

Analisis Komparatif Konstruksi ‘*Illat Ribawi* dalam Fatwa Emas: DSN-MUI dan Lembaga Fatwa Malaysia

Fahmi Hasan Nugroho^{1*}, Mohamad Anton Athoillah², Ending Solehudin³, Beni Ahmad Saebani⁴

^{1,2,3,4} UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

*Corresponding author: fahmihasan91@uinsgd.ac.id

Abstrak: DSN-MUI dan lembaga fatwa Malaysia (Muzakarah MKI dan Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan) sama-sama mengutip pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah dalam menetapkan ‘*illat* ribawi emas, namun menghasilkan hukum yang berlawanan, yaitu: DSN-MUI membolehkan cicil emas sedangkan Malaysia melarangnya. Artikel ini menganalisis perbedaan konstruksi ‘*illat* ribawi emas pada kedua lembaga tersebut menggunakan kerangka *al-ijtihad fi al-manath* Balqasim b. Dzakhir al-Zubaidi dan teori *dawaran al-hukm ma’ al-illah*. Melalui analisis komparatif terhadap teks fatwa resmi dan sumber klasik yang dikutip, ditemukan bahwa keduanya memulai dari *takhrīj al-manāt* karena ‘*illat tsamaniyyah* tidak tersurat dalam nash dan berhenti pada *tahqiq al-manath* pada penerapan ‘*illat ribawi* emas pada uang *fiat*. Perbedaan terletak pada perkembangan setelah titik ini, DSN-MUI menguji keberlakuan ‘*illat* pada realitas kontemporer melalui ‘*urf* dan menyimpulkan bahwa ‘*illat ribawi* emas telah hilang, sedangkan Malaysia tidak melakukan pengujian ini dan membatasi penerapannya hanya pada pemisahan emas perhiasan dari emas murni. Kajian terhadap sumber asli menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah mempertahankan *riba nasi’ah* pada perhiasan emas, dan Ibn al-Qayyim membangun hierarki yang menempatkan *riba fadhl* sebagai *dzari’ah* menuju *riba nasi’ah*, dua hal ini tidak diperhatikan secara memadai oleh kedua lembaga. Malaysia inkonsisten secara internal karena menyatakan ‘*illat* ribawi hilang pada perhiasan namun tetap memberlakukan *riba nasi’ah* tanpa memberikan argumentasi kuat. DSN-MUI inkonsisten pada konsekuensi hukumnya karena menyatakan ‘*illat ribawi* pada emas hilang namun tetap mempertahankan kewajiban zakat dan hukum ribawi uang *fiat* yang bersandar pada ‘*illat* yang sama.

Kata Kunci: *illat ribawi emas*, DSN-MUI, lembaga fatwa Malaysia, Cicil Emas.

Pendahuluan

Emas telah dinyatakan oleh syariat sebagai barang ribawi yang transaksinya diatur seraca ketat, yaitu jika transaksinya dilakukan dengan sesama emas maka harus sama ukurannya dan harus tunai, dan jika transaksinya dilakukan dengan barang ribawi lain yang masih satu ‘*illat* hukum dengan emas maka aturannya hanya satu yaitu harus ditransaksikan dengan tunai (Al-Naisaburi, 1998). Para ulama klasik berbeda pandangan terkait ‘*illat* hukum riba pada emas antara *wazn* (Al-Sarakhsi, 1989), nilai intrinsiknya sebagai alat tukar (Al-Nawawi, n.d.) atau fungsinya sebagai alat tukar (*thamaniyyah*) (Al-’Adawi, 1989), namun mayoritas lembaga fatwa kontemporer cenderung mengikuti pandangan yang menyatakan bahwa ‘*illat* riba pada emas adalah fungsinya sebagai alat tukar (Dar al-Ifta al-Urduniyyah, 2004; Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia, 2010; Jum’ah, 2021). Konsekuensinya, setiap penundaan serah terima dalam transaksi emas dapat dikategorikan sebagai *riba nasi’ah* yang diharamkan (Saiman, 2023; Zafirota, 2025).

Di sisi lain, emas telah lama menjadi instrumen investasi dan lindung nilai yang paling dipercaya dalam peradaban manusia sepanjang sejarah. Dalam krisis ekonomi, lonjakan harga komoditas maupun gejolak geopolitik, emas cenderung dianggap sebagai instrumen yang paling tahan hingga menarik banyak orang untuk menjadikannya sebagai *safe haven* dan mengalihkan aset mereka (Kumar & Jaiswal, 2025; Shakil et al., 2018). Namun daya tarik emas sebagai *safe haven* ini ternyata tidak sejalan dengan daya beli masyarakat kelas menengah ke bawah. Selama masa pandemi Covid-19 terjadi lonjakan tajam pada harga emas seiring meningkatnya ketidakpastian global, naiknya harga ini semakin memperlebar jurang keterjangkauan emas bagi masyarakat berpendapatan menengah ke bawah (Prem, 2025). Sejumlah inovasi dalam produk investasi emas ternyata belum dapat menyelesaikan masalah struktural keterjangkauan emas ini (Kumari & Soni, 2025; Prem, 2025).

Lembaga keuangan syariah juga telah melakukan inovasi untuk mengatasi *gap* antara tingginya harga emas dan terbatasnya daya beli masyarakat agar transaksi emas dapat dilakukan dengan modal yang lebih terjangkau. Indonesia merespon kebutuhan ini dengan skema cicil emas dengan akad *murabahah* yang dilandasi atas fatwa DSN-MUI No. 77 Tahun 2010 tentang Jual Beli Emas Tidak Tunai. Fatwa ini membolehkan transaksi emas tidak tunai dengan argumentasi bahwa ‘*illat* hukum riba pada emas telah hilang ketika masyarakat dunia tidak lagi menggunakan emas sebagai alat tukar, dengan hilangnya ‘*illat* ribawi ini maka emas kini dianggap sebagaimana komoditas biasa hingga tak lagi harus mengikuti ketentuan syariat dalam transaksi emas (Zafirota, 2025). Berbeda dengan Indonesia, Malaysia mengembangkan inovasi dalam bentuk lain selain cicil emas, seperti tabungan emas digital (*Gold Investment Account/Gold Saving Account*) yang dilakukan melalui akad *bai’ sharf*, *wakalah*, dan *wadi’ah*, platform akumulasi emas (*gold accumulation programme*) berbasis *hamish al-jiddiyyah*, serta produk investasi emas berbasis *tawarruq* melalui Bursa Suq al-Sila’ (Abas et al., 2023; Juisin, 2021; Mas’ad et al., 2019). Hal itu karena JAKIM dalam Muzakarah MKI ke 96 (2011) menegaskan emas termasuk barang ribawi dan

transaksinya harus mengikuti aturan yang telah ditentukan, kemudian Pejabat Mufti Persekutuan (2021) secara spesifik melarang transaksi emas dengan cicilan.

