dibenarkan. Pandangan ini mencerminkan sikap kehati-



hatian ulama klasik dalam menjaga kemurnian transaksi muamalah agar tetap selaras dengan prinsip keadilan dan pencegahan, karena emas, sebagai barang ribawi, tidak boleh dipertukarkan secara tunai atau dengan penangguhan pembayaran karena berpotensi menimbulkan riba, khususnya riba nasi'ah.³⁵

Selain itu, persetujuan terhadap penjualan emas secara angsuran didasarkan pada upaya untuk menciptakan perbedaan yang jelas antara transaksi yang dapat diterima dan praktik yang dapat menyimpang dari tujuan syariah. Dalam fiqh muamalah klasik, emas dipandang bukan sekedar sebagai komoditas biasa tetapi sebagai penyimpan nilai yang sangat sensitif terhadap perubahan harga dan waktu.³⁶ Oleh karena itu, penangguhan pembayaran dalam transaksi emas dianggap sebagai celah yang dapat mengeksploitasi nilai waktu uang, yang sangat bertentangan dengan prinsip larangan riba.

Fatwa DSN-MUI mengizinkan penjualan emas secara tidak tunai atau angsuran, berbeda dengan pendapat sebagian besar fuqaha klasik. Hal ini didasarkan pada gagasan bahwa emas tidak lagi berfungsi sebagai alat tukar, tetapi sebagai barang atau komoditas. Namun, gagasan ini menimbulkan pertanyaan jika diuji dengan kaidah fiqh muamalah yang bersifat preventif. Sifat ribawi emas dihapus karena perubahan fungsi sosialnya. Karakter tsamaniyyah emas terletak pada substansinya sebagai penyimpan nilai daripada hanya digunakan sebagai alat pembayaran.

Secara kritis, penerapan kebolehan umum dalam muamalah untuk melegitimasi kredit emas menunjukkan bahwa aturan khusus yang mengatur pertukaran barang ribawi diabaikan. Kebolehan transaksi dalam fiqh muamalah tidak dapat dilepaskan dari tindakan yang jelas untuk mencegah riba. Oleh karena itu, prinsip kehati-hatian yang mendasari hukum ekonomi Islam dapat dilemahkan jika komoditas emas dianggap biasa tanpa mempertimbangkan sifat ribawinya.

Selain itu, memiliki kemampuan untuk menjual emas secara angsuran mungkin bertentangan dengan prinsip sadd al-dzari'ah, yang berarti mencegah riba. Transaksi kredit emas secara struktural mirip dengan pertukaran nilai uang dengan uang dalam waktu yang berbeda, karena termasuk tertundanya pembayaran pada harga tertentu. Meskipun secara

³⁵ Dr. H. Anwar Hafidzi, Lc., M.A. Hk, dkk., *Fatwa-Fatwa Essensial: Pandangan Hukum Islam dalam kehidupan Sehari-hari Menurut MUI*, (Pasaman Barat: CV Azka Pustaka, 2023), 32.

³⁶ *Ibid.*, hal. 33.



formal dikemas dalam bentuk jual beli barang, situasi ini memungkinkan terjadinya riba nasi'ah.

Kemungkinan besar, kemampuan kredit emas akan memicu praktik spekulatif yang menyimpang dari maqashid syariah. Ketika emas dibeli secara angsuran daripada untuk kebutuhan langsung, transaksi tersebut semakin menunjukkan bahwa motif keuntungan mendahului prinsip keadilan dan keseimbangan. Dalam situasi seperti ini, emas tidak lagi cocok untuk penyimpanan; sebaliknya, itu adalah alat untuk mengumpulkan nilai yang rentan terhadap manipulasi.

Oleh karena itu, keputusan DSN-MUI yang memungkinkan penjualan emas dengan kredit masih belum sepenuhnya sesuai dengan kaidah *fiqh muamalah* klasik mengenai pertukaran barang ribawi. Ketegangan antara tujuan substansial pencegahan riba dan pendekatan kebolehan formal menunjukkan bahwa fatwa tersebut masih menyisakan masalah kontekstual dan normatif. Hal ini terutama berlaku untuk menjaga hubungan antara prinsip kehati-hatian dan praktik ekonomi kontemporer.

KESIMPULAN

Dalam *fiqh muamalah* klasik, transaksi jual beli emas harus dilakukan secara tunai karena dianggap sebagai barang ribawi dengan sifat tsamaniyyah. Mayoritas *fuqaha* dari mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali melarang jual beli emas secara angsuran karena dianggap dapat menimbulkan riba, khususnya riba nasi'ah, jika penangguhan pembayaran digunakan. Pandangan ini mencerminkan prinsip kehati-hatian ulama dalam menjaga kemurnian transaksi ekonomi agar tetap sejalan dengan larangan riba syariah. Larangan jual beli emas secara tidak tunai juga berangkat dari upaya menjaga batas tegas antara transaksi yang dibenarkan dan praktik yang berpotensi menyimpang dari tujuan syariah. Fiqh klasik memandang emas sebagai penyimpan nilai yang sensitif terhadap perubahan harga dan waktu selain sebagai komoditas biasa. Akibatnya, tertundanya pembayaran dalam transaksi emas dianggap sebagai celah yang dapat menyebabkan eksploitasi uang.

