

**PEMIKIRAN ALI JUM'AH TENTANG AYAT-AYAT RIBA
DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP MATA UANG FIAT
(ANALISIS KAJIAN DI KANAL YOUTUBE RESMI)**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk Memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:

MUHAMAD MUSHOLLIH ABDUL GOFAR
NIM: 2386131023

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M / 1447 H.**

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan bahwa pemikiran Ali Jum‘ah mengenai ayat-ayat riba menegaskan perbedaan ontologis antara emas dan perak sebagai *ats-tsamanain* (dua alat tukar utama, yaitu emas dan perak yang bernilai intrinsik) dengan uang fiat modern yang tidak memiliki nilai pada zatnya termasuk uang kertas. Menurutny, uang kertas bersifat *i ‘tibari* (memiliki nilai karena kesepakatan sosial dan keputusan otoritas, bukan karena zatnya), sehingga bunga bank dalam sistem berbasis uang fiat tidak termasuk kategori riba sebagaimana yang diharamkan Al-Qur’an. Kesimpulan ini berimplikasi pada legitimasi transaksi keuangan modern, termasuk sistem perbankan, dengan menegaskan fleksibilitas ijtihad dalam menghadapi perkembangan instrumen ekonomi global selama tetap berlandaskan pada keadilan dan kemaslahatan.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui kajian tematik terhadap ayat-ayat riba, terutama QS. al-Baqarah [2]: 275–280, QS. Âli ‘Imrân [3]: 130–132, dan QS. an-Nisâ’ [4]: 160–161. Penelitian menelaah tafsir Ali Jum‘ah yang terekam dalam ceramah pada kanal YouTube resminya serta karya-karyanya, lalu mengaitkannya dengan konsep *‘illat* hukum dalam usul fikih. Analisis dilakukan dengan mempertimbangkan konteks transformasi sistem moneter pasca-Nixon Shock 1971 yang menggantikan standar emas dengan uang fiat, sehingga muncul perbedaan nilai antara instrumen klasik dan modern dalam penerapan hukum riba.

Tokoh utama penelitian ini adalah Ali Jum‘ah (1993) sebagai mantan Mufti Mesir yang berpandangan kontekstual. Ia menolak *qiyas* mayoritas ulama yang menyamakan uang fiat dengan emas dan perak, sehingga menimbulkan konsekuensi bahwa riba berlaku pada uang fiat. Mayoritas ulama kontemporer, seperti Ibnu Mani’ (1984), Muhamad Rawwas Qal’ahji (w.2014), Wahbah al-Zuhaili (w. 2015), *Majma‘ al-Fiqh al-Islami* (1988), dan DSN-MUI (2002), menilai uang fiat termasuk dalam *‘illat* riba karena fungsi moneter yang serupa. Sebaliknya, Ali Jum‘ah menekankan perbedaan substansial, yakni uang fiat rentan inflasi dan tidak bernilai intrinsik, sesuai dengan teorinya *atsar dzahâb al-mahâl fi al-hukm* (pengaruh hilangnya lokus atau objek pada hukum). Pandangan ini memunculkan pro-kontra: sebagian mengkritiknya karena dianggap merombak hukum klasik, sementara yang lain menilai pendekatannya adaptif dan solutif terhadap dilema umat Islam di tengah dominasi bank konvensional.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Data primer bersumber dari ceramah Ali

Jum'ah di kanal YouTube resmi, wawancara langsung, serta karya-karyanya yang relevan dengan tafsir dan fikih muamalah. Data sekunder diperoleh dari kitab tafsir klasik dan kontemporer, literatur fikih, usul fikih serta kajian ekonomi Islam. Analisis dilakukan secara deskriptif-analitis dengan pendekatan tematik (*maudhu'i*) untuk mengelaborasi konsep riba secara konseptual dan kontekstual. Dengan metode ini, penelitian berhasil menegaskan posisi pemikiran Ali Jum'ah serta implikasinya terhadap status uang fiat dalam hukum riba kontemporer.

ABSTRACT

This study concludes that Ali Jum‘ah’s thought on the Qur’anic verses concerning *riba* emphasizes the ontological distinction between gold and silver as *al-thamanayn* (the two principal means of exchange with intrinsic value) and modern fiat money, including paper currency, which lacks intrinsic value. According to him, fiat money is *i‘tibari* (deriving its value from social convention and authoritative decree rather than from its substance). Consequently, bank interest in a fiat-based system does not fall under the category of *riba* as prohibited in the Qur’an. This conclusion carries significant implications for the legitimacy of modern financial transactions, including banking systems, by affirming the flexibility of *ijtihad* in addressing the evolution of global economic instruments, provided that justice and public welfare remain the guiding principles.

This conclusion was derived through a thematic examination of Qur’anic verses on *riba*, particularly QS al-Baqarah [2]: 275–280, QS Āli ‘Imrān [3]: 130–132, and QS al-Nisā’ [4]: 160–161. The research analyzes Ali Jum‘ah’s exegesis as articulated in his lectures on his official YouTube channel and his written works, linking them to the concept of *‘illat* (effective legal cause) in *usul al-fiqh*. The analysis takes into account the monetary transformation following the 1971 Nixon Shock, which replaced the gold standard with fiat money, thereby generating a value disparity between classical and modern instruments in the application of *riba* rulings.

The central figure of this study, Ali Jum‘ah (b. 1952), former Grand Mufti of Egypt, adopts a contextual approach. He rejects the majority opinion that applies *qiyas* (analogical reasoning) to equate fiat money with gold and silver, which would entail that *riba* applies to fiat currency. Most contemporary scholars, such as Ibn Manī‘ (1984), Muḥamad Rawwas Qal‘ahjī (d. 2014), Wahbah al-Zuhailī (d. 2015), the International Islamic Fiqh Academy (1988), and Indonesia’s DSN-MUI (2002), argue that fiat money falls under the same *‘illat* as gold and silver due to its similar monetary function. By contrast, Ali Jum‘ah emphasizes its essential difference: fiat money is subject to inflation and lacks intrinsic value, consistent with his theory of *athar dhahāb al-maḥall fi al-ḥukm* (the effect of the disappearance of the object of ruling on the ruling itself). This position has sparked debate: some critics regard it as undermining classical jurisprudence, while others view it as an adaptive and pragmatic response to the dilemmas Muslims face in the context of conventional banking dominance.

This research employs a qualitative methodology with a library-based approach. Primary data are drawn from Ali Jum‘ah’s official YouTube lectures, direct interviews, and his relevant works on Qur’anic exegesis and *fiqh al-mu‘āmalah*. Secondary data are obtained from classical and contemporary exegesis, literature on *fiqh*, *usul al-fiqh*, and Islamic economics. The analysis is conducted descriptively and analytically, employing a thematic (*mawdu‘i*) approach to elaborate on the concept of *riba* both conceptually and contextually. Through this method, the study clarifies the position of Ali Jum‘ah’s thought and its implications for the status of fiat money in contemporary *riba* jurisprudence.

الملخص

تخلص هذه الدراسة إلى أنّ فكر علي جمعة حول آيات الربّا يبرز التمييز الأنطولوجي بين الذهب والفضة بوصفهما «التمنين» (وسيلتي التبادل الرئيسيتين ذواتي القيمة الذاتية) وبين النقود الورقية الحديثة (*fiat money*) التي تفتقر إلى القيمة الجوهرية في ذاتها. ويرى أنّ النقود الورقية ذات طابع اعتباري (أي تستمد قيمتها من الاتفاق الاجتماعي والقرار السلطوي لا من جوهرها)، ومن ثمّ فإن الفائدة المصرفية في النظام القائم على النقود الورقية لا تدخل في دائرة الربّا المحرّم في القرآن الكريم. وتنعكس هذه النتيجة على مشروعية المعاملات المالية المعاصرة، بما في ذلك النظام المصرفي، إذ تؤكد مرونة الاجتهاد في مواجهة تطوّر الأدوات الاقتصادية العالمية، ما دامت مرتكزة على مبادئ العدالة والمصلحة.

وقد تمّ التوصل إلى هذه النتيجة عبر دراسة موضوعية لآيات الربّا، لا سيما قوله تعالى في سورة البقرة [2]: 275-280، وسورة آل عمران [3]: 130-132، وسورة النساء [4]: 160-161. وتناولت الدراسة تفسير علي جمعة الوارد في محاضراته على قنواته الرسمية في «يوتيوب» وفي مؤلفاته، وربطته بمفهوم العلة في أصول الفقه. كما أخذت التحليل في سياق التحول النقدي بعد صدمة نيكسون عام 1971 التي ألغت قاعدة الذهب واستبدلتها بالنقود الورقية، مما ولّد اختلافاً في القيمة بين الأدوات الكلاسيكية والحديثة في تطبيق أحكام الربّا.

أما الشخصية الرئيسة في هذه الدراسة فهو الشيخ علي جمعة (1952م-) المفتي السابق لجمهورية مصر العربية، الذي يتبنّى منهجاً سياقياً. إذ يرفض قياس جمهور العلماء الذين ساووا بين النقود الورقية والذهب والفضة، وهو ما يترتب عليه شمول الربّا لها. بينما يرى أكثر العلماء المعاصرين، مثل ابن منيع (1984م)، ومحمد رؤاس قلعه جي (ت 2014م)، وهبة الزحيلي (ت 2015م)، ومجمع الفقه الإسلامي (1988م)، وهيئة ديوان الشرع الإسلامي بإندونيسيا (DSN-MUI) (2002م)، أنّ النقود الورقية تدخل في علة الربّا لوظيفتها النقدية المماثلة. في المقابل، يؤكد علي جمعة اختلافها الجوهرية، إذ إنّها عرضة للتضخم وتفتقر إلى القيمة الذاتية، بما يتوافق مع نظريته «أثر ذهاب الحل في الحكم». وقد أثار هذا الرأي جدلاً

بين من انتقده لاعتباره هَدْمًا للأحكام الكلاسيكية، وبين من اعتبره منهجاً تكيفياً وحلاً عملياً لإشكالية المسلمين في ظل هيمنة البنوك التقليدية.

وتعتمد هذه الدراسة المنهج النوعي بأسلوب البحث المكتبي. وتستند بياناتها الأولية إلى محاضرات علي جمعة المنشورة على قنواته الرسمية في «يوتيوب»، والمقابلات المباشرة معه، ومؤلفاته ذات الصلة بالتفسير وفقه المعاملات. أما البيانات الثانوية فاستُمدت من كتب التفسير القديمة والمعاصرة، ومصادر الفقه وأصوله، والدراسات الاقتصادية الإسلامية. وقد جرى التحليل بأسلوب وصفي-تحليلي ومنهج موضوعي (موضوعي) لاستجلاء مفهوم الربا من الناحيتين المفهومية والسياقية. ومن خلال هذا المنهج تمكّنت الدراسة من إبراز موقع فكر علي جمعة وما يترتب عليه من آثار في تحديد مكانة النقود الورقية ضمن أحكام الربا المعاصرة.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini

Nama : Muhamad Mushollih Abdul Gofar
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131023
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Pemikiran Ali Jum'ah tentang Ayat-Ayat Riba dan Implikasinya terhadap Konsep Mata uang fiat (Analisis Kajian di Kanal Youtube Resmi)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri, apabila saya mengutip dari orang lain maka akan saya cantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi yang berlaku di lingkungan atas perbuatan tersebut, sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 30 Agustus 2025
Yang membuat pernyataan



10000
METERAI
TEMPEL
FED88ANX049801405

Muhamad Mushollih Abdul Gofar

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**PEMIKIRAN ALI JUM'AH TENTANG AYAT-AYAT RIBA DAN
IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP MATA UANG FIAT
(ANALISIS KAJIAN DI KANAL YOUTUBE RESMI)**

TESIS

**Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk Memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag)**

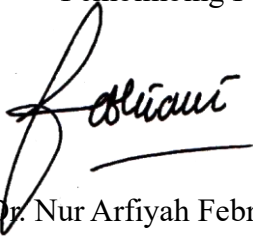
**Disusun oleh:
Muhamad Mushollih Abdul Gofar
NIM: 2386131023**

**Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.**

Jakarta, 30 Agustus 2025

Menyetujui

Pembimbing I



Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Pembimbing II



Dr. Syahrullah Iskandar, M.A.

**Mengetahui,
Ketua Program Studi**



Dr. Abd. Muid N., M.A.


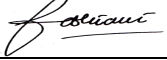
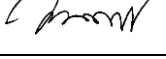
TANDA PENGESAHAN TESIS

PEMIKIRAN ALI JUM'AH TENTANG AYAT-AYAT RIBA DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP MATA UANG FIAT (ANALISIS KAJIAN DI KANAL YOUTUBE RESMI)

Disusun Oleh:

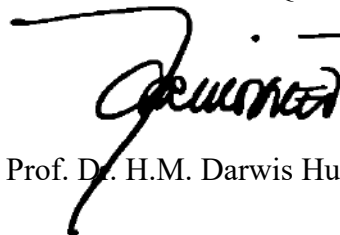
Nama : Muhamad Mushollih Abdul Gofar
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131023
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
16 September 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Penguji II	
4	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Syahrullah Iskandar, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Sekretaris	

Jakarta 05 November 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	b	س	S	ك	K
ت	t	ش	Sy	ل	L
ث	ts	ص	Sh	م	M
ج	j	ض	Dh	ن	N
ح	<u>h</u>	ط	Th	و	W
خ	kh	ظ	Zh	ئ	H
د	d	ع	‘	ء	A
ذ	dz	غ	G	ى	Y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya ر ب ditulis rabba
- b. Vokal panjang (mad): fathah (baris di atas) ditulis â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya القارعت ditulis dengan al-qâri‘ah, المساكين ditulis dengan al-masâkîn, المفلقون ditulis al-muflihûn.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti huruf qamariyah ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis al-kâfirûn. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf syamsiyah, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya الرجال ditulis ar-rijâl, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qamariyah ditulis al-rijâl. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

Ta‘marbûthah (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya البقرة ditulis al-baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya ; زكاة المال zakât al-mâl, atau ditulis سورة النسي surât an-Nisâ’. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya saja: وهو خير الرازيقین ditulis wa huwa khair ar-râziqî.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadiran Allah Swt., atas limpahan rahmat, petunjuk, serta kekuatan lahir dan batin yang telah mengiringi proses penulisan hingga terselesaikannya tesis ini. Shalawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada junjungan, Nabi Muhammad *shallallāhu ‘alaihi wasallam*, beserta keluarga beliau, para sahabat, *tâbi‘in, tâbi‘ut tâbi‘in*, dan seluruh pengikutnya yang setia menjaga dan mengamalkan ajarannya hingga akhir zaman. Āmīn.