Perbedaan arah inovasi ini menarik karena otoritas fatwa di dua negara itu mengambil rujukan yang sama dalam fatwanya, yaitu pandangan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah yang menyatakan hukum riba emas telah hilang setelah emas mengalami pengolahan menjadi perhiasan (Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia, 2010; Muzakarah MKI, 2011). Namun meski begitu ternyata putusan fatwa dari kedua negara itu bisa bertolak belakang. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis dan membandingkan bangunan argumentasi fatwa DSN-MUI dan Lembaga Fatwa di Malaysia (JAKIM dan Pejabat Mufti Persekutuan) dalam menetapkan hukum transaksi emas tidak tunai, khususnya terkait persoalan konstruksi *'illat* hukum guna memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang lanskap ijtihad dalam produk emas di dua negara tersebut.

Tidak banyak penelitian yang secara spesifik melakukan kajian perbandingan antara dua fatwa di dua negara ini, di antara penelitian yang ditemukan adalah Zafirota (2025) yang menggunakan dua pandangan dari fatwa ini untuk menilai kesesuaian syariah terhadap produk cicil emas di Pegadaian, kemudian penelitian Farid (2025) yang membandingkan fatwa DSN-MUI dengan fatwa Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan Malaysia tahun 2021 tentang larangan jual beli emas secara tidak tunai, kedua penelitian ini meski secara spesifik membandingkan dua lembaga fatwa tersebut namun tidak mengeksplorasi argumentasi ushul fikih dengan lebih baik, khususnya terkait penetapan *'illat* hukum, keberlangsungan *'illat* hukum, maupun pengembangan argumentasi dari kutipan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah dan Ibn Taimiyah.

Metode

Artikel ini menggunakan penelitian hukum normatif, dengan menggunakan pendekatan komparatif terhadap ketentuan fatwa cicil emas antara Indonesia dan Malaysia. Pendekatan lain yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan ushul fikih, khususnya teori *'illat* hukum dan teori keterikatan hukum dengan *'illat* untuk menilai konsistensi penetapan *'illat* hukum riba pada emas beserta konsekuensi hukum yang muncul dari penetapan *'illat* hukum tersebut.

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai, Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (Jawatankuasa Muzakarah MKI) yang ke 96 tahun 2011 yang berjudul Parameter Pelaburan Emas atau Aturan Investasi Emas, Al-Kafi nomor 706 yang berjudul *Hukum Jual Beli Emas Secara Atas Talian Dan Penyerahan Ke Dalam Akaun Pembeli* yang tertanggal 29 Januari 2018, Al-Kafi nomor 1817 dengan judul *Hukum Membeli Emas Secara Ansuran* tertanggal 16 Agustus 2021, dan Irsyad Hukum Siri dengan nomor 753 dan berjudul: *Hukum Jual Beli Emas Perhiasan Secara Trade-In yang tercatat dengan tanggal 10 Februari 2023*. Sumber data sekunder meliputi kajian ushul fikih terkait *'illat*, serta data dan sumber lain yang berkaitan dengan tema yang dibahas.

Hasil dan Pembahasan

1. Kerangka Teori

Ada dua teori yang melandasi kajian dalam penelitian ini, yaitu teori keterikatan hukum dengan *'illat* untuk mengkaji keabsahan klaim perubahan dan hilangnya *'illat* hukum ribawi emas dan eksistensinya pada emas kontemporer dan teori *al-ijtihad fi al-manath* yang dimatangkan oleh Balqasim b. Zakir al-Zubaidi (2014) untuk mengidentifikasi mekanisme pembentukan *'illat* hukum ribawi emas dari kedua lembaga fatwa tersebut.

'Illat hukum adalah sebab rasional dan objektif yang menjadi dasar penetapan suatu hukum (Al-Baidhawi, 2006). Di antara bentuk uji validitas suatu *'illat* hukum adalah percobaan melalui prinsip *al-iththiradh* dan *al-in'ikas*, *al-iththiradh* adalah kepastian adanya hukum ketika *'illat* hukum itu ada sedangkan *al-in'ikas* adalah kepastian tak adanya hukum ketika *'illat* hukum itu tidak ada, sua syarat ini menegaskan bahwa keberadaan hukum harus senantiasa mengikuti keberadaan *'illat* dan ketiadaannya juga meniscayakan ketiadaan hukum (Al-Sa'di, 2000). Konsep inilah yang kemudian dikenal dengan konsep keterikatan hukum dengan *'illat* (*dawaran al-hukm ma' al-'illah*) biasa dirumuskan dalam suatu kaidah ushul fikih yang berbunyi *al-hukm yadur ma' illatih wujudan wa 'adaman*, atau eksistensi suatu hukum akan selalu mengikuti *'illat* hukumnya baik dalam kondisi ada maupun tiada (Al-Sa'di, 2000).

Penetapan *'illat* hukum bukanlah suatu hal yang mudah karena teks syariat sering kali tidak dilengkapi dengan penjelasan terkait *'illat* hukumnya sehingga para fukaha harus menentukan *'illat* yang tepat melalui proses yang cukup panjang. Proses penetapan *'illat* tersebut mencakup proses *masalik al-'illah* yang cukup banyak untuk kemudian dilakukan uji validitas apakah *'illat* tersebut tepat dan konsisten dapat disandingkan pada hukum itu atau tidak. Proses penetapan *'illat* ini dikenal dengan istilah *al-ijtihad fi al-'illah*, yaitu ijtihad tentang penetapan *'illat* hukum, yang dalam penelitian ini digunakan konsep yang telah dimatangkan oleh Balqasim b. Zakir al-Zubaidi (2014), yang mencakup penyusunan tiga fase penetapan *'illat*, yaitu *tanqih al-manath*, *takhrij al-manath*

dan *tahqiq al-manath*. *Tanqih al-manath* adalah proses penilaian 'illat pada sifat-sifat yang *manshushah* terdapat di dalam teks, jika ternyata tidak terdapat sifat pada teks yang tepat untuk digunakan sebagai 'illat maka proses berikutnya adalah *takhrij al-manath* yang merupakan proses ekstraksi ragam sifat yang berpotensi untuk dijadikan 'illat hukum, setelah itu kemudian dilakukan uji validitas melalui *tahqiq al-manath* dalam proses qiyas untuk memastikan bahwa 'illat hukum yang telah ditetapkan tidak hanya tepat diterapkan pada hukum tersebut namun juga dapat dikembangkan dengan diterapkan pada sejumlah kasus yang memiliki kemiripan dengan kasus yang telah ditetapkan (Al-Zubaidi, 2014).