Disisi lain, Fatwa DSN-MUI Nomor 77/DSN-MUI/V/2010 mengizinkan penjualan emas secara tidak tunai dengan alasan bahwa emas bukan lagi alat tukar tetapi komoditas atau barang. Metode ini menunjukkan adanya ijtihad kontekstual yang bertujuan untuk mengubah hukum Islam menjadi lebih sesuai dengan praktik ekonomi kontemporer. Namun, sifat ribawi emas sebagai penyimpan nilai tidak secara otomatis dihilangkan ketika fungsi sosialnya berubah.



Sehingga dalam hal ini, fatwa tersebut memungkinkan kredit emas tetapi masih menyisakan masalah konteks dalam fiqh muamalah. Karena mengandung elemen tertundanya pembayaran yang mirip dengan pertukaran nilai uang dalam waktu yang berbeda, transaksi emas secara angsuran dapat bertentangan dengan prinsip pencegahan riba (*sadd al-dzari'ah*). Oleh karena itu, terdapat perbedaan antara tujuan utama syariah untuk menjaga keadilan dan mencegah riba dan kebolehan transaksi formal.

Dinamika metodologis dalam ketentuan hukum Islam terlihat dari perbedaan pendapat antara Fatwa DSN-MUI dan fiqh muamalah klasik. Fatwa kontemporer lebih menekankan pendekatan adaptif dengan mempertimbangkan kebutuhan ekonomi masyarakat modern, namun fiqh klasik biasanya menggunakan pendekatan preventif yang ketat untuk mencegah segala potensi bahaya. Ini bukan hanya perbedaan antara hukum lama dan praktik baru. Hal ini juga menunjukkan betapa pentingnya kemaslahatan praktis dan kehati-hatian normatif.

Dari sudut pandang *maqāṣid al-syari'ah*, tujuan utama hukum Islam dalam bidang muamalah adalah menjaga harta (*hifz al-mal*), menegakkan keadilan, dan mencegah ekonomi yang dieksploitasi dan tidak adil. Dalam situasi seperti ini, kredibilitas kredit emas harus dievaluasi secara menyeluruh untuk melihat apakah menawarkan keseimbangan atau justru menimbulkan ketidakadilan baru. Ini terutama penting karena, dalam kasus ini, perubahan harga emas dan biaya angsuran lebih menguntungkan satu pihak daripada pihak lainnya. Tujuan syariah dapat direduksi menjadi formalitas hukum jika transaksi tersebut hanya memenuhi kebutuhan pasar tanpa mempertimbangkan dampak sosial dan ekonominya.

Pelaksanaan Fatwa DSN-MUI mengenai jual beli emas secara non tunai, diperlukan pengawasan dan evaluasi yang berkelanjutan. Pendekatan yang terlalu longgar menyatakan batas antara transaksi yang diperbolehkan dan tindakan yang signifikan bertentangan dengan nilai-nilai dasar syariah. Oleh karena itu, kebolehan yang diberikan seharusnya dilihat dari sudut pandang keabsahan akad serta dampak terhadap keadilan lingkungan dan perlindungan masyarakat dari praktik-praktik yang berpotensi mendekati riba.

Oleh karena itu, dalam hal jual beli emas secara angsuran menunjukkan bahwa hukum Islam terus berubah dan berubah melalui percakapan antara teks, konteks, dan tujuan. Namun demikian, dinamika tersebut harus tetap berada dalam batas-batas prinsip-prinsip dasar syariah, terutama tujuan untuk mewujudkan keadilan dan melarang riba. Dengan menjaga keseimbangan antara prinsip hukum dan perlindungan nilai-nilai dasar syariah, hukum Islam



diharapkan dapat tetap relevan dan konsisten dalam menanggapi tantangan ekonomi kontemporer tanpa kehilangan ruh keadilannya.

SARAN

DSN-MUI perlu meninjau ulang argumentasi tentang kebolehan jual beli emas secara tidak tunai dengan memperkuat analisis sifat ribawi emas dengan mempertimbangkan perubahan fungsi sosial dan *maqashid* syariah. Prinsip kehati-hatian (*ihtiyath*) dan pencegahan riba harus menjadi fokus utama penetapan fatwa di bidang ekonomi syariah, terutama dalam hal transaksi yang berkaitan dengan barang ribawi, yang sangat rentan terhadap faktor waktu dan nilai. Untuk mencegah berkembangnya kredit emas menjadi instrumen spekulatif yang bertentangan dengan prinsip keadilan dan keseimbangan ekonomi Islam, diperlukan pembatasan yang lebih tegas. Lembaga keuangan syariah dapat menggunakan pendekatan yang lebih selektif dan proporsional dalam membuat kredit emas. Karena masih memuat *fiqhiyah* yang mendasar tentang kebolehannya, produk tersebut tidak boleh dijual secara besar - besaran tanpa pengawasan ketat. Metode ini diperlukan untuk menjaga integritas sistem keuangan syariah dan mencegah penurunan nilai-nilai syariah menjadi hanya legitimasi resmi praktik pasar.