Perjalanan dalam menyusun tesis ini tentu tidak lepas dari berbagai tantangan, dinamika intelektual, dan proses perenungan yang mendalam. Namun, berkat pertolongan Allah serta dukungan dari banyak pihak yang sangat berarti, penulis dapat menyelesaikan karya ilmiah ini dengan penuh rasa syukur dan haru.

Dengan penuh rasa hormat dan terima kasih yang tulus, penulis menyampaikan apresiasi khusus kepada:

1. Kementerian Keuangan RI melalui Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang telah memberikan beasiswa penuh selama dua tahun, memungkinkan penulis menyelesaikan studi ini tanpa hambatan finansial.
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., Rektor Universitas PTIQ Jakarta, atas kesempatan istimewa yang diberikan untuk melanjutkan studi di kampus yang penuh keberkahan ini.

3. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, atas dedikasinya dalam membina mahasiswa dengan penuh perhatian dan kesabaran.
4. Dr. H. Abd. Muid N., M.A., Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, yang sejak awal hingga akhir studi senantiasa mendampingi dan memastikan kelancaran proses akademik penulis.
5. Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A., Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta terima Kasih bimbingan yang santun, perhatian yang konsisten, dan motivasi yang tiada henti.
6. Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A.Hum., Manajer Pendidikan PKU Masjid Istiqlal, yang telah memberikan arahan, semangat, dan pendampingan akademik yang berharga.
7. Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA. dan Dr. Syahrullah Iskandar, M.A. selaku pembimbing I dan pembimbing II, yang telah dengan penuh kesabaran meluangkan waktu dan tenaga untuk memberikan arahan intelektual yang mendalam dan sangat berarti.
8. Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Ali Jum'ah, yang dengan penuh kebijaksanaan telah berkenan meluangkan waktu untuk wawancara di tengah padatnya kesibukan beliau, serta dengan tulus memberikan referensi dan kitab-kitab beliau beserta ijazahnya kepada penulis, pada saat pelaksanaan *short course* di Mesir.
9. Ucapan terima kasih yang tak terhingga penulis sampaikan kepada kedua orang tua dan kakak tercinta, yang telah menjadi sumber kekuatan, keteguhan, dan inspirasi sepanjang perjalanan hidup dan studi ini. Doa yang tidak pernah putus, dukungan yang tulus, serta kasih sayang yang tiada batas menjadi cahaya penuntun dalam setiap langkah penulis. Tanpa pengorbanan, kesabaran, dan semangat yang mereka curahkan, mustahil penulis dapat menyelesaikan tahapan akademik ini dengan baik. Semoga Allah Swt. senantiasa melimpahkan kesehatan, umur yang berkah, dan balasan terbaik atas segala kebaikan dan cinta yang mereka berikan.
10. Ucapan terima kasih yang paling tulus penulis sampaikan kepada istri dan anak tercinta, yang telah menjadi sahabat sejati, penenang di tengah kegelisahan, dan sumber kekuatan dalam setiap langkah perjuangan akademik ini
11. Penulis juga menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada teman-teman dan sahabat seperjuangan, baik di lingkungan kampus, komunitas intelektual, maupun dalam ruang-

ruang diskusi informal yang penuh semangat. Terima kasih atas kebersamaan, dukungan moril, pertukaran ide, dan motivasi yang telah menguatkan penulis di tengah dinamika akademik. Tawa, diskusi kritis, dan saling menyemangati di saat-saat sulit menjadi bagian yang sangat berarti dalam perjalanan ini. Semoga persahabatan ini senantiasa terjaga dan menjadi bagian dari amal jariyah ilmu yang bermanfaat.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan demi perbaikan di masa yang akan datang. Semoga tulisan ini memberikan kontribusi bermakna dalam pengembangan ilmu, khususnya dalam bidang studi Al-Qur'an dan tafsir, serta menjadi amal jariyah yang bermanfaat di sisi Allah Swt.

Jakarta, 30 Agustus 2025

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Muhamad Mushollih Abdul Gofar' with a stylized flourish at the end.

Muhamad Mushollih Abdul Gofar

DFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Tesis	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi	xxi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	5
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian.....	8
E. Kerangka Teori	8
F. Tinjauan Pustaka.....	10
G. Metode Penelitian	14
1. Pemilihan Objek Penelitian.....	13
2. Data dan Sumber Data	14
3. Teknik Pengolahan dan Analisis Data.....	14
H. Sistematika Penulisan.....	15
BAB II KAJIAN TEORETIS TENTANG RIBA DAN MATA UANG	
FIAT.....	17

A.	Kajian Teoretis tentang Riba	17
1.	Pengertian Riba.....	17
2.	Sejarah dan Perkembangan Praktik Riba.....	25
3.	Riba sebagai Bentuk Eksploitasi Finansial dan Pelanggaran Moral.....	32
4.	Larangan Riba sebagai Upaya Penguatan Kepercayaan, Keadilan, dan Stabilitas Ekonomi.....	36
5.	Riba sebagai Pemicu Ketimpangan Sosial dan Pendapatan Tidak Produktif	40
6.	Larangan Riba dalam Fatwa MUI.....	43
7.	Riba dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an	46
a.	Ayat-Ayat tentang Riba dalam Al-Qur'an.....	47
b.	Tahapan Larangan Riba dalam Al-Qur'an	52
c.	Pendekatan Tematik dalam Menafsirkan Ayat Riba.....	55
B.	Kajian Teoretis tentang Mata Uang Fiat	58
1.	Pengertian Mata Uang Fiat	58
2.	Sejarah dan Perkembangan Mata Uang Fiat	74
3.	Problematika Mata Uang Fiat	82
BAB III	BIOGRAFI ALI JUM'AH DAN PROFIL KANAL YOUTUBE.....	91
A.	Profil Pribadi Ali Jum'ah.....	91
1.	Latar Belakang Pendidikan	91
2.	Karier Akademik dan Keulamaan	94
3.	Orientasi Pemikiran dan Metodologi Keilmuan.....	98
B.	Karya dan Gagasan Tafsir Ali Jum'ah	102
1.	Karya Tulis dan Tafsir	102
2.	Corak dan Pendekatan Tafsir.....	105
C.	Profil Kanal YouTube Resmi Ali Jum'ah	107
1.	Konten Kajian Tafsir	107
2.	Gaya Penyampaian dan Target Audiens	109
BAB IV	URAIAN AYAT-AYAT RIBA DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF ALI JUM'AH	111
A.	Gambaran Pemakan Riba dan Distorsi Akal (QS. al-Baqarah- [2]: 275)	111
B.	Penghapusan Keberkahan Harta Riba dan Ganjaran bagi yang Bersedekah (QS. al-Baqarah [2]: 276)	116
C.	Ganjaran Kebaikan dan Peringatan Keras terhadap Riba (QS. Al-Baqarah [2]: 277-278)	121
D.	Mengutamakan Ketakwaan, Meninggalkan Riba, dan Memberi Kelonggaran bagi yang Sulit (QS. Al-Baqarah [2]: 278-280).....	126
E.	Larangan Melipatgandakan Riba dan Ajakan untuk Bertakwa (QS. Āli 'Imrān [3]: 130-132)	132

	F. Hukuman terhadap Pelaku Kezaliman, Penghalang Jalan Allah, dan Pemakan Riba (QS. an-Nisā' [4]: 160–161)	136
BAB V	IMPLIKASI PEMIKIRAN ALI JUM'AH TERKAIT AYAT RIBA TERHADAP MATA UANG FIAT	143
	A. Pandangan Ali Jum'ah terhadap Uang Fiat dan Bunga Bank.....	143
	B. Pro-Kontra Ulama dan Posisi Ali Jum'ah Terkait Uang Fiat	155
	C. Analisis <i>'Illat</i> Riba dan Keterkaitannya dengan Status Uang Fiat dalam Hukum Riba.....	164
BAB VI	PENUTUP	177
	A. Kesimpulan.....	177
	B. Implikasi Hasil Penelitian.....	179
	C. Saran	179
	DAFTAR PUSTAKA	181
	LAMPIRAN	
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan sistem keuangan global setelah *Nixon Shock* (1971) menandai era transisi radikal dari standar emas ke mata uang fiat (*fiat money*) tanpa nilai intrinsik.¹ Kebijakan ini tidak hanya mengubah struktur moneter dunia, tetapi juga memicu perdebatan teologis dan hukum yang kompleks dalam diskursus ekonomi Islam. Sebelum 1971, mata uang global terikat dengan emas, di mana setiap dolar AS dapat ditukar dengan sejumlah emas fisik. Namun, setelah Presiden Richard Nixon mengakhiri konvertibilitas dolar ke emas, mata uang fiat menjadi alat tukar utama yang nilainya bergantung pada kepercayaan terhadap pemerintah dan stabilitas ekonomi negara.² Transformasi ini menciptakan paradoks: di satu sisi, sistem keuangan modern menjadi lebih fleksibel; di sisi lain, ia meninggalkan fondasi nilai intrinsik yang selama ini menjadi basis hukum Islam dalam transaksi ekonomi.³

Dalam konteks inilah, perdebatan mengenai status riba dan aplikasinya pada sistem bunga bank modern muncul sebagai isu kritis. Dalam kajian larangan riba, sumber utama yang acap dijadikan rujukan adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan hukum dan etika dalam Islam. Tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Al-Qurṭhubī merupakan salah satu

¹ Paul R. Krugman, *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*, New York: W.W. Norton & Company, 2009, hal. 45.

² Frassminggi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar: Analisis dan Evaluasi Kritis Sistem Moneter Internasional," dalam *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 15 No. 2, Tahun 2023, hal. 237.

³ Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Riba, Bank Interest, and the Rationale of Its Prohibition*, Jeddah: IRTI, 2004, hal. 12.

referensi klasik yang sangat penting, karena secara komprehensif membahas aspek hukum dan moral larangan riba. Dalam tafsirnya, Al-Qurṭhubī tidak hanya menjelaskan ayat-ayat terkait riba secara mendalam, tetapi juga menguraikan ruang lingkup, klasifikasi berbagai jenis riba, serta nilai keadilan sosial yang menjadi dasar pelarangan tersebut. Pendekatan sistematis dan aplikatif dari tafsir ini membantu memperjelas makna *'illat* (alasan hukum) riba dalam konteks syariah sehingga menjadi pijakan utama bagi pemahaman tradisi ulama klasik terhadap isu ini.⁴ Fiqih klasik Islam yang dirumuskan oleh empat mazhab utama (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), menyepakati penerapan *'illat* riba pada emas dan perak (*ats-tsamanain*).⁵ Imam Syafi'i dalam *al-Umm* menegaskan bahwa riba *al-fadhl* (kelebihan dalam pertukaran barang sejenis) dan riba *an-nasî'ah* (pembayaran dengan tambahan) hanya berlaku pada komoditas yang memiliki kesamaan fungsi dengan emas, perak, gandum, kurma, *syā'ir* dan garam.⁶ Namun, dalam sistem ekonomi kontemporer, di mana uang fiat telah menggantikan peran logam mulia, muncul pertanyaan mendasar: Apakah *'illat* (alasan hukum) riba yang awalnya terbatas pada emas dan perak dapat diqiyaskan (dianalogikan) ke uang kertas?

Mayoritas ulama kontemporer, seperti *Majma' al-Fiqh al-Islâmi* (organisasi fikih di bawah Organisasi Kerjasama Islam) dan Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), berpendapat bahwa uang fiat termasuk dalam kategori *'illat riba*.⁷ Mereka beralasan bahwa uang fiat memiliki fungsi yang sama dengan emas dan perak sebagai alat tukar (*medium of exchange*), penyimpan nilai (*store of value*), dan satuan hitung (*unit of account*). Dengan demikian, transaksi yang melibatkan kelebihan atau penundaan pembayaran dalam mata uang fiat dianggap sebagai riba yang diharamkan.⁸ Fatwa DSN-MUI No. 1 Tahun 2004, misalnya, secara eksplisit menyatakan bahwa bunga bank konvensional termasuk riba dan haram hukumnya.

Namun, pandangan ini tidak diterima secara universal. Ali Jum'ah, mantan Mufti Agung Mesir, pakar fikih kontemporer, dan mufassir yang sebagian tafsirnya telah dibukukan dengan nama *Al-Nibrâs Fî Tafsîr Al-Quran Al-Karim* menawarkan perspektif yang berbeda. Dalam karyanya *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm* (Pengaruh Hilangnya Objek Hukum pada Status Hukum), ia berargumen bahwa uang fiat tidak dapat disamakan dengan emas dan perak karena ketiadaan nilai intrinsik (*ghair muqawwam bi-dzatih*).⁹ Menurutny, nilai uang fiat bersifat konvensional (*i'tibari*), ditentukan oleh

⁴ Abu 'Abd Allâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî al-Qurṭhubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, cetakan ke-2, jilid 2, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1384 H / 1964 M, hal. 347.

⁵ Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mujtahid*, Beirut: Dâral-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal. 143.

⁶ Al-Syafi'i, *al-Umm*, Beirut: Dârul-Ma'rifah, 1990, hal. 67.

⁷ Dewan Syariah Nasional MUI, *Fatwa No. 1 Tahun 2004 tentang Bunga Bank*, Jakarta: MUI, 2004.

⁸ *Majma' al-Fiqh al-Islâmi, Putusan No. 10/5 Tahun 1985*, Mekah: OIC, 1985.

⁹ Ali Jum'ah, *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*, Kairo: Dâral-Salam, 1993, hal. 60.

otoritas negara dan kepercayaan masyarakat, bukan oleh kandungan logam mulia.¹⁰

Perbedaan pendapat ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi memiliki implikasi praktis yang luas. Misalnya di Indonesia, menurut survei yang dilakukan oleh Populix pada Maret 2023 terhadap 1.014 responden Muslim berusia 17-55 tahun menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat Indonesia masih lebih memilih bank konvensional dibandingkan bank syariah. Hasil survei tersebut menunjukkan bahwa 61% responden menggunakan bank konvensional, sementara hanya 35% yang menggunakan bank syariah.¹¹ Jika bunga bank dianggap haram secara mutlak, maka mayoritas umat Islam yang terlibat dalam transaksi bank konvensional berada dalam situasi dilematis: antara mematuhi prinsip syariah atau memenuhi kebutuhan ekonomi.¹² Di sisi lain, jika pandangan Ali Jum'ah diterima, sistem perbankan konvensional dapat dianggap sah selama memenuhi prinsip keadilan. Pertanyaan ini menjadi semakin relevan di era globalisasi, di mana integrasi ekonomi lintas negara menuntut fleksibilitas interpretasi hukum Islam.