2. Konstruksi 'Illat Ribawi Emas dalam Fatwa DSN-MUI

Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai menyatakan bahwa emas boleh diperjualbelikan dengan cara tidak tunai, baik dengan cara jual beli biasa maupun melalui jual beli *murabahah* dengan syarat emas tidak dijadikan sebagai uang atau alat tukar resmi. Persyaratan ini dibangun atas argumentasi dasar DSN-MUI bahwa 'illat ribawi emas adalah fungsinya sebagai alat tukar dan karena masyarakat dunia hari ini tidak lagi menggunakan emas sebagai alat tukar maka 'illat ribawi itu juga hilang yang berarti hukum riba pada emas menjadi hilang (Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia, 2010).

Argumentasi DSN-MUI itu dibangun melalui beberapa tahapan. Pertama adalah pengakuan bahwa emas merupakan barang ribawi yang dalam transaksinya harus mengikuti aturan yang telah ditentukan oleh syariat. Kedua, DSN-MUI menyatakan bahwa hadis terkait ketentuan transaksi emas itu adalah hadis yang *mu'allalah* atau dilandasi illat tertentu dengan menyatakan bahwa ini adalah pandangan dari mayoritas ulama. Ketiga, DSN-MUI kemudian menyatakan bahwa 'illat hukum riba tersebut adalah sifat *tsamaniyyah* atau fungsinya sebagai alat tukar, yang berarti bahwa saat hadis-hadis riba itu muncul konteks emas dan perak saat itu adalah berfungsi sebagai *tsaman* (harga, alat pembayaran atau uang). Pada titik ini pandangan DSN-MUI tidak berbeda dengan pandangan lembaga fatwa lain.

DSN-MUI kemudian memberikan kriteria terkait uang (*tsaman-nuqud*) dengan mengutip pandangan Abdullah b. Sulaiman al-Mani' dan Muhammad Rawas Qal'ah Ji, bahwa dasar sesuatu dinyatakan sebagai uang adalah karena kebiasaan atau perlakuan manusia, dalam arti suatu komoditas (baik emas, perak, maupun benda lainnya) bisa disebut sebagai uang adalah ketika ia telah diterima oleh masyarakat sebagai uang dan diterbitkan oleh lembaga pemegang otoritas. Inilah kunci pembuka argumentasi DSN-MUI berikutnya, yaitu karena masyarakat tidak lagi menggunakan emas dan perak sebagai uang (dengan kriteria tadi) dan masyarakat telah menganggap keduanya sebagai barang maka 'illat hukumnya dinyatakan tidak lagi berlaku hingga hilang pula hukum riba pada emas.

Argumentasi ini ditopang oleh sejumlah kaidah yang menegaskan perubahan hukum karena perubahan 'illat dan kebiasaan manusia, di antaranya adalah kaidah berikut:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدمه
العادة محكمة
أن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات
كل حكم مرتبط على عرف أو عادة يبطل عند زوال تلك العادة، فإذا تغير تغير الحكم

Argumentasi ini juga ditopang oleh kutipan dari pandangan Dr. Khalid Mushlih yang mengutip pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Dalam kutipan tersebut Dr. Khalid Mushlih menjelaskan dua kecenderungan ulama terkait transaksi emas dengan uang kertas antara yang membolehkan dengan yang mengharamkan, dan di antara ulama yang membolehkan adalah Imam Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang berargumentasi bahwa jika emas telah diolah menjadi perhiasan maka emas telah kehilangan sifat *tsamaniyyah* yang ia miliki dan telah berubah menjadi komoditas biasa sebagaimana pakaian, sehingga hukum riba telah hilang.

Dari penjelasan di atas, didapati bahwa DSN-MUI melakukan proses konstruksi 'illat dari *takhrij al-manath* hingga *tahqiq al-manath*. DSN-MUI mengambil kesimpulan 'illat ribawi emas tidak melalui sifat yang tertulis pada teks (*manshushah*) sehingga tidak terdapat proses *tanqih al-manath*, proses yang dilakukan adalah menarik kesimpulan dari ragam potensi 'illat yang muncul di luar teks kemudian menyeleksi dan mengambil satu kesimpulan 'illat yaitu 'illat *tsamaniyyah*, inilah proses *takhrij al-manath* yang terjadi. DSN-MUI kemudian melanjutkan proses itu dengan memastikan aplikasi 'illat tersebut pada kasus baru yaitu uang, karena sifat *tsamaniyyah* emas itu benar-benar ada pada uang hari ini maka uang juga dinyatakan memiliki hukum riba sebagaimana emas. Kemudian pada proses akhir, DSN-MUI menggunakan teori *dawaran al-hukm ma' al-'illah* untuk menyatakan bahwa hukum riba pada emas telah hilang karena 'illat *tsamaniyyah* pada emas juga telah hilang.

3. Konstruksi 'Illat Ribawi Emas dalam Fatwa Malaysia

Lembaga fatwa Malaysia yang menjadi fokus kajian ini adalah Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (Muzakarah MKI) dan Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. Setidaknya terdapat lima fatwa yang relevan: putusan Muzakarah MKI ke-96 tahun 2011 tentang Parameter Pelaburan Emas

(2011), Al-Kafi nomor 276 (2016) tentang Beli Emas Guna Kad Kredit, Al-Kafi nomor 706 (2018) tentang Hukum Jual Beli Emas Secara Atas Talian dan Penyerahan ke Dalam Akaun pembeli, Al-Kafi nomor 1817 (2021) tentang Hukum Membeli Emas Secara Ansuran, dan Irsyad Hukum Siri ke-753 (2023) tentang Hukum Jual Beli Emas Perhiasan Secara Trade-in .

Fatwa utama yang menjadi rujukan seluruh fatwa Malaysia berikutnya adalah putusan Muzakarah MKI ke-96 tahun 2011 yang berjudul Parameter Pelaburan Emas. Fatwa ini memisahkan hukum antara emas murni (batangan, koin, dinar) dengan emas perhiasan. Terhadap emas murni, fatwa ini menetapkan bahwa *'illat ribawi* tetap berlaku karena emas murni dan uang memiliki *'illat* yang sama yakni sebagai mata uang, sehingga transaksinya wajib memenuhi syarat *taqabud* dan tunai. Adapun terhadap emas perhiasan, fatwa ini secara eksplisit menyatakan bahwa perhiasan emas telah keluar dari *'illat ribawi*: “Syarat-syarat tersebut adalah khas bagi emas yang bercirikan item ribawi, seperti emas jongkong dan syiling emas. Syarat ini tidak termasuk barang perhiasan emas kerana ia telah terkeluar daripada illah ribawi.” (Muzakarah MKI, 2011) Putusan ini tidak secara spesifik mencantumkan rujukan yang menjadi landasan argumentasi pemisahan itu, namun pandangan ini memiliki kesamaan dengan pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim yang dikutip oleh Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan.