DAFTAR PUSTAKA

- Alamsyah, Rahmad, Imadah Thoyyibah, and Tri Novianti. "Pengaruh Teori Receptie Dalam Politik Hukum Kolonial Belanda Terhadap Hukum Islam Dan Hukum Adat Dalam Sejarah Hukum Indonesia." *Petita* 3.2 (2021): 343-362.
- Antonio, Muhammad Syafi'I, *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Pers & Tazkia Institut, 2011.
- Arafah, M. Abubakar, A. Sabri, M. S., Jamaluddin, & Warliana, L. Bunga Bank Bukan Riba Yang Diharamkan: Sebuah Analisis Pendapat Para Ahli. *Tadayun: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 4(2), 2023, 109–124. <https://doi.org/10.24239/tadayun.v4i2.105>.
- Dr. H. Anwar Hafidzi, Lc., M.A. Hk, dkk., *Fatwa-Fatwa Essensial: Pandangan Hukum Islam dalam kehidupan Sehari-hari Menurut MUI*, Pasaman Barat: CV Azka Pustaka, 2023.
- Dr. Harun, M.H., *Fiqih Muamalah*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2017.
- Dr. Mardani, *Teori Hukum: Dari Teori Hukum Klasik Hingga Teori Hukum Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2024.
- Dr. Siful Amin, M.Ag., et all., *Hukum Islam dalam Politik Indonesia: Dari Masa ke Masa*, Indramayu: PT. Adab Indonesia Grup, 2024.



- Dr. Siska Lis Sulistiani, M.Ag., M.E.Sy., *Peradilan Islam*, Jakarta Timur: Sinar Grafika, 2020.
- H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Hamzah, Imron. *Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai Dalam Pandangan Ibn Taymiyyah (1263-1328 M)*. Diss. Iain Purwokerto, 2018.
- Ibn Hajar Al-Asqalani, *Bulughul Maram*, Terjemah Irfan Maulana Hakim, Bandung: Mizan Pustaka.
- Iklil Pradigta, *Pengantar Ilmu Hukum Islam*, Yogyakarta: Diva Press, 2025.
- Iqbal, Muhammad. "Politik Hukum Hindia Belanda dan Pengaruhnya terhadap Legislasi Hukum Islam di Indonesia." *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 12.2 (2012).
- KH. M. Shiddiq Al Jawi, *Hukum Jual Beli Emas*, 2026, https://fissilmikaffah.com/frontend/artikel/detail_tanyajawab/479.
- La Ode Alimusa, S.E., M.Si., *Manajemen Perbankan Syariah: Suatu Kajian Ideologis dan Teoritis*, Sleman: Deepublish, 2020
- Latip, Abdul, dkk., *Ushul Fiqih dan Kaedah Ekonomi Syariah*, Medan: Merdeka Kreasi, 2021.
- Lintang, Mumpuni Gati. "Sinkronisasi hukum negara dengan hukum Islam dalam konteks pluralisme hukum di Indonesia." *Journal of Society and Scientific Studies* 1.1 (2025): 20-32.
- Muhajir, Ahmad. "Analisis Hukum Investasi Emas Online (Ditinjau dari Teori Barang Ribawi)." *Al-Adl* 13.2 (2020): 224-235.
- Muslim Muslihun, *Fiqh Ekonomi*, Mataram: LKIM, 2005.
- Prof. Dr. Hj. Neni Sri Imaniyanti, S.H., M.H., dan Panji Adam, S.Sy., M.H., *Pengantar Hukum Indonesia: Sejarah dan Pokok-Pokok Hukum Indonesia*, Jakarta Timur: Sinar Grafika, 2018.
- Rana, Mohamad. "Pengaruh Teori Receptie Dalam Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia." *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 3.1 (2018): 17-34.
- Sodiqin, Ali. "Fiqh Sains: Elaborasi Konsep 'Illat Menuju Pembentukan Hukum Islam Yang Aktual." *Al Mazahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 1.1 (2012): 1-17.
- Wandi, Sulfan Wandu Sulfan. "Eksistensi'Urf dan Adat Kebiasaan Sebagai Dalil Fiqh." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 2.1 (2018): 181-196.
- Wijayanti, Syahidta Sukma. *Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai: Kajian Terhadap Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-MUI/V/2010*. Diss. IAIN Purwokerto, 2018.