Sejarah moneter manusia telah melalui beberapa fase: dari sistem barter, penggunaan logam mulia (emas dan perak), hingga mata uang fiat dan digital.¹³ Fase terakhir, yang dimulai pada abad ke-20, menciptakan tantangan unik bagi hukum Islam. Emas dan perak, yang selama berabad-abad menjadi standar nilai, kehilangan peran sentralnya setelah Perjanjian *Bretton Woods* (1944) menetapkan dolar AS sebagai mata uang cadangan global yang terikat emas. Namun, pada 1971, Presiden AS Richard Nixon secara sepihak mengakhiri konvertibilitas dolar ke emas, mengubah sistem moneter global menjadi *fiat money* mata uang yang nilainya ditopang oleh kepercayaan publik, bukan logam mulia.¹⁴

Perubahan ini menciptakan kesenjangan (*gap*) antara teori fikih klasik yang beristidlal dengan ayat-ayat riba seperti tafsir Al-Qurthubi dalam menjelaskan surah Al-Baqarah ayat 275-279 dan realitas ekonomi modern. Dalam fikih klasik, riba didefinisikan sebagai kelebihan yang timbul dari pertukaran atau pinjaman komoditas tertentu (*ribawi items*), terutama emas, perak, gandum, kurma, garam, dan *barley*. Imam Malik dalam *al-Muwaththa* menegaskan bahwa riba hanya berlaku pada barang-barang yang memiliki kesamaan fungsi moneter dengan emas dan perak.¹⁵ Namun, dalam sistem *fiat money*, uang fiat tidak memiliki nilai intrinsik, ia hanya selembar kertas yang nilainya ditentukan oleh regulasi pemerintah.¹⁶ Kondisi ini memunculkan

¹⁰ Ali Jum'ah, *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*,...hal. 61.

¹¹ Populix. "Survei Populix: 51 Persen Masyarakat Indonesia Miliki Akun Bank Syariah dan Bank Syariah Digital," dalam <https://indonesia.jakartadaily.id/ekonomi-bisnis/6938716565/survei-populix-51-persen-masyarakat-indonesia-miliki-akun-bank-syariah-dan-bank-syariah-digital>. Diakses pada 6 Februari 2025, pukul 10:58 WIB.

¹² M. Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development*, Jeddah: IRTI, 2008, hal. 56.

¹³ Niall Ferguson, *The Ascent of Money*, London: Penguin Books, 2008, hal. 112.

¹⁴ Paul R. Krugman, *The Return of Depression Economics*,...hal. 92.

¹⁵ Malik Ibn Anas, *al-Muwaththa*, Beirut: Dâral-Kutub al-Ilmiyah, 2005, hal. 205.

¹⁶ Muhammad Mukhtar As-Salami, *Buḥuts Mukhtârah fî al-Tamwîl al-Islami*, Kairo: Dâral-Nahdah, 2010, hal. 56.

pertanyaan kritis: Apakah uang fiat dapat dikategorikan sebagai barang ribawi?

Mayoritas ulama kontemporer menjawab "ya". Dalam *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Wahbah al-Zuhaili menyatakan bahwa uang fiat adalah *haq al-mal* (hak kekayaan) yang menggantikan emas dan perak, sehingga semua hukum riba berlaku padanya. Argumentasi ini didasarkan pada *qiyas* (analogi) fungsional: karena uang fiat berperan sebagai alat tukar, ia harus tunduk pada aturan yang sama dengan emas dan perak. Pandangan ini juga diadopsi oleh *Majma' al-Fiqh al-Islami* dalam putusannya tahun 1985, yang menegaskan bahwa transaksi riba berlaku pada semua mata uang, baik kertas maupun logam.¹⁷

Namun, Ali Jum'ah menolak pendekatan ini. Dalam penafsiran dia terkait ayat 275 surah Al-Baqarah di kanal youtube resminya dan kitabnya *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*, ia menekankan bahwa 'illat riba tidak dapat dikiaskan ke uang fiat karena perbedaan ontologis antara kedua instrumen tersebut. Emas dan perak memiliki nilai intrinsik yang stabil dan universal, sedangkan nilai uang fiat bersifat relatif dan rentan terhadap inflasi. Sebagai contoh, pada 1998, krisis moneter di Indonesia menyebabkan rupiah terdepresiasi hingga 80% terhadap dolar AS dalam hitungan bulan, fenomena yang tidak mungkin terjadi pada emas.¹⁸ Dengan demikian, Ali Jum'ah berpendapat bahwa bunga bank tidak dapat disamakan dengan riba dalam konteks klasik, karena tidak melibatkan komoditas bernilai intrinsik.

Ali Jum'ah membedakan antara riba (*al-riba al-muharram*) dan bunga bank (*al-fa'idah al-mashrafiyah*). Riba, menurutnya, merujuk pada praktik eksploitatif yang melibatkan komoditas bernilai intrinsik, sedangkan bunga bank adalah mekanisme keuangan modern yang diatur oleh hukum positif dan kebijakan moneter transparan.¹⁹

Pandangan ini bertentangan dengan fatwa MUI No. 1 Tahun 2004, yang menyamakan bunga bank dengan riba.²⁰ Data dari OJK per September 2021 menunjukkan bahwa pangsa pasar perbankan syariah di Indonesia baru mencapai 6,52%, yang berarti mayoritas aset perbankan masih didominasi oleh bank konvensional.²¹ Dilema ini diperparah oleh terbatasnya akses ke perbankan syariah di daerah pedesaan, di mana bank konvensional menjadi satu-satunya pilihan.²² Jika pandangan Ali Jum'ah melalui pemikirinya terhadap ayat-ayat riba diterima, mereka dapat menggunakan layanan ini tanpa merasa melanggar syariah, selama transaksi dilakukan secara adil.

¹⁷ Majma' al-Fiqh al-Islâmi, *Putusan No. 10/5 Tahun 1985*, Mekah: OIC, 1985.

¹⁸ Lepi T. Tarmidi, "Krisis Moneter Indonesia: Sebab, Dampak, Peran IMF dan Saran," *Buletin Ekonomi Moneter dan Perbankan* 1, no. 4 (1999): 1-25

¹⁹ Jati Riwi Maliastuti dan Tedi Kholiluddin, "Analisis Pendapat Yusuf Qardhawi dan Ali Jum'ah tentang Hukum Bunga Bank," dalam *Tasamuh: Media Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 134-155.

²⁰ Dewan Syariah Nasional MUI, *Fatwa No. 1 Tahun 2004 tentang Bunga Bank*, Jakarta: MUI, 2004.

²¹ Otoritas Jasa Keuangan. "Snapshot Perbankan Syariah September 2021" dalam <https://www.ojk.go.id> Diakses pada Kamis, 6 Februari 2025, pukul 11:43 WIB.

²² OJK, *Laporan Akses Keuangan Pedesaan 2023*, Jakarta: OJK, 2023, hal. 12.

Namun, kritikus seperti Talhah Muhammad Al-Masîr dalam bukunya *Kitâb al-Duktur Ali Jum'ah ila Ayna* menganggap bahwa Ali Jum'ah, berusaha keras untuk mencari jalan keluar yang berkontribusi dalam merombak pemahaman asli dari banyak transaksi yang terlarang, sehingga menghasilkan fatwa yang menghalalkan transaksi-transaksi tersebut di antaranya seperti membolehkan riba pada simpanan bank.²³ Perdebatan ini mencerminkan ketegangan dalam perdebatan yang ingin menyesuaikan hukum Islam dengan realitas kontemporer dan konservatif yang berpegang pada interpretasi literal teks-teks klasik.

Penelitian ini memiliki signifikansi ganda: akademis dan praktis. Secara akademis, ia menguji validitas teori '*illat* riba dalam konteks sistem keuangan modern. Apakah *qiyas* fungsional (menyamakan uang fiat dengan emas/perak) masih relevan? Ataukah perlu reinterpretasi *berbasis maqashid al-syariah* (tujuan syariah) seperti keadilan dan kemaslahatan?

Secara praktis, penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi regulator keuangan syariah dalam merumuskan kebijakan yang responsif terhadap dinamika global. Misalnya, jika bunga bank dianggap halal dengan syarat tertentu, bagaimana mekanisme pengawasan untuk mencegah penyalahgunaan? Pertanyaan ini memerlukan kerangka regulasi yang kuat, sebagaimana diusulkan oleh Monzer Kahf dalam *The Islamic Economy*.²⁴

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*).⁵¹ Sumber primer meliputi kajian tafsir dia di kanal youtube resmi dan karya-karya Ali Jum'ah, terutama *Atsar Dzihâb al-Mahhall fi al-Hukm*. Sumber sekunder mencakup buku-buku ekonomi Islam kontemporer, jurnal akademis, dan fatwa lembaga syariah.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademis dengan memetakan perbedaan pendapat ulama, menganalisis metodologi dia dalam menafsirkan ayat-ayat riba, meninjau kekuatan dan kelemahan argumen Ali Jum'ah, serta mengevaluasi implikasinya bagi pengembangan hukum ekonomi Islam. Selain itu, penelitian ini dapat menjadi bahan pertimbangan bagi regulator dan praktisi keuangan dalam merumuskan kebijakan yang sejalan dengan prinsip syariah tanpa mengabaikan realitas ekonomi global.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Perubahan sistem moneter global pasca *Nixon Shock* (1971) dari standâremas ke mata uang fiat (*fiat money*) telah menimbulkan dilema teologis dan hukum dalam ekonomi Islam. Beberapa isu kritis yang teridentifikasi adalah:

- a. Perbedaan ontologis mata uang fiat dan logam mulia: Mata uang fiat tidak memiliki nilai intrinsik, sementara emas/perak dijadikan basis hukum riba dalam fiqh klasik. Apakah analogi (*qiyas*) antara keduanya valid?

²³ Talhah Muhammad al-Masîr, *Kitâb al-Duktur Ali Jum'ah ila Ayna*, Kairo: Dâral-Kutub al-Misriyah, 1432 H / 2011 M, hal. 142.

²⁴ Monzer Kahf, *The Islamic Economy*, Jeddah: IRTI, 2005, hal. 6.

- b. Konflik interpretasi ulama: Mayoritas ulama kontemporer (seperti MUI dan *Majma' al-Fiqh al-Islami*) menyamakan bunga bank dengan riba, sementara Ali Jum'ah membedakan keduanya berdasarkan sifat konvensional uang kertas.
 - c. Implikasi praktis bagi umat Islam: Survei Populix (2023) menunjukkan 61% Muslim Indonesia menggunakan bank konvensional. Jika bunga bank dianggap haram, mayoritas masyarakat berada dalam situasi dilematis antara kepatuhan syariah dan kebutuhan ekonomi.
 - d. Kesenjangan teori dan realitas: Fiqih klasik membatasi riba pada komoditas bernilai intrinsik, sementara sistem keuangan modern mengandalkan uang fiat yang rentan inflasi.
 - e. Polarisasi pandangan ulama: Kritik terhadap Ali Jum'ah (misalnya dari Talhah Muhammad Al-Masir) menyebut pemikirannya merombak hukum asli, sementara pendukungnya menilai pendekatannya kontekstual.
2. Pembatasan dan Perumusan Masalah
- Penelitian ini difokuskan pada analisis pemikiran Ali Jum'ah tentang ayat-ayat riba dan implikasinya terhadap mata uang fiat yang berkaitan dengan hukum bunga bank dengan batasan sebagai berikut:
- a. Substansi Kajian: Membahas pemikiran Ali Jum'ah tentang ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an yang berimplikasi pada konsep uang fiat dan riba, termasuk argumen ontologis (ketiadaan nilai intrinsik) dan metodologis (penolakan *qiyas* fungsional).
 - b. Ruang Lingkup Teoritis: Menguji konsistensi pemikiran Ali Jum'ah dengan prinsip *maqashid al-syariah* (keadilan, kemaslahatan) dan perbandingannya dengan fatwa ulama lain (seperti MUI dan Wahbah al-Zuhaili).
 - c. Konteks Praktis: Dampak pandangan Ali Jum'ah pada legitimasi sistem perbankan konvensional dan respons masyarakat Muslim, khususnya di Indonesia.
 - d. Eksklusi: Tidak membahas detail teknis kebijakan moneter global atau perbandingan mendalam antar mazhab fiqh klasik.
3. Rumusan Masalah
- Berdasarkan identifikasi dan pembatasan di atas, rumusan masalah penelitian ini adalah:
- a. Bagaimana Ali Jum'ah menafsirkan ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an?
 - b. Bagaimana para mufasir lain menafsirkan ayat-ayat riba?
 - c. Apa perbedaan mendasar antara pandangan Ali Jum'ah dengan ulama kontemporer lainnya mengenai hubungan riba, mata uang fiat dan bunga bank?
 - d. Apa implikasi penafsiran Ali Jum'ah pada ayat-ayat riba terhadap status hukum mata uang fiat ?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan menganalisis pemikiran Ali Jum'ah tentang tafsir ayat-ayat riba serta implikasinya terhadap status hukum mata uang fiat yang berhubungan dengan konsep riba dan bunga bank. Adapun tujuan penelitian ini dirinci sebagai berikut:

- a. Menganalisis pemikiran dan penafsiran Ali Jum'ah mengenai ayat-ayat riba

Penelitian ini bertujuan untuk menelusuri bagaimana Ali Jum'ah memahami dan menafsirkan ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an, terutama dalam konteks sosial dan ekonomi kontemporer. Fokus kajian ini adalah pada pendekatan tafsir tematik dan argumentasi fiqhiyah yang digunakan oleh Ali Jum'ah dalam menjelaskan larangan riba, bentuk-bentuk riba, serta hikmah di balik pengharamannya. Melalui kajian ini, diharapkan dapat tergambarkan bagaimana pandangan Ali Jum'ah memberikan kontribusi terhadap dinamika hukum ekonomi Islam modern, termasuk dalam membedakan antara transaksi ribawi dan non-ribawi dalam praktik keuangan saat ini.