Dalam Irsyad Hukum Siri ke-753, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan (2023) memisahkan hukum bagi emas murni dengan emas perhiasan dalam transaksi *trade-in* atau tukar tambah emas dengan emas, menurutnya tukar tambah antara emas murni adalah haram karena mengandung unsur *riba fadhl* karena ada tambahan pembayaran yang dilarang dalam transaksi emas, namun transaksi tukar tambah pada emas perhiasan diperbolehkan karena emas perhiasan ‘tidak lagi dianggap mata wang sebagai sifat asal dan terkeluar daripada illah ribawi.’ Fatwa ini mengutip pandangan Muzakarah MKI 2011 terkait pemisahan ini dan secara spesifik mengutip pandangan Ibn Taimiyah yang membolehkan transaksi emas perhiasan dengan tambahan karena emas perhiasan telah keluar dari hukum riba.

Namun menariknya, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan dalam Al-Kafi 1817 (2021) justru menyatakan secara eksplisit bahwa ‘jual beli item ribawi seperti emas perhiasan mestilah dilakukan secara lani (serta-merta) bukan bertangguh,’ yang berarti dalam fatwa ini perhiasan emas tetap dikenai hukum *riba nasi'ah* karena dilarang untuk ditransaksikan dengan cicilan. Pernyataan ini memunculkan sebuah pertanyaan, bagaimana bisa emas perhiasan dinyatakan telah keluar dari sifat ribawi hingga terbebas dari aturan *riba fadhl* sebagaimana dinyatakan dalam Muzakarah MKI dan Irsyad Hukum Siri 753, tapi di saat yang tetap memiliki hukum *riba nasi'ah* sebagaimana fatwa Al-Kafi 1817?

Dua fatwa lain dari Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan konsisten sesuai dengan kerangka Muzakarah MKI 2011 ini, yaitu Fatwa Al-Kafi 706 (2018) membolehkan jual beli emas secara online dengan merujuk pada Muzakarah MKI dan putusan *Majma' al-Fiqh al-Islami ke-11* tahun 1989 tentang *taqabud hukmī*, bahwa serah terima emas melalui akun pembeli telah memenuhi kaidah muktabar yang menggantikan penyerahan hakiki, dan Fatwa Al-Kafi 276 (2016) yang menekankan bahwa emas adalah barang ribawi dan aturan transaksinya harus dilakukan secara tunai dan *yadan bi yadin*.

Secara garis besar dapat disimpulkan bahwa konstruksi *'illat ribawi* emas dalam Fatwa Malaysia tidak berbeda jauh dengan DSN-MUI, keduanya memulai dari proses *takhrij al-manath* karena *'illat ribawi* emas didapat melalui *istinbath* dan bukan pemilihan sifat yang tertulis dalam teks, keduanya juga berujung pada *tahqiq al-manath* saat memastikan *'illat ribawi* emas juga ada pada uang *fiat* sehingga mereka menyatakan uang *fiat* sebagai barang ribawi sebagaimana emas. Namun lembaga fatwa Malaysia tidak mengembangkan bangunan *'illat* hukum ini kepada perubahan *'urf* sebagaimana DSN-MUI, mereka mencukupkan diri pada pandangan Ibn Taimiyah yang membedakan antara emas perhiasan dan emas murni kemudian menghilangkan *riba fadhl* pada perhiasan dan menetapkan *riba fadhl* dan *nasi'ah* pada emas murni.

4. Konstruksi ‘Illat Ribawi Emas dalam Fatwa Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah

Pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah menjadi titik rujukan bersama bagi DSN-MUI dan lembaga fatwa Malaysia. Dalam kasus emas dan riba pada emas keduanya sepakat bahwa *'illat ribawi* emas adalah sifat *tsamaniyyah* atau fungsi sebagai alat tukar yang melekat padanya, atas dasar itu pengolahan emas menjadi perhiasan telah mengubah statusnya dari alat tukar menjadi komoditas biasa. Dalam hal ini, sebagaimana dikutip oleh Irsyad Hukum Siri 753 (2023), Ibn Taimiyah menyatakan,

وجمهور العلماء يقولون هو لم يدخل في ذلك الحلية المباحة بل لا زكاة فيها فكذلك الحلية المباحة لم تدخل في نصوص الربا فإنها بالصيغة المباحة صارت من جنس الثياب والسلع لا من جنس الأثمان

‘...mayoritas ulama berkata dalam hadis riba ini tidak masuk ke dalamnya perhiasan emas yang *mubah*, bahkan tidak ada kewajiban zakat pada perhiasan emas *mubah* ini. Atas dasar itu, perhiasan emas *mubah* ini tidak masuk ke dalam *nash-nash* riba karena dengan pengolahan yang *mubah* (menjadi perhiasan) emas ini telah menjadi komoditas biasa seperti pakaian dan barang dan tidak lagi masuk kategori alat tukar (*atsman*)...’

Selain itu, dalam fatwa DSN-MUI yang mengutip pernyataan Dr. Khalid Muslih (2010), Ibn Taimiyah menyatakan,

يجوز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه من غير اشتراط التماثل، ويجعل الزائد في مقابل الصنعة، سواء كان البيع حالاً أو مؤجلاً، ما لم يقصد كونه ثمناً

‘...diperbolehkan menjual emas dan perak yang telah diolah menjadi perhiasan dengan sejenisnya tanpa ada syarat kesamaan ukuran dan tambahan yang ada dianggap sebagai biaya pengolahan, kebolehan ini sama saja apakah ditransaksikan dengan tunai ataupun tidak, selama emas itu tidak ditujukan sebagai alat tukar...’

Ibn al-Qayyim juga menyatakan hal yang sama, sebagaimana yang dikutip oleh Dr. Khalid Muslih dalam kutipan DSN-MUI (2010), Ibn al-Qayyim menyatakan,

أن الحلية المباحة صارت بالصنعة المباحة من جنس الثياب والسلع لا من جنس الأثمان، ولهذا لم تجب فيها الزكاة فلا يجري الربا بينها وبين الأثمان كما لا يجري بين الأثمان وسائر السلع

‘...bahwa perhiasan emas yang *mubah* itu, melalui pengolahan yang *mubah*, telah berubah menjadi sejenis pakaian dan barang dan tidak jadi sejenis alat tukar, atas dasar ini maka tak ada kewajiban zakat pada perhiasan, maka tak ada juga hukum riba antara emas perhiasan dengan alat tukar lain sebagaimana tidak ada riba antara alat tukar dengan selain barang...’