- b. Menganalisis Makna Hukum Mata uang fiat Menurut Ali Jum'ah

Penelitian ini berusaha untuk memahami bagaimana Ali Jum'ah memaknai status hukum mata uang fiat dalam ekonomi Islam, khususnya dalam konteks ketiadaan nilai intrinsik dan implikasinya terhadap hukum riba. Dengan demikian, penelitian ini dapat mengklarifikasi apakah uang fiat dapat dianggap sebagai komoditas ribawi sebagaimana emas dan perak dalam fiqih klasik.

- c. Mengidentifikasi Tafsir Ayat-Ayat Riba oleh Para Mufasir

Tujuan kedua dari penelitian ini adalah menelaah bagaimana para mufasir menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan riba. Dengan melakukan kajian tafsir, penelitian ini dapat mengevaluasi sejauh mana interpretasi klasik dan kontemporer terhadap konsep riba sejalan atau mengalami pergeseran dalam memahami fenomena ekonomi modern.

- d. Membandingkan Pendapat Ali Jum'ah dengan Ulama Kontemporer Lainnya

Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan membandingkan argumen Ali Jum'ah dengan pendapat ulama kontemporer lainnya, seperti Majma' al-Fiqh al-Islami, Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), dan Wahbah al-Zuhaili, dalam menyikapi hubungan antara riba dan bunga bank. Analisis ini diharapkan dapat memberikan pemetaan yang lebih jelas terhadap perbedaan metodologi dan argumentasi hukum yang digunakan oleh para ulama.

- e. Menganalisis Implikasi Penafsiran Ali Jum'ah pada Ayat-Ayat Riba terhadap Status Hukum Mata uang fiat

Penelitian ini juga bertujuan untuk menganalisis konsep mata uang fiat menurut Ali Jum'ah dengan meninjau penafsirannya terhadap ayat-ayat riba, dan menganalisis konsep illat riba pada uang fiat yang menjadi sumber perdebatan antara para ulama. Dengan memahami implikasi praktis dari pandangan ini, penelitian ini dapat memberikan wawasan bagi regulator keuangan syariah dalam merumuskan kebijakan yang lebih inklusif dan relevan dengan dinamika ekonomi global.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoretis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian hukum ekonomi Islam, khususnya dalam memahami status hukum mata uang fiat melalui studi tafsir Ali Jum'ah mengenai ayat-ayat riba. Dengan adanya penelitian ini, diharapkan dapat memperkaya khazanah penafsiran ayat-ayat riba dalam mengkaji hukum riba yang berkaitan dengan konsep uang fiat dan bunga bank, serta memberikan landasan teoritis bagi penelitian-penelitian selanjutnya.

2. Manfaat Praktis.

- a. Bagi Akademisi dan Peneliti: Penelitian ini dapat menjadi referensi akademis bagi para mahasiswa, dosen, dan peneliti mengenai penafsiran Ali Jum'ah tentang ayat-ayat riba, mengingat kitab tafsirnya "*Al-Nibrâs*" belum sampai pada pembahasan ayat riba, yang berimplikasi pada pemahaman konsep mata uang, riba dan bunga bank dalam konteks kontemporer.
- b. Bagi Regulator Keuangan Syariah: Hasil penelitian ini dapat menjadi bahan pertimbangan dalam merumuskan kebijakan yang lebih adaptif terhadap dinamika ekonomi global, sehingga dapat memberikan solusi bagi umat Islam.
- c. Bagi Masyarakat Muslim: Penelitian ini dapat membantu masyarakat dalam memahami perbedaan pendapat ulama mengenai hukum maya uang fiat yang berkaitan dengan bunga bank dan riba, sehingga dapat memberikan wawasan dalam menentukan pilihan keuangan yang sesuai dengan prinsip syariah.
- d. Bagi Industri Perbankan Syariah: Temuan dari penelitian ini dapat digunakan sebagai referensi dalam meningkatkan literasi keuangan syariah.

E. Kerangka Teori

Penelitian ini membahas pemikiran Ali Jum'ah tentang ayat-ayat riba dan implikasinya terhadap konsep mata uang fiat. Perbedaan pandangan antara Ali Jum'ah dan mayoritas ulama kontemporer mengenai status ontologis uang fiat dan implikasinya terhadap hukum riba dijelaskan secara detail. Perbedaan ini didasarkan pada perbedaan metodologis dalam memahami nilai uang kertas, apakah ia memiliki nilai intrinsik seperti emas dan perak atau hanya nilai konvensional yang ditetapkan oleh otoritas.

Konsep riba dalam Islam merupakan salah satu pilar fundamental dalam sistem ekonomi Islam yang secara tegas dilarang dalam Al-Qur'an. Larangan riba ini didasarkan pada prinsip keadilan, persamaan, dan larangan eksploitasi dalam transaksi ekonomi. Al-Qur'an, khususnya dalam Surah Al-Baqarah ayat 275-276, mengecam praktik riba dan menggambarkan sebagai tindakan yang menzalimi dan merugikan pihak yang lemah. Ayat-ayat ini menjadi dasar bagi para ulama untuk merumuskan hukum riba dan mengembangkan mekanisme transaksi ekonomi yang adil dan beretika.

Dalam khazanah fikih klasik, riba diklasifikasikan menjadi dua jenis utama: *riba al-fadl* (riba karena kelebihan dalam pertukaran barang sejenis)

dan *riba an-nasi'ah* (riba karena penundaan pembayaran dengan tambahan).²⁵ *Riba al-fadl* terjadi ketika adanya pertukaran barang sejenis dengan jumlah yang berbeda, misalnya menukar satu kilogram beras kualitas A dengan dua kilogram beras kualitas B. Sedangkan *riba an-nasi'ah* terjadi ketika terdapat tambahan atas penundaan pembayaran utang, misalnya meminjam uang 1 juta rupiah dan harus mengembalikan 1,1 juta rupiah sebulan kemudian. Para ulama empat mazhab, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, sepakat mengharamkan kedua jenis riba ini, meskipun terdapat perbedaan pendapat di antara mereka dalam menentukan cakupan barang ribawi.²⁶ Perbedaan pendapat ini menunjukkan dinamika pemikiran fikih dalam merespons perkembangan ekonomi dan sosial.

Transformasi sistem moneter global pasca *Nixon Shock* 1971, yang menandai berakhirnya standar emas dan beralihnya sistem moneter dunia ke mata uang fiat (*fiat money*), telah menciptakan paradigma baru dalam diskursus ekonomi Islam.²⁷ Perubahan fundamental ini memunculkan pertanyaan krusial tentang status hukum mata uang fiat dalam konteks riba. Sebelum *Nixon Shock*, standar emas menjamin nilai intrinsik mata uang, sehingga relatif mudah untuk mengategorikannya sebagai barang ribawi. Namun, dengan mata uang fiat yang tidak memiliki nilai intrinsik, persoalan menjadi lebih kompleks.

Mayoritas ulama kontemporer, sebagaimana tercermin dalam fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dan *Majma' al-Fiqh al-Islami* (Organisasi Konferensi Islam), menyamakan uang fiat dengan emas dan perak dalam konteks hukum riba.²⁸ Mereka berargumen bahwa meskipun uang fiat tidak memiliki nilai intrinsik seperti emas dan perak, fungsinya sebagai alat tukar dan satuan hitung membuatnya setara dengan logam mulia dalam hukum riba. Pendekatan ini didasarkan pada *qiyas* (analogi) fungsional, yaitu menyamakan hukum sesuatu yang baru dengan hukum sesuatu yang telah ada berdasarkan kesamaan fungsi.

Di sisi lain, Ali Jum'ah, seorang ulama kontemporer Mesir, menawarkan perspektif berbeda dalam kajian tafsir di kanal youtube resminya dan karyanya *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*. Ia membedakan antara mata uang fiat dan logam mulia secara ontologis. Menurutny, uang fiat tidak dapat dikategorikan sebagai barang ribawi karena tidak memiliki nilai intrinsik.²⁹ Nilai uang fiat bersifat konvensional (*i'tibari*), ditentukan oleh otoritas negara dan kepercayaan masyarakat.³⁰ Nilai ini dapat berubah sewaktu-waktu tergantung pada kebijakan moneter dan kondisi ekonomi suatu negara. Konsekuensinya, bunga bank, menurut Ali Jum'ah, tidak dapat disamakan dengan riba yang diharamkan dalam Al-Qur'an.³¹ Sehingga, bunga

²⁵ Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid*,...hal. 143.

²⁶ Al-Syafi'i, *al-Umm*,...hal. 3.

²⁷ Paul R. Krugman, *The Return of Depression Economics*,...hal. 45.

²⁸ Majma' al-Fiqh al-Islami, *Putusan No. 10/5 Tahun 1985*, Mekah: OIC, 1985.

²⁹ Ali Jum'ah, *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*, Kairo: Dâral-Salam, 1993, hal.

³⁰ Ali Jum'ah, *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*,...hal. 61.

³¹ Ali Jum'ah, *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*,...hal. 63.

bank merupakan konsekuensi logis dari sistem moneter berbasis mata uang fiat dan tidak memiliki kesamaan esensial dengan riba.

Perbedaan pandangan antara Ali Jum'ah dan mayoritas ulama kontemporer mencerminkan perbedaan metodologis dalam memahami nilai uang fiat dan implikasinya terhadap hukum riba. Ulama kontemporer yang menyamakan uang fiat dengan emas dan perak menggunakan pendekatan *qiyas* fungsional, sementara Ali Jum'ah menekankan perbedaan ontologis antara keduanya. Wahbah al-Zuhaili, misalnya, berpendapat bahwa meskipun uang fiat tidak memiliki nilai intrinsik, fungsinya sebagai alat tukar utama membuatnya tunduk pada hukum riba.³² Perbedaan metodologis ini memiliki implikasi praktis yang signifikan, terutama dalam konteks legitimasi sistem perbankan konvensional.³³ Pandangan Ali Jum'ah membuka peluang bagi reinterpretasi hukum riba dalam konteks sistem moneter modern, sementara pandangan mayoritas ulama kontemporer cenderung mempertahankan interpretasi klasik dengan menyesuaikannya pada realitas ekonomi kontemporer.

F. Tinjauan Pustaka

Dalam penelitian ini, penulis menggali informasi dari beberapa penelitian terdahulu sebagai pertimbangan mengenai kekurangan dan kelebihan yang sudah ada. Selain itu peneliti menggali dari sumber seperti buku-buku maupun jurnal dalam rangka untuk mendapatkan informasi terdahulu serta teori yang digunakan untuk sebagai landasan teori ilmiah. Penelitian terdahulu yang membahas transformasi sistem moneter global seperti diantaranya:

1. karya Paul R. Krugman dengan judul *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008* yang menganalisis perubahan fundamental sistem moneter global pasca Nixon Shock 1971 dan dampaknya terhadap perekonomian dunia.³⁴
2. Karya Frassminggi Kamasa dengan judul "*Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar: Analisis dan Evaluasi Kritis Sistem Moneter Internasional*" yang membahas sejarah perkembangan sistem moneter global dari era *Bretton Woods* hingga dominasi petrodolar.³⁵
3. Karya Niall Ferguson dengan buku *The Ascent of Money* yang mengulas evolusi historis sistem keuangan dari sistem barter hingga mata uang digital.³⁶ Ketiga karya tersebut memberikan landasan pemahaman tentang transformasi sistem moneter global yang mempengaruhi diskursus ekonomi Islam kontemporer.

³² Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâral-Fikr, 2007, jilid 5, hal. 327.

³³ M. Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development*, Jeddah: IRTI, 2008, hal. 56.

³⁴ Paul R. Krugman, *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*,...hal. 45.

³⁵ Frassminggi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar: Analisis dan Evaluasi Kritis Sistem Moneter Internasional," dalam *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 15 No. 2, Tahun 2023, hal. 237.

³⁶ Niall Ferguson, *The Ascent of Money*, London: Penguin Books, 2008, hal. 112.

4. Ilyas, R. (2016). Konsep Uang Dalam Perspektif Ekonomi Islam. Tulisan ini dipublikasikan dalam *BISNIS: Jurnal Bisnis dan Manajemen Islam*, Volume 4, Nomor 1, Tahun 2016. Penelitian ini membahas tentang pemahaman uang dalam perspektif ekonomi Islam yang menekankan fungsi uang sebagai alat tukar, satuan hitung, dan penyimpan nilai yang sesuai prinsip syariah. Uang ideal dalam Islam adalah yang berbentuk logam mulia seperti emas (dinar) dan perak (dirham), yang memiliki nilai intrinsik dan kestabilan tinggi. Studi ini menjelaskan keunggulan uang logam mulia yang sudah digunakan sejak zaman Nabi Muhammad saw., yang diteruskan oleh para khalifah, dengan nilai yang stabil dan diterima masyarakat luas. Konsep uang ini menjadi dasar penting agar aktivitas ekonomi dan transaksi keuangan berjalan sesuai prinsip syariah, terhindar dari riba dan ketidakadilan. Penelitian menggunakan pendekatan kajian literatur terhadap prinsip-prinsip ekonomi Islam terkait uang sekaligus membahas efektivitas terhadap sistem moneter kontemporer.³⁷
5. Ibn Manī' dalam bukunya *Al-Waraq al-Naqdī* mengulas secara mendalam sejarah, hakikat, nilai, dan hukum penggunaan kertas sebagai alat pembayaran dalam perspektif fikih Islam. Buku ini menjadi rujukan penting dalam memahami konsep mata uang fiat, yang merupakan fenomena modern jika dibandingkan dengan sistem moneter klasik yang menggunakan logam mulia seperti emas dan perak. Ibn Manī' yang membahas bagaimana perkembangan penggunaan uang fiat dalam ekonomi modern harus dilihat melalui kerangka hukum Islam, terutama terkait dengan isu riba dan legalitas transaksi yang melibatkan uang kertas. Dalam kitab ini, ia menguraikan latar belakang sejarah munculnya uang kertas, nilai intrinsik yang melekat padanya, serta implikasi fikih terhadap transaksi yang menggunakan alat pembayaran tersebut. Analisis komprehensif yang disediakan menjadi dasar penting bagi penelitian yang membahas validitas uang kertas.³⁸
6. Penelitian terdahulu yang membahas konsep riba dalam perspektif fikih klasik juga mencakup karya tafsir Al-Qur'an dari mazhab tradisional, salah satunya adalah tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān oleh Al-Qurṭhubī*. Tafsir ini merupakan salah satu karya klasik terpenting yang memerinci hukum-hukum fikih berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk penjelasan mendalam mengenai larangan riba, ruang lingkup, serta klasifikasi berbagai jenis riba. Dalam tafsirnya, Al-Qurṭhubī mengulas konteks ayat-ayat yang membahas riba dengan menegaskan landasan hukum dan moral dalam fikih Islam klasik.³⁹

³⁷ Ilyas, R., "Konsep Uang Dalam Perspektif Ekonomi Islam", dalam *BISNIS: Jurnal Bisnis dan Manajemen Islam*, Volume 4, Nomor 1, Tahun 2016, hal. 35-57.

³⁸ 'Abd Allāh ibn Sulaymān, Ibn Manī', *Al-Waraq al-Naqdī: Tārīkhuh, Haqīqatuh, Qīmatuh, Hukmuh*, Cet. ke-2, t.tp., t.p., 1984.

³⁹ Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurṭhubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, cetakan ke-2, jilid 2, Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyah, 1384 H / 1964 M, hal. 347.

Tafsir Al-Qurṭhubī ini menjadi referensi penting untuk memahami bagaimana tradisi ulama klasik menafsirkan ayat-ayat syariah dengan pendekatan yang sistematis dan aplikatif.

7. Selain itu, Ibn Rusyd dalam *Bidayat al-Mujtahid* menjelaskan klasifikasi riba menurut empat mazhab utama (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali) serta metodologi penetapan hukum riba. Penjelasan Ibn Rusyd melengkapi pendekatan tafsir Al-Qurṭhubī dengan memberikan gambaran perbandingan mazhab dan argumentasi fiqh yang mendasari hukum-hukum terkait riba.⁴⁰
8. Karya Imam al-Syafi'i dengan kitab *al-Umm* yang membahas secara mendalam tentang konsep riba *al-fadhl* dan riba *an-nasī'ah* serta aplikasinya dalam transaksi ekonomi.⁴¹
9. karya Imam Malik dalam *al-Muwaththa* yang menguraikan batasan-batasan barang ribawi dan kriteria penetapannya.⁴² Beberapa kitab klasik di atas menjadi rujukan utama dalam memahami konsep dasar riba dalam hukum Islam.
10. Nico P. Swartz dalam artikel berjudul "*The Prohibition of Usury (Ribā): A Moral-Ethical Perspective of Islamic Financial and Banking Law.*" Penelitian ini menegaskan bahwa larangan riba turut bertujuan untuk membangun sistem ekonomi yang lebih stabil, adil, dan harmonis secara sosial. Di sisi lain, penerapan prinsip-prinsip ini membutuhkan reformasi dalam sistem keuangan modern agar lebih menjiwai nilai-nilai moral dan keseimbangan sosial sebagaimana diajarkan dalam Islam. Jurnal tersebut juga menjelaskan larangan riba dalam Islam tidak hanya berdasarkan hukum dan aturan ritual semata, tetapi juga didasari oleh nilai moral dan etika yang mendalam. Dijelaskan bahwa sistem ekonomi dunia modern telah banyak mengabaikan fondasi agama dalam ekonomi, sehingga menimbulkan ketimpangan nyata dalam distribusi kesejahteraan, yang membuat kekayaan terkonsentrasi pada segelintir orang dan kemiskinan meningkat.⁴³
11. Penelitian terdahulu yang mengkaji hubungan antara mata uang fiat dan riba dalam konteks kontemporer seperti karya Muhammad Nejatullah Siddiqi dengan judul *Riba, Bank Interest, and the Rationale of Its Prohibition* yang menganalisis rasionalitas pelarangan riba dalam sistem keuangan modern.⁴⁴

⁴⁰ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, Beirut: Dâral-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal. 143.

⁴¹ Al-Syafi'i, *al-Umm*,...hal. 67.

⁴² Malik, *al-Muwaththa*, Beirut: Dâral-Kutub al-Ilmiyah, 2005, hal. 205.

⁴³ Nico P. Swartz, "The Prohibition of Usury (Ribâ): A Moral-Ethical Perspective of Islamic Financial and Banking Law: A Comparative Study Between the Islamic and the Conventional Model", dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 17, Bil. 2 (2009), hal. 409-430.

⁴⁴ Muhammad Nejatullah Siddiqi,...hal. 12.

12. Karya Muhammad Mukhtar As-Salami dalam *Buhuts Mukhtârah fî al-Tamwîl al-Islami* yang membahas inovasi keuangan Islam dalam merespons perubahan sistem moneter.⁴⁵
13. karya M. Umer Chapra dengan judul *The Islamic Vision of Development* yang mengkaji implikasi sistem bunga bank terhadap pembangunan ekonomi Islam.⁴⁶ Ketiga karya terakhir di atas memberikan perspektif kontemporer tentang adaptasi hukum Islam terhadap perubahan sistem keuangan global.
14. Penelitian terdahulu yang secara khusus membahas pemikiran Ali Jum'ah seperti karya Talhah Muhammad al-Masîr dengan judul *Kitâb al-Duktur Ali Jum'ah ila Ayna* yang mengkritisi metodologi ijtihad Ali Jum'ah dalam masalah ekonomi kontemporer.⁴⁷
15. Karya Ali Jum'ah sendiri dalam *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm* yang menjelaskan argumentasi ontologis tentang perbedaan mata uang fiat dengan emas dan perak.⁴⁸
16. Penelitian terdahulu yang secara khusus membahas pemikiran Ali Jum'ah juga mencakup karya tafsir dia *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, yang menjadi referensi penting dalam memahami pendekatan metodologi ijtihad Ali Jum'ah terhadap al-Qur'an. Meskipun saat ini dalam Al-Nibras dia baru membahas sampai pada Surat Al-Baqarah ayat 25 dan belum sampai pada ayat yang membahas riba, penafsiran dalam bagian tersebut sudah menampilkan corak khas ushul fiqh dalam metodologi tafsirnya. Ali Jum'ah menggunakan pendekatan yang mengintegrasikan prinsip-prinsip ushul fiqh ke dalam penafsiran, dengan tekanan telaah mendalam terhadap konteks teks, bahasa, dan aspek normatif hukum Islam. Hal ini mencerminkan bagaimana dia memadukan ilmu ushul fiqh dengan tafsir untuk memberikan penafsiran yang aplikatif dan relevan bagi permasalahan kontemporer, khususnya dalam dinamika hukum ekonomi syariah.⁴⁹
17. Kanal YouTube resmi yang memuat kajian dan tafsir yang dibawakan oleh Ali Jum'ah adalah "Dr. Ali Gomaa" (القناة الرسمية الوحيدة لفضيلة أ.د علي جمعة). Kanal ini diakses melalui tautan: <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa> dan diunggah pertama kali pada tanggal 8 Februari 2012. Kanal ini menjadi media utama penyebaran pemikiran, tafsir, dan kajian keilmuan Ali Jum'ah yang ditujukan kepada audiens luas baik di dunia Arab maupun internasional.

⁴⁵ Muhammad Mukhtar As-Salami, *Buhuts Mukhtârah fî al-Tamwîl al-Islami*, Kairo: Dâral-Nahdah, 2010, hal. 56.

⁴⁶ M. Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development*, Jeddah: IRTI, 2008, hal. 56.

⁴⁷ Talhah Muhammad al-Masîr, *Kitâb al-Duktur Ali Jum'ah ila Ayna*, Kairo: Dâral-Kutub al-Misriyah, 1432 H / 2011 M, hal. 142.

⁴⁸ Ali Jum'ah, *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*, Kairo: Dâral-Salam, 1993, hal. 60.

⁴⁹ Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Juz al-Muqaddimah, Sûrat al-Fâtihah, wa al-Rub' al-Awwal min Sûrat al-Baqarah. Cet. ke-1. Kairo: Al-Wabil li al-Intâj wa al-Tawzi' wa al-Nashr, 2008, hal. 10

18. karya Wahbah al-Zuhaili dalam *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* yang merepresentasikan pandangan mayoritas ulama kontemporer yang berbeda dengan Ali Jum'ah.⁵⁰
19. Penelitian terdahulu yang mengkaji implementasi praktis konsep riba dalam sistem perbankan modern seperti fatwa DSN-MUI No. 1 Tahun 2004 tentang Bunga Bank yang menegaskan keharaman bunga bank konvensional.⁵¹ *Putusan Majma' al-Fiqh al-Islami* No. 10/5 Tahun 1985 yang menyamakan status hukum mata uang fiat dengan emas dan perak.⁵²
20. laporan OJK tentang Akses Keuangan Pedesaan 2023 yang menggambarkan realitas akses masyarakat terhadap layanan perbankan syariah.⁵³

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas, penelitian ini berupaya mengisi kesenjangan dalam kajian akademis dengan menganalisis secara komprehensif pemikiran Ali Jum'ah tentang ayat-ayat riba yang berimplikasi pada status hukum mata uang fiat dan konsep riba. Berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang cenderung fokus pada aspek tertentu (historis, fikih klasik, atau implementasi praktis), penelitian ini mengintegrasikan berbagai perspektif tersebut dengan menggunakan pendekatan tafsir *maudhu'i* ayat-ayat riba sebagai kerangka analisis.

G. Metode Objek Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini berfokus pada pemikiran Ali Jum'ah sebagai tokoh ulama kontemporer yang memiliki pandangan distingtif tentang konsep mata uang fiat dan hukum bunga bank melalui pendekatan tafsir ayat-ayat riba. Penelitian ini akan mengkaji interpretasi dan metodologi Ali Jum'ah dalam menafsirkan ayat-ayat riba serta pandangannya mengenai status hukum mata uang fiat dan bunga bank dalam konteks sistem keuangan modern. Penelitian akan membatasi kajian pada karya-karya Ali Jum'ah yang secara spesifik membahas tentang mata uang fiat, riba, dan bunga bank, termasuk kajian tafsir di kanal youtube resminya, kitab-kitab tafsir, fatwa-fatwa, dan tulisan-tulisannya yang berkaitan dengan ekonomi Islam sebagai landasan teori primer.

Penelitian ini tidak membahas pemikiran Ali Jum'ah dalam aspek-aspek di luar syariah, tafsir ayat riba, ekonomi dan keuangan, akan tetapi akan meneliti bagaimana pandangan dan argumentasinya dapat memberikan solusi terhadap problematika sistem keuangan modern. Penelitian ini juga tidak akan mengkaji secara detail tentang sistem operasional perbankan atau aspek-aspek teknis dari produk-produk keuangan modern yang tidak berkaitan langsung dengan fokus penelitian.

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâral-Fikr, 2007, jilid 5, hal. 327.

⁵¹ Dewan Syariah Nasional MUI, *Fatwa No. 1 Tahun 2004 tentang Bunga Bank*, Jakarta: MUI, 2004.

⁵² Majma' al-Fiqh al-Islami, *Putusan No. 10/5 Tahun 1985*, Mekah: OIC, 1985

⁵³ OJK, *Laporan Akses Keuangan Pedesaan 2023*, Jakarta: OJK, 2023, hal. 12.

2. Data dan Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer mencakup karya-karya Ali Jum'ah yang berkaitan langsung dengan tema penelitian, di antaranya: kitab-kitab tafsir dan karya tulis Ali Jum'ah yang membahas tentang ayat-ayat riba, kajian tafsir di kanal youtube resminya, fatwa-fatwa Ali Jum'ah tentang mata uang fiat dan bunga bank, karya-karya Ali Jum'ah dalam bidang ekonomi Islam dan muamalah, rekaman ceramah, wawancara, dan dokumentasi pemikiran Ali Jum'ah yang berkaitan dengan tema penelitian.

Sedangkan data sekunder meliputi berbagai referensi dan dokumen yang mendukung penelitian ini, seperti: kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer yang membahas ayat-ayat riba, karya-karya ulama klasik dan kontemporer tentang mata uang dan riba, buku-buku, jurnal, dan artikel ilmiah yang membahas pemikiran Ali Jum'ah, literatur tentang sejarah dan perkembangan mata uang fiat, kajian-kajian tentang sistem perbankan dan ekonomi Islam.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Metode yang digunakan dalam penelitian ini meliputi pengumpulan berbagai data yang berkaitan dengan variabel penelitian. Data yang terkumpul kemudian akan disesuaikan dengan kerangka penulisan yang telah dirancang. Pemikiran Ali Jum'ah tentang mata uang fiat dan bunga bank dijadikan sebagai acuan utama untuk menganalisis dan mengeksplorasi ayat-ayat riba yang telah ditentukan. Secara ringkas, terdapat empat langkah dalam fase pengumpulan dan analisis data:

Pertama, peneliti mengumpulkan sebanyak mungkin data yang relevan dengan variabel penelitian, termasuk karya-karya primer Ali Jum'ah dan literatur sekunder yang mendukung.

Kedua, data yang terkumpul diseleksi untuk menghasilkan data yang benar-benar diperlukan, guna menghindari pembahasan yang terlalu luas. Seleksi dilakukan dengan memfokuskan pada aspek-aspek yang berkaitan langsung dengan mata uang fiat dan bunga bank dalam perspektif tafsir.

Ketiga, data tersebut dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis dan komparatif. Metode deskriptif-analitis digunakan untuk menguraikan pemikiran Ali Jum'ah secara sistematis, sedangkan metode komparatif digunakan untuk membandingkan pemikirannya dengan pandangan ulama lain.

Keempat, peneliti melakukan validasi terhadap data dan kesimpulan yang diperoleh untuk meminimalisir kesalahan dan memastikan akurasi interpretasi pemikiran Ali Jum'ah.

H. Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun dalam enam bab yang saling berkaitan secara sistematis. Bab pertama merupakan pendahuluan memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, serta metode penelitian yang mencakup pemilihan objek,

sumber data, teknik pengolahan dan analisis data. Bagian ini berfungsi sebagai landasan awal yang menjelaskan konteks dan arah penelitian.

Bab kedua membahas kajian teoritis tentang riba mencakup definisi riba, sejarah dan perkembangan praktik riba, serta konsepsi riba sebagai bentuk eksploitasi finansial dan pelanggaran moral. Bab ini juga menguraikan larangan riba dalam konteks penguatan keadilan ekonomi, ketimpangan sosial, fatwa MUI, dan kajian tafsir Al-Qur'an terkait ayat-ayat dan tahapan larangan riba.

Bab ketiga membahas biografi Ali Jum'ah dan profil kanal youtube, menampilkan latar belakang pendidikan dan karier keilmuan Ali Jum'ah, orientasi pemikiran dan metodologi tafsirnya, serta profil kanal YouTube resmi yang mengandung kajian tafsir dengan gaya penyampaian dan target audiens yang spesifik.