Secara sederhana didapati bahwa baik Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah memisahkan antara emas perhiasan dengan emas murni dan menghilangkan riba pada emas perhiasan. Namun pernyataan ini justru mendatangkan pertanyaan berikutnya, jika sumber rujukan keduanya sama bagaimana bisa muncul pandangan yang berbeda terkait hukum cicil emas di mana DSN-MUI memperbolehkan dan Malaysia melarangnya?

Kajian lebih lanjut terhadap pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim dalam riba emas ini ternyata menghasilkan hal yang menarik, yaitu bahwa pandangan keduanya lebih kompleks ketimbang yang dikutip oleh kedua lembaga tersebut. Setelah dikaji melalui berbagai rujukan lain ditemukan ada kontradiksi dalam periwayatan pandangan dan penarikan kesimpulan yang tidak utuh terhadap pandangan kedua ulama tersebut.

Terkait pandangan Ibn Taimiyah, meski dalam kutipan sebelumnya dinyatakan bahwa ia meniadakan *riba fadhl* dalam emas perhiasan, namun ia masih tetap menyatakan ada *riba nasi'ah* dalam emas. Dalam bab Riba dari *Majmu' al-Fatawa* (2005) dinyatakan bahwa Ibn Taimiyah ditanya tentang seorang wanita yang menjual gelang emas dengan suatu harga tertentu namun dicicil hingga waktu tertentu, apakah itu boleh atau tidak? Ibn Taimiyah kemudian menjawab,

إذا بيعت بذهب أو فضة إلى أجل لم يجز ذلك باتفاق الأئمة، بل يجب رد الأسورة إن كانت باقية أو رد بدلها إن كانت فاتتة

‘Jika (gelang itu) dijual dengan emas atau perak untuk masa tertentu maka itu tidak boleh sesuai dengan kesepakatan ulama, namun gelang itu harus dikembalikan jika kalungnya masih ada atau kembalikan pengganti yang sesuai nilainya jika kalungnya sudah tidak ada.’

Dalam bagian lain dinyatakan bahwa ia ditanya tentang tali tuntun kuda yang berhiaskan emas yang ditransaksikan secara tidak tunai, ia menjawab (2005),

أما الحياصة التي فيها ذهب أو فضة فلا تباع إلى أجل بفضة أو ذهب، لكن تباع بعرض إلى أجل.

‘...tali tuntun kuda yang berhiaskan emas atau perak tidak boleh dijual dengan perak atau emas secara tidak tunai, namun boleh ditransaksikan dengan barang lain secara tidak tunai...’

Pandangan lain dari *Majmu' al-Fatawa* juga dinyatakan bahwa Ibn Taimiyah pernah ditanya tentang transaksi uang *fulus* (yang berasal dari tembaga) dengan dirham, apakah boleh ditransaksikan secara tidak tunai atau tidak, ia menyatakan bahwa ada dua pandangan ulama terkait transaksi ini antara pihak yang melarang dan pihak yang memperbolehkan, namun ia kemudian menyatakan (2005),

والأظهر منع ذلك، فإن الفلوس النافقة يغلب عليها حكم الأثمان وتجعل معيار أموال الناس

‘...pendapat azhhar adalah melarang bentuk transaksi itu karena fulus yang beredar dan diterima sebagai alat transaksi di tengah masyarakat (al-fulus al-nafiqah) pada umumnya memiliki hukum sebagaimana tsaman dan dijadikan sebagai standar penilaian harta kekayaan manusia...’

Keterangan serupa dapat ditemui dalam Ikhtiyarat Ibn Taimiyah yang disusun oleh Abdullah b. Mubarak b. Abdullah Al Saif (2009), dalam pembahasan tentang transaksi al-fulus al-nafiqah dijelaskan bahwa pandangan Ibn Taimiyah adalah melarang transaksi al-fulus al-nafiqah secara tidak tunai.

Kutipan-kutipan ini mempertegas memberikan gambaran lengkap terkait pandangan Ibn Taimiyah terkait emas dan riba bahwa ia memang menghilangkan *riba fadhl* dalam transaksi perhiasan emas atau perak dengan sejenisnya sebagai bentuk tambahan untuk upah proses pengolahan, namun ia tetap tidak menghilangkan *riba nasi'ah* pada emas, bahkan ia tetap memandang ada *riba nasi'ah* jika emas itu ditukar dengan *fulus* meski secara karakteristik nilainya lebih rendah dari emas.

Maka bagaimana dengan kutipan awal yang seolah membolehkan adanya *riba nasi'ah* pada emas, yaitu pada kalimat ‘*sawa' kana al-bai' halan aw mu'ajjalan*’? Penulis mengasumsikan tiga hal, yaitu: pertama, bahwa

pandangan itu tetap terikat pada konteks transaksi emas perhiasan dengan emas sebagai upah pengolahan namun tidak diperluas pada semua jenis emas; *kedua* ada perbedaan dalam proses penyampaian redaksi pendapat Ibn Taimiyah karena penulis menemukan ada dua versi kutipan, satu kutipan didapat dari *Ikhtiyarat al-Fiqhiyyah min Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah* yang disusun oleh ‘Ala al-Din Abu al-Hasan ‘Ali b. Muhammad al-Ba’li (1950) dan tertulis dengan kalimat ‘*sawa’ kana al-bai’ halan aw mu’ajjalan*’, namun dalam *Ikhtiyarat Ibn Taimiyah* yang disusun oleh Burhanuddin ibn Qayyim al-Jauziyyah (putra dari Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah) (2003) kutipan itu ditulis tanpa kalimat tersebut; *ketiga*, ini memang kontradiksi dari pemikirannya karena di satu sisi menghilangkan riba dalam transaksi perhiasan emas dengan emas tapi di kutipan lain tetap menyatakan ada riba. Dari tiga asumsi ini, asumsi pertama dan kedua lebih kuat dan lebih baik ketimbang mengasumsikan ada kontradiksi dari pemikiran ulama sekelas Ibn Taimiyah.

Pandangan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah juga tidak jauh berbeda dengan pandangan gurunya ini, yaitu bahwa ia tetap mengharamkan *riba nasi’ah* meski menghilangkan *riba fadhl* dalam emas. Dalam tema ‘*Illat Tahrim Riba al-Fadhl fi al-Darahim wa al-Dananir di I’lam al-Muwaqqi’in*’ ia menyatakan (2002),

فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء

‘...sesungguhnya barang yang ada hukum riba padanya jika ditransaksikan dengan jenis yang berbeda maka boleh ada selisih dalam transaksinya, tapi tidak boleh ada jeda serah terima...’