Bab keempat mengenai uraian ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an perspektif Ali Jum'ah, mengkaji secara detail tafsir Ali Jum'ah terhadap ayat-ayat riba, mulai dari gambaran pelaku riba, penghapusan keberkahan harta riba dan ganjaran sedekah, peringatan keras terhadap riba, hingga ajakan bertakwa dan larangan melipatgandakan riba.

Bab kelima membahas mengenai implikasi pemikiran Ali Jum'ah terkait ayat riba terhadap Mata uang fiat , mencakup pengertian dan sejarah mata uang fiat , pandangan Ali Jum'ah terhadap uang fiat dan bunga bank, posisi pro-kontra ulama atas uang kertas, serta analisis 'illat riba dalam kaitannya dengan status hukum uang kertas.

Bab keenam merupakan penutup berisi kesimpulan hasil penelitian, implikasi pemikiran yang ditemukan, serta saran untuk pengembangan penelitian selanjutnya sebagai bahan pertimbangan akademik dan praktis.

BAB II

KAJIAN TEORETIS TENTANG RIBA DAN MATA UANG FIAT

A. Kajian Teoretis tentang Riba

1. Pengertian Riba

Riba secara etimologis berasal dari akar kata Arab رِبَا - يَرْبُو yang bermakna “bertambah” atau “meningkat”. Dalam bahasa Arab, kata tersebut digunakan untuk menunjukkan segala bentuk pertambahan baik secara fisik maupun nilai. Ibn Manzhūr dalam *Lisān al-‘Arab* mendefinisikan riba sebagai “الزِّيَادَةُ عَلَى رُغُوسِ الْأَمْوَالِ” (tambahan atas pokok modal).¹ Konteks tambahan ini menjadi kunci utama dalam memahami larangan riba dalam Islam, karena menyiratkan adanya kelebihan yang tidak adil dalam transaksi. Al-Râghib al-Ashfahânî dalam *al-Mufradât* juga menegaskan bahwa riba merupakan tambahan yang muncul tanpa disertai kerja atau kompensasi, dan hal ini dianggap merusak prinsip keadilan dalam jual beli.² Secara terminologis, para ulama mendefinisikan riba sebagai tambahan yang tidak sah atau tidak dibenarkan syariat dalam transaksi muamalah, khususnya dalam utang-piutang dan pertukaran barang ribawi. As-Sarakhsi dalam *al-Mabsūth* menyebut bahwa الرِّبَا: هُوَ الْفَضْلُ الْخَالِي عَنْ الْعَوَضِ الْمَشْرُوطِ فِي الْبَيْعِ artinya: “riba adalah kelebihan yang tidak disertai dengan imbalan yang disyaratkan dalam jual beli.”³ Definisi ini menjadi dasar bagi para fuqaha untuk

¹ Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, juz 14, Beirut: Dār Shâdir, 1994, hal. 304.

² Al-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî Gharib al-Qur‘ân* Beirut: Dār al-Qalam, 1412 H, hal. 340.

³ Al-Sarakhsi, *al-Mabsūth*, juz 12 Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1993, hal. 109.

mengharamkan praktik riba dalam semua bentuknya karena dianggap merusak keseimbangan dan keadilan dalam transaksi.

Lebih jelas lagi untuk mengetahui lebih dalam mengenai pengertian riba, perlu diketahui lebih dahulu mengenai bagaimana praktik riba. Dalam *Tafsîr at-Thabari* dijelaskan bahwa bentuk praktik riba pada masa Jahiliyah digambarkan melalui sejumlah riwayat. Salah satunya berasal dari Ibn Zaid, yang menuturkan bahwa ayahnya menjelaskan: riba ketika itu dilakukan dengan cara menambah nilai utang seiring dengan penundaan waktu pembayaran. Ketika waktu jatuh tempo tiba, pihak yang memberi utang akan menemui si peminjam dan berkata, “Bayar sekarang atau tambahkan jumlah utangnya.” Jika si peminjam mampu membayar, maka ia melunasi utangnya sesuai kesepakatan. Namun, bila tidak mampu, maka utangnya diperpanjang dengan penambahan nilai. Bila utangnya berupa seekor hewan, maka pembayaran ditukar dengan hewan yang usianya lebih tua. Misalnya, jika awalnya seekor hewan berusia satu tahun (bintu makhādh), maka penundaan akan menuntut pembayaran dengan hewan berusia dua tahun (bintu labūn), kemudian menjadi tiga tahun (hiqqah), dan selanjutnya empat atau lima tahun (jaz‘ah), seiring lamanya penundaan. Praktik seperti inilah yang memperlihatkan sistem pelipatgandaan dalam riba Jahiliyah, di mana penambahan nilai utang terjadi semata karena penundaan pembayaran, bukan karena nilai tambah riil dari transaksi tersebut.⁴

Kemudian dalam menafsirkan ayat 275 dalam surat al-Baqarah; Maksud kata *alladzîna ya’kulûn ar-ribâ* menurut at-Thabari adalah *alladzîna yurbûna* (yang menambahkan/melipatgandakan), oleh karena itu pelaku riba disebut *murbin* disebabkan melipatgandakan harta (pinjaman) atau menambah harta itu disebabkan karena penangguhan pembayaran.⁵

Ayat tersebut mengandung hukum-hukum riba dan kebolehnya jual-beli serta ancaman bagi yang menghalalkan riba. Dia menjelaskan ayat tersebut dengan 38 masalah diantaranya adalah:⁶

Pertama: kata “*alladzîna ya’kulûna: ya’khudzûna*”. kata “mengambil” diartikan dengan “memakan” karena pengambilan dimaksudkan untuk makan. Dia juga menyatakan bahwa “riba menurut bahasa adalah *az-ziyâdah mutlaqan* (penambahan secara mutlak)”. sedangkan dalam surat an-nisa ayat 161 bahwa yang dimaksud bukan riba syar’i akan tetapi yang dimaksud adalah harta haram sebagaimana juga dijelaskan dalam surat al-maidah ayat 42 bahwa mereka gemar memakan harta haram dari *ar-rasyâ* (suap menyuap). Dan

⁴ Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir at-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl Âyi Al-Qur’an*, jilid 6, Makkah: Dâru al-Tarbiyah wa al-Turats, t.th., , hal. 7

⁵ Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir at-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl Âyi Al-Qur’an*,...hal. 7.

⁶ Al-Qurtubi, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an*, jilid II, al-Qâhirah: Dâr al-Hadits, 2002, hal.299.

dalam surat Ali Imran ayat 75, bahwa tidak ada dosa bagi kami terhadap harta orang-orang ummi. Dan oleh karena itu masuk dalam kategori didalamnya adalah pelarangan dari tiap harta yang haram dari usaha apa saja.

Dia menjelaskan bahwa dalam syariat Islam, ada dua jenis riba yang dikenal, yaitu *tahrîm an-nasâ* dan *tafâdul fî al-uqûd*. Pengharaman riba disebabkan oleh penundaan pembayaran dan kelebihan nilai dalam bentuk pertukaran barang, khususnya jenis makanan. Praktik ini umumnya dilakukan oleh orang Arab pada masa lalu, di mana pihak peminjam diberi pilihan antara melunasi utangnya atau menambahkan sejumlah tertentu sebagai imbalan penundaan (dengan perkataan "*ataqdhi am turbi*"). Hal ini telah disepakati sebagai perbuatan yang haram. Selanjutnya, dijelaskan bahwa sebagian besar jual beli yang diharamkan terjadi karena adanya tambahan, baik pada nilai pokok harta maupun manfaat yang diperoleh dari penundaan pembayaran.

Maka, dapat disimpulkan bahwa pemahaman tafsir al-Qurtubi tentang riba masih terikat pada konteks transaksi pada masa Jahiliyah, yang berbeda dengan kondisi dan situasi ekonomi umat Islam saat ini. Oleh karena itu, penting untuk meninjau kembali pemahaman ini dengan merujuk pada penjelasan para mufasir kontemporer yang memahami tantangan dan dinamika zaman modern yang dihadapi umat Islam. Selanjutnya, pandangan yang paling umum didengar, yaitu bahwa setiap tambahan dalam pinjaman pasti riba, bersumber dari kaidah dalam literatur klasik.⁷ Kaidah tersebut menyatakan bahwa setiap pinjaman yang menghasilkan manfaat atau keuntungan adalah riba (*kullu qardhin jarra manfa'atan fahuwa ribâ*).⁸ Athiyah Shaqr dalam karyanya *Ahkâm al-Kalâm fî al-Fatâwa wa al-Ahkâm* menyebutkan bahwa ada beberapa atsar yang menjelaskan prinsip kaidah ini.⁹

Pertama, diriwayatkan oleh Imam Baihaqi dari Fadhalah bin Ubaid, mauquf dengan lafaz "*kullu qardhin jarra naf'an fahuwa wajhun min wujûh ar-ribâ*".

Kedua, diriwayatkan oleh al-Haris bin Usamah dari hadis Ali dengan lafaz "*Innannabiyya shallallahu 'alaihi wa sallam nahâ 'an qardhin jarra naf'an*". Ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa walaupun ungkapan itu kaidah dan bukan hadis, namun ulama sepakat bahwa maknanya shahih, kemudian pendapat ini dirinci oleh sebagian ulama fikih bahwa setiap utang-piutang yang memberikan manfaat kepada kreditor termasuk riba jika dipersyaratkan (*idza kâna masyrûthan fîhi naf'un lil muqridh*). Hal ini

⁷ Megawati, "*Riba Menurut Ulama Klasik dan Kontemporer*," Tesis Magister Agama, Institut PTIQ Jakarta, 2020, hal. 49

⁸ Hussein Ahmad Shalih al-Bakri, *Bughyat al-Bâhits 'an Zawâ'id Musnad al-Hârih*, ed. oleh Hussein Ahmad Shalih al-Bakri, cet. 1, jilid. 1, Madinah: Markaz Khidmat as-Sunnah wa as-Sîrah an-Nabawiyah, Universitas Islam Madinah, 1994, hal. 500

⁹ Athiyah Shaqr, *Ahsan al-Kalâm fî Fatâwa wa al-Ahkâm*, Kairo: Dâr al-Gad al-Arabi, cet.2, jilid 1, 1994, hal. 197.

dipegang oleh kelompok pertama, ulama seperti Ibn Qudamah, dalam *al-Mughni* karya Ibn Qudamah, bahwa “Para ulama sepakat bahwa setiap pinjaman yang disyaratkan ada tambahannya itu diharamkan”, kemudian Ibn al Mundzir berkata “Para ulama telah sepakat bahwa pihak yang meminjamkan jika memberi syarat kepada pihak peminjam agar dibayar lebih dengan tambahan atau hadiah dan ia meminjam atas dasar itu, jika ia mengambil kelebihan tersebut, itu termasuk riba”¹⁰

Dalam tafsir tersebut, Husain bin Mas’ud al-Baghawi (wafat 1122 M) menjelaskan bahwa riba merupakan *kullu qardin jarra manfa’atan* adalah jenis pinjaman yang memberikan suatu manfaat atau tambahan bagi pihak pemberi pinjaman. Dengan kata lain, pinjaman yang mengandung unsur tambahan atau keuntungan yang diperoleh dari akad pinjam-meminjam itulah yang disebut riba.¹¹

Dalam *Tafsîr Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân* atau Tafsîr al-Qurtubi, disebutkan bahwa berdasarkan keterangan Nabi SAW, mempersyaratkan adanya tambahan dalam utang adalah termasuk riba, meskipun tambahan tersebut hanya berupa segenggam pakan ternak.¹² Maksudnya adalah, semua utang yang disyaratkan untuk dilunasi dengan jumlah yang lebih banyak dari yang dipinjamkan hukumnya haram, tanpa adanya perbedaan atau pengecualian.¹³

Dalam Tuhfah al-Muhtāj dan penjelasan Hāsyiyah Ibnu Qāsim disebutkan bahwa setiap bentuk pinjaman (qardh) yang mensyaratkan keuntungan bagi pemberi pinjaman termasuk dalam kategori riba dan dapat membatalkan akadnya, baik keuntungan itu hanya untuk pemberi pinjaman maupun untuk kedua belah pihak. Hal ini didasarkan pada hadis: "Setiap pinjaman yang menghasilkan manfaat adalah riba." Meskipun hadis ini memiliki kelemahan sanad, maknanya diperkuat oleh riwayat dari sejumlah sahabat. Contoh praktik riba ini adalah apabila seseorang memberikan pinjaman kepada pihak yang menyewa propertinya dengan harga sewa lebih tinggi dari nilai sewajarnya karena adanya pinjaman. Jika hal ini menjadi syarat dalam akad, maka hukumnya haram secara ijma’. Namun bila tidak disyaratkan, maka menurut mazhab Syafi’i hukumnya makruh, sedangkan menurut sebagian besar ulama hukumnya tetap haram, sebagaimana ditegaskan oleh Imam Subkī, kaidah ini seolah mencakup semua transaksi pinjaman yang memberikan keuntungan kepada kreditur, baik kecil maupun besar, berlipat ganda ataupun tidak, yang kemudian disebut sebagai riba. Perbedaan pandangan sebagian ulama tentang konsep riba ini menyebabkan

¹⁰ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī ma’a Syarh al-Kabīr*, Beirut: Dār el-Fikr, 1985, hal. 36.

¹¹ Abu Muhammad al-Husain ibn Mas’ud ibn Muhammad ibn al-Farra’ al-Baghawi, *Tafsir Al-Baghawi*, Beirut: Dār Ihya at-Turāts, 1420 H, Jilid 1, hal. 383.

¹² Al-Qurtubi, *Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’an*, ..., hal. 241.

¹³ Ibn Qudamah, *Al-Mughnī ma’a Syarh al-Kabīr*, jilid IV, hal. 36.

adanya variasi dalam penafsiran tersebut. Menurut al-Baji, makna kaidah ini diperkuat oleh hadis shahih yang diriwayatkan oleh beberapa sahabat Nabi.¹⁴ Salah satu dalil yang mereka jadikan hujjah adalah hadits riwayat al-Bukhari:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ: أَتَيْتُ الْمَدِينَةَ، فَلَقِيتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلَامٍ فَقَالَ: أَلَا تَجِيءُ فَأُطْعِمَكَ سَوِيْقًا وَتَمْرًا وَتَدْخُلَ فِي بَيْتٍ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّكَ بِأَرْضِ الرَّبَا بِهَا فَاشِ، إِذَا كَانَ لَكَ عَلَى رَجُلٍ حَقٌّ، فَأَهْدِ إِلَىكَ حِمْلَ تَيْنٍ، أَوْ حِمْلَ شَعِيرٍ، أَوْ حِمْلَ قَتٍّ، فَلَا تَأْخُذْهُ فَإِنَّهُ رَبًّا¹⁵

Abdullah bin salam ra berkata, “Sesungguhnya engkau tinggal di suatu negeri yang padanya praktik riba merajalela. Dan sesungguhnya di antara pintu-pintu riba adalah seseorang dari kalian memberikan piutang hingga tempo tertentu dan bila telah jatuh tempo, penghutang datang dengan uang yang ia hutang sambil membawa serta keranjang yang berisikan hadiah berupa gandum atau makanan pokok lainnya, maka hendaknya engkau jangan mengambilnya, karena itu riba”

Hadis tersebut mengindikasikan bahwa peminjam tidak diperkenankan memberi imbalan atau hadiah kepada pihak pemberi pinjaman sebelum hutangnya dilunasi atau sebelum jatuh tempo. Pemberian tambahan ini dilarang karena adanya syubhat, bahwa pemberian tambahan tersebut dimaksudkan agar peminjam memperoleh kelonggaran atau tambahan waktu pelunasan, mirip dengan praktik *risywah* (suap). Maksud hadiah atau imbalan tersebut adalah yang terkait langsung dengan pinjaman yang diterima. Sebaliknya, tambahan yang tidak terkait dengan pinjaman, seperti biaya administrasi, diperbolehkan. Adapun hadiah yang diberikan peminjam kepada pemberi pinjaman boleh diberikan pada saat pelunasan hutang, dengan catatan tidak menjadi syarat atau kebiasaan yang melekat.

Riba memiliki dua makna istilah, yaitu dalam arti luas dan dalam arti sempit. Riba dalam arti luas mencakup semua transaksi jual-beli yang dilarang oleh syariat. Hal ini berdasarkan keterangan sahabat Ibn Abi Aufa ra yang mengecam praktek transaksi *najasy*. Ia menyebutkan bahwa, “*Orang yang melakukan jual-beli najasy adalah orang yang memakan riba dan seorang yang tidak amanah.*” Najasy sendiri adalah tindakan pura-pura menawarkan barang bukan untuk membeli, melainkan untuk menipu pembeli asli. Meski

¹⁴ Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Alī ibn Hajar al-Haitamī, *Tuhfat al-Muhtāj fī Sharh al-Minhāj*, disertai *hāsyiah ‘Abd al-Hamīd al-Sharwānī dan Ahmad ibn Qāsim al-‘Abbādī*, jil. 5 Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1357 H/1938 M; cetak ulang: Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Arabī, Beirut, hal. 46.

¹⁵ Al-Bukhari, *Shahīh al-Bukhārī*, jilid 3, no. 3603, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993, hal. 1388.

tindakan ini bukan riba secara teknis, ia tetap haram, dan Ibn Abi Aufa menyebut pelaku najasy sebagai pemakan riba dalam makna luas.

Begitu pula, pernyataan Aisyah ra turut menguatkan pengertian ini:

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: " لَمَّا أَنْزَلَتِ الْآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي الرِّبَا، خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَرَأَهُنَّ عَلَى النَّاسِ، ثُمَّ حَرَّمَ تِجَارَةَ الْخَمْرِ"¹⁶

“Tatkala diturunkan beberapa ayat terakhir dari surat al-Baqarah yang isinya melarang riba, Rasulullah SAW pergi ke masjid lantas mengharamkan jual-beli khamar sebagai realisasi pelarangan riba”.

Jual-beli khamar bukan termasuk transaksi riba, meskipun transaksi ini dilarang oleh syariat. Ketika turun ayat pelarangan riba, Rasulullah SAW juga melarang jual-beli khamar karena masuk dalam kategori riba dalam pengertian luas. Demikian pula dengan keterangan dari Umar bin Khattab ra, yang mengatakan bahwa, *“Sungguh termasuk riba adalah menjual kurma dalam kondisi masih hijau dan belum enak dikonsumsi.”* Jual beli kurma yang masih hijau ini termasuk dalam transaksi jual-beli ijon (jual-beli tangguh) yang dilarang karena mengandung unsur gharar (ketidakpastian) yang tinggi. Oleh karena itu, sahabat Umar ra menyebut transaksi tersebut sebagai bentuk riba dalam arti luas.¹⁷

Yang kedua adalah pengertian riba dalam arti sempit. Dalam pengertian ini, para ulama memiliki perbedaan redaksi, demikian pula definisi riba menurut *syara'* masih menjadi perselisihan di kalangan ahli fiqih, bergantung pada pemahaman mereka tentang haramnya riba tersebut.

Misalnya, Mazhab Hanafiyah mendefinisikan riba sebagai tambahan yang tidak disertai dengan imbalan menurut standar syariat, yang disyaratkan bagi salah satu pihak dalam akad pertukaran. Tambahan ini dianggap sebagai bentuk ketidakseimbangan yang dilarang dalam muamalah Islam. Mazhab Malikiyah memandang riba sebagai tambahan dalam jumlah atau timbangan, baik tambahan yang nyata maupun yang bersifat dugaan, serta termasuk pula dalam bentuk penundaan pembayaran. Definisi ini menunjukkan bahwa riba tidak hanya terkait dengan kelebihan fisik, tetapi juga mencakup aspek waktu dalam transaksi. Sementara itu, Mazhab Syafi'iyah menjelaskan riba sebagai akad atas suatu pengganti tertentu yang tidak diketahui kesetaraannya menurut ukuran syariat pada saat akad berlangsung, atau yang disertai penundaan dalam penyerahan kedua barang yang dipertukarkan atau salah satunya.

¹⁶ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid 1, no.447,... hal. 175

¹⁷ Ammi Nur Baits, *Ada Apa Dengan Riba?*, Yogyakarta: Pustaka Muamalah, 2017, hal. 2-5.

Penekanan pada ketidaktahuan terhadap kesetaraan dan unsur penundaan menjadi ciri khas pandangan Syafi'iyah.¹⁸

Adapun Mazhab Hanabilah mendefinisikan riba sebagai adanya kelebihan pada sebagian barang dan penundaan pada sebagian lainnya, yang terbatas pada jenis-jenis tertentu yang secara khusus telah ditetapkan keharamannya oleh syariat. Yang dimaksud dengan kelebihan dalam definisi Hanabilah adalah tambahan pada barang-barang yang sejenis dan termasuk dalam kategori barang yang ditakar atau ditimbang, seperti satu takaran dengan jenisnya sendiri atau satu timbangan dengan jenisnya sendiri. Sedangkan penundaan yang dimaksud mencakup pertukaran barang-barang tersebut, meskipun tidak sejenis, jika dilakukan secara tidak tunai. Jenis-jenis barang ini, menurut Hanabilah, dibatasi hanya pada barang-barang yang ditakar dan ditimbang, sebagaimana telah diatur keharamannya dalam nash syar'i. Dengan demikian, keempat mazhab sepakat bahwa riba adalah tambahan yang dilarang dalam transaksi tertentu karena mengandung unsur ketidakadilan dan manipulasi, meskipun masing-masing mazhab menyoroti aspek yang berbeda dalam mendefinisikannya. Menurut golongan Syafi'i, transaksi yang melibatkan imbalan tertentu yang tidak diketahui kesamaan takarannya maupun ukuran waktu pelaksanaan transaksi, atau transaksi yang dilakukan dengan penundaan waktu penyerahan dari kedua barang yang dipertukarkan atau salah satunya, termasuk dalam definisi riba.¹⁹ Adapun dalam Tafsir Mafâtiḥ al Ghaib dikatakan bahwa:

الرِّبَا فِي اللُّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ، وَلَيْسَتْ كُلُّ زِيَادَةٍ مُحَرَّمَةً.

Riba menurut bahasa adalah tambahan, tapi tidak semua tambahan adalah riba.²⁰

Kata *riba* dari segi bahasa berarti "kelebihan". Jika makna *riba* hanya berhenti pada arti "kelebihan" tersebut, maka pandangan kaum musyrik yang menganggap riba adalah sesuatu yang wajar atau lumrah memiliki dasar yang dapat dipahami secara bahasa. Namun, dalam konteks syariat Islam, makna *riba* memiliki batasan yang lebih spesifik dan ketat.

Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. al-Baqarah/2:275

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“...Dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...”

¹⁸ Marzūq, Waliyah Mahmūd, et al., *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Muqāran: Materi Kuliah Tingkat Dua Fakultas Syariah dan Hukum*, Universitas Al-Azhar Kairo. Kairo: Universitas Al-Azhar, 2019/202, hal. 191

¹⁹ Marzūq, Waliyah Mahmūd, et al., *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Muqāran: Materi Kuliah Tingkat Dua Fakultas Syariah dan Hukum*,...hal. 192

²⁰ Ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-Arabi, 1420 H, jilid VII, hal. 73.

Para ulama berbeda pendapat tentang maksud kata *riba* dalam ayat QS. al-Baqarah/2:275 di atas. Sebagian ulama seperti Ibn Abbas, Ibn Umar, dan Muawiyah berpendapat bahwa yang dimaksud *riba* dalam ayat tersebut adalah *riba* dalam arti bahasa atau yang dikenal dengan *riba jahiliyah* (*riba qardh*). Sedangkan mayoritas ulama berpendapat bahwa *riba* yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah *riba* dalam transaksi jual-beli. Pendapat ini didukung oleh tokoh-tokoh seperti Aisyah, Abu Sa'id al-Khudri, dan lain-lain. Sementara itu, Ibn Asyur mengemukakan bahwa pendapat yang lebih rajih (lebih kuat) adalah bahwa maksud *riba* dalam ayat tersebut adalah *riba jahiliyah*. Dalilnya adalah bahwa ayat tersebut secara khusus menyinggung *riba jahiliyah*, sedangkan *riba* yang berkaitan dengan jual-beli dijelaskan dalam hadis-hadis lain.²¹

Adapun pengertian *riba* di masa modern, sebagaimana penjelasan Ali Jum'ah yang menegaskan definisi *riba* sebenarnya tidak memiliki kejelasan sejak masa awal Islam. Bahkan Umar ibn al-Khaṭṭāb berharap Nabi Saw. memberikan penjelasan lebih rinci mengenai batasannya. Para imam mazhab juga menekankan bahwa larangan *riba* bersifat *ta'abbudīyah* karena pada masa jahiliyah orang-orang musyrik menyamakan jual beli dengan *riba*, padahal al-Qur'an secara tegas menghalalkan jual beli dan mengharamkan *riba*. Untuk menjelaskan kekeliruan tersebut, Ali Jum'ah memberikan perbandingan antara jual beli secara kredit dan praktik *riba*. Dalam jual beli, penjual memperoleh piutang dan pembeli memiliki barang, sedangkan dalam *riba*, peminjam tetap harus mengembalikan tambahan utang yang dipakai membeli barang yang sama. Dari sisi ekonomi praktis kedua transaksi ini tampak serupa, namun perbedaan prinsipil terletak pada dampak sistemiknya: *riba* menciptakan ketidakstabilan nilai uang dan memicu inflasi, yang pada gilirannya merugikan kaum miskin. Dalam konteks modern, *riba* dipahami dalam bentuk inflasi dimana nilai harga bertambah tanpa bertambahnya jumlah produksi barang, yang muncul setelah sistem moneter global meninggalkan standar emas. Sejak keputusan Nixon pada 1970-an, uang kertas tidak lagi didukung cadangan emas, dan bank sentral berupaya mengendalikan inflasi dengan suku bunga. Menurut Ali Jum'ah, hal ini menegaskan bahwa dunia telah berubah sehingga pemahaman hukum Islam harus mempertimbangkan realitas kontemporer. Ia mengutip Imam al-Qarāfi yang mengingatkan bahaya memahami teks secara kaku tanpa memperhatikan perubahan zaman, karena dapat menyesatkan diri sendiri dan orang lain.²²

Berdasarkan keterangan di atas penulis menyimpulkan secara etimologis, *riba* berarti "bertambah" atau "meningkat," yang dalam konteks

²¹ Oni Syahroni, *Ushul Fiqh Muamalah: Kaidah-kaidah Ijtihad dan Fatwa dalam Ekonomi Islam*. Depok: PT. RajaGrafindo Persada, 2019, hal. 58-59.

²² Ali Jum'ah, "Apa Pengertian Riba di Era Modern...Apakah Merupakan Pinjaman Yang Berlipat?", *YouTube resmi Ali Jum'ah*, <https://youtu.be/X74g6aHhAPE?si=7CV-S56iuOTdAwI>, (diakses pada 26 Agustus 2025), menit 00:07–00:48,

syariat Islam diterjemahkan sebagai tambahan yang tidak sah dalam transaksi keuangan, khususnya dalam utang-piutang dan jual beli tertentu. Larangan riba bersandar pada prinsip keadilan dan keseimbangan dalam muamalah, di mana setiap keuntungan yang diperoleh tanpa kerja atau kompensasi yang layak dianggap merugikan pihak lain dan merusak tatanan ekonomi Islam. Pemahaman klasik yang menempatkan riba sebagai tambahan karena penundaan pembayaran pada masa Jahiliyah masih menjadi dasar utama dalam literatur fiqh dan tafsir. Namun, seiring dinamika ekonomi modern, penting untuk memperkaya pemahaman ini dengan tafsir kontemporer yang mengakomodasi kompleksitas transaksi masa kini. Secara umum, dalam konteks pinjaman maupun jual beli, tambahan yang disyaratkan oleh kreditur adalah termasuk riba dan diharamkan menurut ijmak ulama.