Lebih lanjut, pernyataan ini muncul justru dalam konteks pemisahan antara *riba nasi’ah* dan *riba fadhl* yang menurutnya riba yang utama dilarang karena mendatangkan bahaya besar adalah *riba nasi’ah* sebagai *al-riba al-jali* (riba yang jelas) sedangkan *riba fadhl* itu adalah *al-riba al-khafiy* (riba yang tersembunyi) yang diharamkan karena *riba fadhl* menjadi *wasilah* atau pengantar terhadap riba yang lebih besar tadi. Dalam konteks ini, Ibn al-Qayyim kemudian menyatakan bahwa pengharaman *riba fadhl* didasari atas *sadd dzari’ah* dalam arti *riba fadhl* diharamkan karena ada potensi munculnya *riba nasi’ah*, sedangkan jika *riba fadhl* didukung oleh kebutuhan di dalamnya maka hukumnya menjadi boleh sebagaimana kasus transaksi ‘*araya*’ atau membeli kurma basah yang masih di pohon dengan kurma kering dengan selisih berat yang telah diprediksikan. Di titik inilah kemudian Ibn al-Qayyim menyinggung kebutuhan terhadap adanya selisih dalam transaksi emas perhiasan dengan emas murni karena pengrajin emas/perak membutuhkan upah atas kerjanya, dan upah yang terbaik adalah dengan emas/perak dan bukan dengan barang lain karena ia belum tentu membutuhkannya (I. al-Q. Al-Jauziyyah, 2002).

Hierarki yang dibangun Ibn al-Qayyim dalam pemisahan antara *riba nasi’ah* dan *riba fadhl* inilah yang sebenarnya menjelaskan mengapa sumber yang sama bisa dibaca secara berbeda. Ketika lembaga fatwa mengutip Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim untuk menghilangkan *riba fadhl* pada perhiasan, mereka mengambil satu lapisan dari argumentasi yang berlapis. DSN-MUI melanjutkan logika itu lebih jauh dengan menggunakan konsep *dawaran al-‘illah ma’ al-hukm* pada perubahan ‘urf, sedangkan Malaysia berhenti di lapisan pertama saja. Tapi keduanya tidak membaca secara utuh implikasi dari hierarki yang telah dibangun ini, yaitu bahwa penghapusan *riba fadhl* tidak membawa konsekuensi otomatis terhadap *riba nasi’ah*, karena sejak awal keduanya tidak sederajat dalam kerangka Ibn al-Qayyim sendiri.

5. Analisis Komparatif Fatwa DSN-MUI dan Malaysia

Pada dasarnya dua kecenderungan fatwa yang dibahas dalam artikel ini menyepakati beberapa hal, yaitu bahwa ‘*illat ribawi*’ emas adalah sifat *tsamaniyyah* atau fungsinya sebagai alat tukar dan itu dilakukan melalui proses *takhrij al-manath* yang sama, dan mereka sepakat bahwa uang *fiat* adalah barang ribawi. Perbedaan antara kedua lembaga ini ada pada pengembangan argumentasi dari apa yang mereka kutip dalam fatwanya, khususnya dari pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah.

Kajian terhadap sumber asli Ibn Taimiyah menunjukkan bahwa lembaga fatwa Malaysia justru lebih konsisten dengan posisi Ibn Taimiyah dibanding yang terlihat dari kutipan di permukaan. Ibn Taimiyah memang menghilangkan *riba fadhl* pada perhiasan emas namun masih mempertahankan *riba nasi’ah* pada emas, di titik ini Malaysia melakukan hal yang persis sama dengan Ibn Taimiyah. Namun masih terdapat perbedaan kuat antara keduanya. Lembaga fatwa Malaysia masih menyimpan inkonsistensi internal dalam sistem fatwanya sendiri. Muzakarah MKI (2011) menyatakan ‘*illat*’ ribawi telah hilang pada emas perhiasan secara umum, tapi Al-Kafi 1817 (2021) tetap menyatakan perhiasan emas terkena *riba nasi’ah*. Mestinya jika ‘*illat*’ ribawi pada perhiasan telah hilang sebagaimana dinyatakan Muzakarah MKI, maka tidak ada lagi ‘*illat*’ yang menjadi sandaran *riba nasi’ah* pada perhiasan, keduanya mestinya gugur bersama. Malaysia tidak memberikan argumentasi mengapa ‘*illat*’ yang sama diperlakukan berbeda untuk dua jenis riba dari sumber yang satu. Ini berbeda dengan Ibn Taimiyah yang setidaknya konsisten dalam sikapnya, di mana ia mempertahankan *riba nasi’ah* meski menghilangkan *riba fadhl*, dan konsistensi itu mendapat penjelasan teoritis yang lebih sistematis dari muridnya yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah.

Berbeda dengan Malaysia, DSN-MUI tidak berhenti pada posisi di mana Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah berdiri, DSN-MUI menjadikan pandangan keduanya sebagai pijakan awal untuk mereka kembangkan lebih lanjut. Diketahui bahwa kedua ulama itu menyatakan pengolahan emas menjadi perhiasan telah mengeluarkan perhiasan dari kategori barang ribawi, DSN-MUI kemudian memadukannya dengan konsep

dawaran al-'illah ma' al-hukm bahwa perubahan status ribawi emas itu tidak lain adalah karena perubahan *'illat* hukumnya. Pada titik ini, tak ada perbedaan signifikan antara DSN-MUI dengan lembaga fatwa Malaysia. Perbedaan muncul setelah DSN-MUI mengembangkan konsep *dawaran al-'illah ma' al-hukm* pada perubahan *'urf* masyarakat dunia yang tidak lagi menjadikan emas sebagai alat tukar sehingga hukum riba pada emas juga hilang. Pada posisi ini DSN-MUI konsisten dengan logika *dawaran al-hukm ma' al-'illah*, yaitu jika *'illat* hukum hilang maka semua hukum turunannya gugur sekaligus, karena bagi DSN-MUI yang hilang dari emas tidak hanya *riba fadhl* saja (yang merupakan posisi asli Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah) namun juga *riba nasi'ah* dinyatakan hilang.

Namun pandangan DSN-MUI ini melahirkan inkonsistensi baru. Pertama, jika *'illat tsamaniyyah* emas kemudian menghilangkan seluruh hukum riba dari emas, maka konsekuensi selanjutnya adalah hukum zakat *naqdain* dan *ma'din* pada emas juga hilang karena *'illat* zakat pada emas dan perak tak lain adalah *tsamaniyyah-naqdiyyah* sebagaimana yang dinyatakan oleh Syekh Abu Bakr Shatha al-Dimyathi (2009), namun hal ini sama sekali tidak dibahas dalam fatwa DSN-MUI maupun fatwa Komisi Fatwa MUI. Pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah yang berhenti pada pemisahan *riba fadhl* dan *riba nasi'ah* lebih konsisten secara metodologis karena penghapusan *riba fadhl* pada emas tidak terbatas karena konsep *dawaran al-hukm ma' al-'illah* melainkan pada argumentasi tujuan pengharaman *riba fadhl* yang merupakan *sadd dzari'ah* dari munculnya *riba nasi'ah*. Ibn Taimiyah (2005) dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (2002) juga membatasi perubahan hukum riba emas ini hanya pada kasus pengolahan yang halal, sedangkan pengolahan yang haram menurut mereka tidak akan mengubah hukum riba pada emas, argumentasi ini untuk sementara berhasil menjawab pertanyaan hilangnya hukum zakat pada emas perhiasan namun tidak pada emas murni dan emas yang diolah secara haram.

Inkonsistensi kedua adalah dalam hal bangunan qiyas uang *fiat* terhadap emas, di mana DSN-MUI sendiri menganggap uang *fiat* sebagai barang ribawi dalam fatwa No. 28 (2002) sedangkan uang *fiat* mendapatkan hukum riba melalui proses qiyas dari emas. Bagaimana bisa emas sebagai *ashl al-qiyas* kehilangan hukum riba sedangkan uang fiat sebagai *far' al-qiyas* yang mendapatkan hukum dari emas masih tetap dengan hukum riba? Padahal diketahui bahwa jika *ashl* hilang maka mestinya *far'* juga hilang (Al-Zarkasyi, 2018), dan *'illat* hasil ijtihad (*mustanbathah*) mestinya tidak boleh berbalik membatalkan hukum asalnya (Al-Ghazali, 2020).

Kesimpulan

Artikel ini menemukan bahwa perbedaan fatwa DSN-MUI dan lembaga fatwa Malaysia dalam hukum cicil emas bukan perbedaan yang berakar pada sumber yang berbeda, melainkan pada kedalaman pembacaan terhadap sumber yang sama. Keduanya mengutip pandangan guru-murid Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, keduanya menetapkan *'illat tsamaniyyah* sebagai *'illat ribawi* emas, dan keduanya juga memulai konstruksi *'illat* dari proses *takhrij al-manath* karena *'illat* ini tidak tersurat dalam nash, dan berhenti pada proses *tahqiq al-manath* dengan menyatakan bahwa *'illat* riba emas juga terdapat pada uang *fiat*. Perbedaan antara keduanya muncul dalam perkembangan argumentasi dari sumber yang mereka kutip, lembaga fatwa Malaysia berhenti pada penetapan *'illat ribawi* emas tanpa mempertimbangkan *'urf* masyarakat kontemporer sedangkan DSN-MUI melanjutkan proses argumentasi mereka pada *'urf* dengan mengacu pada konsep *dawaran al-hukm ma' al-'illah*, dari sinilah kemudian akhirnya kedua lembaga fatwa itu menghasilkan putusan ijtihad yang berbeda.

Namun pembacaan yang lebih dalam terhadap sumber asli kedua imam itu menunjukkan bahwa kutipan yang digunakan oleh kedua lembaga tidak utuh. Ibn Taimiyah memang menghilangkan *riba fadhl* pada perhiasan, tapi secara eksplisit mempertahankan *riba nasi'ah* pada emas perhiasan sekalipun. Ibn al-Qayyim membangun hierarki yang menempatkan *riba nasi'ah* sebagai *al-riba al-jaliy* yang keharamannya berdiri sendiri, sedangkan *riba fadhl* adalah wasilah/dzari'ah yang penghapusannya bergantung pada konteks kebutuhan. Hierarki ini tidak diperhatikan secara memadai oleh keduanya.

Malaysia konsisten dengan posisi asli Ibn Taimiyah dalam mempertahankan *riba nasi'ah* pada perhiasan, tapi inkonsisten secara internal karena Muzakarah MKI 2011 menyatakan *'illat ribawi* telah hilang pada perhiasan secara umum yang seharusnya menggugurkan pula *riba nasi'ah* jika logikanya diteruskan. DSN-MUI konsisten secara logika *dawaran al-'illah ma' al-hukm* dalam menggugurkan semua hukum riba sekaligus, tapi pandangan ini melahirkan dua inkonsistensi lintas-hukum yang tidak diselesaikan, yaitu hukum wajib zakat pada emas yang *'illat* hukum-nya sama dengan *'illat* riba (*tsamaniyyah*) tetap dipertahankan padahal *'illat*-nya telah dihilangkan dalam kasus *sriba*, dan uang *fiat* sebagai *far' al-qiyas* dari emas tetap diperlakukan sebagai barang ribawi meski *'illat* dan hukum pada *ashl*-nya telah dinyatakan telah hilang.

Temuan ini menunjukkan bahwa penggunaan kaidah *dawaran al-hukm ma' al-'illah* dalam fatwa kontemporer menuntut konsistensi yang melampaui satu hukum yang sedang difatwakan. Ketika suatu lembaga menyatakan *'illat* tertentu telah hilang, konsekuensi logisnya harus ditelusuri pada seluruh hukum yang bertumpu pada *'illat* yang sama. Tanpa penelusuran yang menyeluruh itu, keberanian metodologis dalam berijtihad justru berisiko menghasilkan bangunan hukum yang tidak koheren dari dalam.

Daftar Pustaka

- Abas, A.-M., Mat Zain, M. N., Yaacob, S. E., Yahaya, M. Z., & Ghani, N. A. R. N. A. (2023). A Review on Sharia-Compliant Gold Savings and Investment Models in Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences*, 13(3), 1304–1314. <https://doi.org/10.46886/IJARBS/v13-i3/10077>
- Al-'Adawi, A. al-S. (1989). *Hasyiyah al-'Adawi 'ala Kifayah al-Thalib al-Rabbani* (1 ed.). Mathba'ah al-Madani.
- Al-Ba'li, A. al-D. A. al-H. A. b. M. (1950). *Al-Ikhtiyarat al-Fiqhiyyah min Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah* (M. H. Al-Fiqi (ed.)). Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah.
- Al-Baidhawi, A. b. U. (2006). *Minhaj al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul*. Muassasah al-Risalah Nasyirun.
- Al-Dimyathi, A. B. b. S. M. S. (2009). *I'alah al-Thalibin* (A. A. B. M. Al-Saqqaf (ed.); 1 ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Al-Ghazali, A. H. (2020). *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (A. M. M. Umar (ed.); 4 ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Harrani, T. I. T. (2005). *Majmu' al-Fatawa li Syaikh al-Islam Taqiyy al-Din Ahmad b. Taimiyyah al-Harrani* (A. Al-Baz & A. Al-Jazzar (ed.); 3 ed.). Dar al-Wafa.
- Al-Jauziyyah, B. I. b. M. b. Q. (2003). *Ikhtiyarat Syaikh al-Islam ibn Taimiyyah* (S. b. M. b. Jad Allah (ed.); 1 ed.). Dar 'Alam al-Fawaid.
- Al-Jauziyyah, I. al-Q. (2002). *I'lam al-Muwaqqi'in*. Dar Ibn al-Jauzi.
- Al-Naisaburi, M. b. H. (1998). *Shahih Muslim* (1 ed.). Dar al-Mughni li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Al-Nawawi, Y. b. S. (n.d.). *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (M. N. Al-Muthi'i (ed.)). Maktabah al-Irsyad.
- Al-Sa'di, A. H. A. R. A. (2000). *Mabahits al-'Illah fi al-Qiyas 'inda al-Ushuliyyin* (2 ed.). Dar al-Basyair al-Islamiyyah.
- Al-Sarakhsi, S. (1989). *al-Mabsuth* (1 ed.). Dar al-Ma'rifah.
- Al-Zarkasyi, B. al-D. (2018). *Tasyrif al-Masami' bi Jam' al-Jawami'* (1 ed.). Dar Thibah al-Khadhra.
- Al-Zubaidi, B. b. D. (2014). *Al-Ijtihad fi Manath al-Hukm al-Syar'i 'Inda al-Ushuliyyin: Dirasah Ta'shiliyyah Tathbiqiyah* (1 ed.). Takween Studies and Research.
- Al Saif, A. b. M. b. A. (2009). Ikhtiyarat Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah al-Fiqhiyyah: Min Kitab al-Bai' ila Nihayat Bab al-Sabq. In *Ikhtiyarat Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah al-Fiqhiyyah* (1 ed.). Dar Kunuz Isybiliya.
- Dar al-Ifta al-Urduniyyah. (2004). *Qarar Raqam 78: Hukm Bai' al-Mashugh min al-Dzahab bi Jinsih Mutafadhilan*. Dar al-Ifta al-Urduniyyah. <https://bit.ly/4if0Bdj>
- Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia. (2002). *Fatwa DSN-MUI No. 28 Tahun 2002 tentang Jual Beli Mata Uang (Al-Sharf)*.
- Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia. (2010). *Fatwa DSN No. 77 Tahun 2010 Tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai*.
- Farid, M. (2025). *Jual beli Emas secara angsuran dalam Fatwa MUI NO: 77/DSN-MUI/V/2010 dan Fatwa Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan Malaysia menjawab pertanyaan No 1817 2021* [Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung]. <https://digilib.uinsgd.ac.id/118536/>
- Juisin, H. A. (2021). Shariah Gold Investment in Malaysia: Prospects and Challenges. *Labuan Bulletin of International Business & Finance*, 19(2), 95–108. <https://doi.org/10.51200/lbibf.v19i2.3356>
- Jum'ah, A. (2021). Bai' al-Dzahab bi al-Taqsih. In *al-Fatawa al-Islamiyah min Dar al-Ifta al-Mashriyyah*. Dar al-Ifta al-Mashriyyah.
- Kumar, A., & Jaiswal, V. K. (2025). Gold's Evolving Role: Exploring its Drivers Amidst Global Economic Uncertainty. *International Journal of Trend in Scientific Research and Development (IJTSRD)*, 9(3), 1338–1346. www.ijtsrd.com/papers/ijtsrd97171.pdf
- Kumari, S., & Soni, S. (2025). Factors Influencing Gold Investment Choices Among Gen Z: An Examination of Planned Behavior and Social Learning Theory. *International Journal for Multidisciplinary Research*, 7(4), 1–16. <https://www.ijfmr.com/papers/2025/4/50002.pdf>
- Mas'ad, A. M., Rozali, M. E. A., Ismail, W. A. F. W., & Johari, F. (2019). Gold Investment Practices in Malaysia: A Shariah Review. *Jfatwa: Journal of Fatwa Management and Research*, 13(1), 215–231. <https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol13no1.184>
- Muzakarah MKI. (2011). *Parameter Pelaburan Emas*. I Fiqh. <https://bit.ly/4iC46dm>
- Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. (2016). *Al-Kafi #276: Beli Emas Guna Kad Kredit*. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <https://bit.ly/4iGAgEx>
- Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. (2018). *Al-Kafi #706: Hukum Jual Beli Emas Secara Atas Talian dan Penyerahan ke Dalam Akaun Pembeli*. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <https://bit.ly/4kHQijf>
- Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. (2021). *Al-Kafi #1817: Hukum Membeli Emas Secara Ansuran*. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <https://bit.ly/43oLQzU>
- Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. (2023). *Irsyad Hukum Siri Ke-753: Hukum Jual Beli Emas Perhiasan Secara Trade-in*. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <https://bit.ly/45adbGj>
- Prem, R. (2025). A Review Paper on the Impact of Gold Price Fluctuations on the Middle Class. *International*

- Journal for Multidisciplinary Research*, 7(3), 1–11. <https://www.ijfmr.com/papers/2025/4/49938.pdf>
- Saiman, M. Z. (2023). Application of Qabd in Contemporary Issues Involving Gold Buying Transactions. *Al-Qanadir: International Journal of Islamic Studies*, 30(2), 12–24. <https://www.al-qanadir.com/aq/article/view/672>
- Shakil, M. H., Mustapha, I. M., Tasnia, M., & Saiti, B. (2018). Is gold a hedge or a safe haven? An application of ARDL approach. *Journal of Economics, Finance and Administrative Science*, 23(44), 60–75. <https://doi.org/DOI 10.1108/JEFAS-03-2017-0052>
- Zafirota, M. (2025). Kesesuaian Syariah pada Praktik Jual Beli Logam Mulia Emas Melalui Fitur Cicil Emas Batangan pada Pegadaian Syariah Digital: Studi Komparasi Fatwa DSN-MUI dan Fatwa di Malaysia. *Waralaba: Journal of Economics and Business*, 2(2), 88–102. <https://doi.org/10.61590/int.v2i02.229>

This page is intentionally left blank.