2. Sejarah dan Perkembangan Praktik Riba

Konsep riba telah dikenal sejak zaman dahulu dan mengalami perkembangan makna seiring waktu. Kajian tentang riba tidak hanya menjadi pembahasan di kalangan umat Islam, tetapi juga menjadi perhatian serius berbagai kalangan di luar Islam. Jika ditelusuri sejarahnya, konsep riba sudah dibahas lebih dari dua ribu tahun yang lalu oleh berbagai peradaban, termasuk kalangan non-Muslim seperti agama Hindu dan Buddha.²³ Yahudi, Yunani, Romawi dan Kristen.²⁴ Dalam prakteknya, kaum Yahudi merupakan umat yang gemar melakukan riba.²⁵

Pada zaman pra-Islam, di kalangan bangsa Arab tidak dikenal bentuk pemerintahan kerajaan seperti yang ada pada Romawi, Persia, dan lain-lain. Masyarakat Arab pada masa itu hidup dalam bentuk kelompok klen (qaum) atau suku (qabilah), di mana keterikatan seseorang kepada klen atau sukunya sangat krusial untuk kelangsungan hidup. Solidaritas antar anggota klen sangat kuat; misalnya, bila ada anggota yang dibunuh, seluruh anggota klen memiliki tanggung jawab untuk menuntut balas. Istilah *riba* telah lama dikenal dan dipraktikkan dalam transaksi perekonomian masyarakat Arab pra-Islam. Namun, pada masa itu, riba yang berlaku tidak hanya sebatas tambahan uang akibat penundaan pelunasan hutang, melainkan juga dapat berupa tambahan lain dalam berbagai bentuk transaksi. Larangan terhadap riba bukanlah hal baru yang muncul dengan Islam saja, melainkan sudah dikenal dan diterapkan dalam berbagai agama lain sebelum ajaran Islam yang dibawa Muhammad datang.

²³ Veithzal Rivai, et al., *Bank and Financial Institution Manajement Conventional and Sharia System*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007, hal. 761

²⁴ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 42

²⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep Konsep Kunci*, Vol II No. 9, Jakarta: LSAF, 1991, hal. 45.

Secara historis, konsep riba hampir setara dengan peradaban manusia, dan praktiknya telah ada sejak lama. Tokoh-tokoh filsuf Yunani seperti Plato (424-347 SM) dan Aristoteles termasuk yang sangat mengutuk praktik pembungaan uang, yang dalam literatur Barat dikenal dengan istilah *usury* atau *interest*. Bangsa Yunani kuno, yang memiliki peradaban tinggi pada zamannya, secara tegas melarang pinjaman uang dengan riba. Dalam beberapa pernyataannya, Aristoteles menyatakan bahwa "riba tidaklah adil" dan bahwa "meminjamkan uang dengan riba adalah sesuatu yang rendah derajatnya." Demikian pula dalam sejarah Kerajaan Romawi, setiap bentuk pengambilan riba dilarang melalui peraturan dan undang-undang ketat guna membatasi besarnya tambahan yang boleh dipungut. Kerajaan Romawi bahkan merupakan salah satu kerajaan pertama yang secara resmi menerapkan peraturan untuk melindungi para peminjam dari praktik riba yang merugikan.²⁶

Dalam agama Yahudi, larangan terhadap praktik pengambilan riba sangat jelas tercantum dalam berbagai kitab sucinya, baik dalam Perjanjian Lama maupun dalam undang-undang Talmud. Misalnya, Kitab Keluaran 22:25 menyatakan: *"Jika engkau meminjam uang dari salah satu umatku, orang miskin di antaramu, maka janganlah engkau berlaku sebagai penagih hutang terhadap dia, janganlah kamu bebaskan bunga terhadapnya."* Ayat ini secara tegas melarang pengambilan bunga atau keuntungan dari peminjaman uang kepada sesama umat, khususnya kepada orang yang berada dalam kondisi kurang mampu. Larangan ini memperlihatkan bahwa agama Yahudi memandang praktik riba sebagai sesuatu yang tidak adil dan merugikan sesama. Selain itu, ayat lain yang membahas hal serupa terdapat dalam Perjanjian Lama, pasal 22 ayat 25, yang menegaskan bahwa ketika seseorang memberi pinjaman kepada warga bangsanya, maka dia tidak boleh berlaku seperti penagih hutang yang mencari keuntungan dari pinjamannya.²⁷

Dalam Kitab Suci Yahudi, terutama dalam Perjanjian Lama, terdapat larangan yang jelas terhadap praktik riba. Misalnya, dalam pasal 36 disebutkan: *"Supaya ia dapat hidup di antaramu janganlah engkau mengambil bunga uang atau riba dari padanya, melainkan engkau harus takut akan Allahmu, supaya saudaramu dapat hidup di antaramu."* Larangan ini menegaskan bahwa mengambil riba dari sesama umat adalah perbuatan yang dilarang agar sesama bisa hidup dengan adil. Namun, dalam pandangan sebagian orang Yahudi, riba hanya dianggap terlarang jika dilakukan antar sesama Yahudi saja, sementara pengambilan riba terhadap non-Yahudi

²⁶ Gedung Pusat Pengembangan Islam, *Buku Pintar BMT Unit Simpan-Pinjam dan Grosir*, Surabaya: t.p, t.th., hal. 11.

²⁷ Karnaen Purwaatmaja, *Apakah Bunga Sama dengan Riba? Kertas kerja seminar ekonomi Islam*, Jakarta: LPPBS, 1997. Dikutip oleh Muhammad, Manajemen Bank Syariah, Yogyakarta: Unit Penerbit dan Percetakan (UPP) AMP YKPN, 2002, hal. 37.

dianggap diperbolehkan. Pendekatan ini menyebabkan masyarakat Yahudi dikenal mempraktikkan riba terhadap pihak lain di luar komunitas mereka. Praktik seperti ini menjadi sorotan keras dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa' ayat 160-161, di mana Allah mengecam tindakan kaum Yahudi yang memakan harta orang lain dengan jalan batil, salah satunya akibat praktik riba tersebut, dan menyatakan bahwa mereka akan mendapatkan siksaan yang pedih.²⁸

Berbeda dengan pandangan sebagian masyarakat Yahudi yang membatasi larangan riba hanya untuk sesama anggota komunitasnya, umat Nasrani memandang bahwa riba haram dilakukan oleh semua orang, tanpa kecualikan siapa pun dan dari agama apa pun. Larangan ini tercermin dalam beberapa kitab suci mereka. Dalam Perjanjian Lama, kitab Deuteronomy pasal 23 ayat 19 menyatakan: *"Janganlah engkau membungakan uang terhadap saudaramu baik uang maupun bahan makanan atau apapun yang dapat dibungakan."* Selanjutnya, dalam Perjanjian Baru, kitab Injil Lukas ayat 34 menyebutkan: *"Jika kamu menghutangi kepada orang yang engkau harapkan imbalannya, maka di mana sebenarnya kehormatan kamu. Tetapi berbuatlah kebaikan dan berikanlah pinjaman dengan tidak mengharapkan kembalinya, karena pahala kamu sangat banyak."* Ayat-ayat ini menegaskan bahwa umat Nasrani diajarkan untuk menghindari segala bentuk riba dan memberikan pinjaman secara tanpa pamrih serta tidak mengharapkan keuntungan materiil dari peminjaman tersebut. Dengan demikian, sikap tegas ini memperlihatkan nilai solidaritas dan kebaikan yang dijunjung tinggi dalam ajaran Nasrani terkait masalah keuangan.²⁹

Dalam agama Kristen, larangan praktik riba banyak dikemukakan dalam kitab Perjanjian Baru. Ayat dalam Injil Lukas yang telah disebutkan sebelumnya mengecam praktik pengambilan riba secara tegas. Meskipun semua agama besar mengutuk praktik riba, kenyataannya praktik ini masih berlangsung hingga saat ini. Menurut Miller, riba merupakan sejumlah dana yang diterima oleh pemberi pinjaman, sementara suku bunga adalah rasio bunga terhadap jumlah pinjaman. Dalam sejarahnya, pengambilan bunga dilarang oleh gereja hingga abad ke-13 Masehi. Namun pada akhir abad ke-13, beberapa faktor mulai mengikis pengaruh gereja yang masih konservatif, dan pengaruh mazhab baru yang lebih longgar membuat praktik peminjaman dengan bunga mulai diterima masyarakat luas. Para pedagang pada masa itu berusaha mengurangi pengaruh gereja untuk membenarkan keuntungan yang sebelumnya dianggap haram oleh gereja. Bahkan ada beberapa tokoh gereja yang berpendapat bahwa keuntungan yang diberikan sebagai imbalan atas administrasi dan keberlangsungan organisasi bisa dibenarkan, karena bukan

²⁸ Washilul Chair, "Riba dalam Perspektif Islam dan Sejarah", dalam *Jurnal Iqtishadia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2014, hal. 6.

²⁹ Muhammad, *Manajemen Bank Syariah*, Yogyakarta: Unit Penerbit dan Percetakan (UPP) AMP YKPN, 2002. hal. 39.

keuntungan langsung dari hutang. Namun demikian, sikap pengharaman riba secara mutlak tetap ditegaskan oleh tokoh gerakan Protestan, Martin Luther. Ia menegaskan bahwa keuntungan berupa bunga, baik sedikit maupun banyak, selama harga yang dibayar lebih tinggi dari harga tunai, tetap hukumnya adalah riba dan oleh karenanya haram.³⁰

Dalam Kitab Leviticus (Imamat), yang merupakan salah satu kitab suci agama Yahudi, terdapat larangan yang tegas mengenai praktik riba. Dalam pasal 23 ayat 19 disebutkan secara eksplisit: *"Janganlah engkau mengambil bunga uang atau riba darinya, melainkan engkau harus takut akan Allahmu, supaya saudaramu bisa hidup di antaramu. Janganlah engkau memberi uangmu kepadanya dengan meminta bunga, juga makananmu janganlah kau berikan dengan meminta riba."*³¹

Menurut Rasyid Ridha, larangan riba dalam agama Yahudi tidak berlaku secara universal melainkan hanya untuk kalangan sendiri (sesama umat Yahudi). Pendapat ini didasarkan pada referensi dari Syifr Awwalin (Kitab Perjanjian Lama) yang menyatakan bahwa: *"Apabila saudaramu membutuhkan sesuatu, sedangkan ia tidak mampu meminta pertolongan, maka jangan kamu ambil darinya harta riba dan keuntungan, tapi takutlah pada Tuhanmu supaya saudaramu dapat hidup bersama..."* Lebih lanjut, dikatakan dalam Kitab Perjanjian Lama juga ditegaskan bahwa: *"Janganlah menghubungi saudaramu dengan menggunakan sistem riba atau riba apapun yang menggunakan bentuk pertanggungan dengan riba, tetapi untuk orang lain, hutangilah dengan menggunakan sistem riba, akan tetapi jangan kamu lakukan terhadap saudaramu."*³²

Dalam sejarah agama Kristen, selama lebih dari satu milenium, praktik riba dipandang sebagai sesuatu yang terlarang oleh para teolog, cendekiawan, dan juga diatur dalam undang-undang gereja. Namun, kenyataannya praktek riba sulit untuk diberantas sepenuhnya, sehingga para penguasa dan pemimpin gereja terpaksa melakukan kompromi dengan melakukan pengaturan dan pembatasan terhadap aktivitas pembungaan uang agar tetap dapat dikendalikan secara moral dan sosial. Dalam Kitab Lukas 6:34-35, terdapat ayat yang secara esensial melarang praktik riba: *"Dan jika kamu meminjamkan sesuatu kepada orang lain, karena kamu berharap akan meminta sesuatu dari padanya, apakah jasmu? Orang-orang berdosa pun meminjamkan kepada orang berdosa, supaya mereka menerima kembali sama banyak. Tetapi kasihanilah musuhmu dan berbuat baiklah kepada mereka dan pinjamkan*

³⁰ Gedung Pusat Pengembangan Islam, *Buku Pintar BMT Unit Simpan-Pinjam dan Grosir*, ..., hal. 12.

³¹ Muhammad Syafi'i Antonio, *Islamic Banking Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani, 2001, hal. 66.

³² Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr Al-Qur'an Al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Mesir: Dâr Al-Manâr, 1376 H, Jilid. IV, hal. 131

dengan tidak mengharapkan balasan, maka upahmu akan besar dan kamu akan menjadi anak-anak Tuhan Yang Maha Tinggi, sebab Ia baik terhadap orang-orang yang tidak tahu berterima kasih dan terhadap orang-orang jahat."³³ Ayat ini menegaskan bahwa pemberian pinjaman dengan mengharap imbalan atau bunga bertentangan dengan prinsip kebaikan dan kasih yang diajarkan oleh agama Kristen. Memberi pinjaman secara cuma-cuma tanpa mengharapkan balasan dianggap sebagai perbuatan mulia dan mendapat pahala dari Tuhan.

Setelah masa Thomas Aquinas, dalam pemikiran teologi di kalangan gereja, muncul usaha untuk menghindari praktik riba dengan cara baru. Salah satunya adalah dengan memungkinkan seseorang meminjamkan modalnya kepada pihak lain untuk digunakan dalam kegiatan seperti berdagang atau memproduksi barang. Kesepakatan ini menetapkan bahwa pemilik modal akan memperoleh bagian dari keuntungan yang diperoleh, sekaligus ikut menanggung risiko kerugian jika usaha tersebut gagal. Pendekatan ini dikenal dengan istilah prinsip bagi hasil (*profit and sharing*) dan dianggap bukan sebagai bentuk pengambilan riba.³⁴

Menurut Dawam Rahardjo, yang mengutip mufassir Muhammad Assad, bangsa Yahudi setelah dibebaskan oleh Nabi Musa dari perbudakan Fir'aun sempat menikmati kemakmuran. Namun, terutama setelah era Nabi Isa, mereka mengalami banyak kesengsaraan yang salah satu penyebabnya adalah praktik riba dan pengambilan harta orang lain secara tidak adil. Padahal, Al-Qur'an menegaskan bahwa larangan riba sudah tercantum dalam kitab suci mereka, Taurat dan Zabur (Kitab Perjanjian Lama). Larangan terhadap riba bukan hanya wilayah agama Yahudi saja. Para filsuf Yunani dan Romawi kuno pun menolak riba. Aristoteles menganggap uang adalah alat tukar yang tidak dapat tumbuh dengan sendiri; oleh karena itu, meminta bunga atas pinjaman uang dianggap melanggar hukum alam. Plato juga mengecam praktik bunga uang. Di Athena, pada masa Solon, bunga uang tidak dilarang, tetapi besaran bunganya dibatasi untuk melindungi para petani. Namun pada 342 SM diberlakukan Lex Genucia yang melarang pengambilan bunga uang sepenuhnya. Membungakan uang saat itu dianggap sebagai tindakan kriminal.³⁵

Pada awalnya, bangsa Yahudi di Eropa dikenal maju dan aktif dalam dunia perdagangan. Namun, kemajuan ini menimbulkan rasa cemburu di kalangan penduduk asli, sehingga mereka menekan orang Yahudi agar mundur

³³ Muhammad Syafi'i Antonio, *Islamic Banking Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*, ..., hal. 66

³⁴ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep konsep Kunci Ulumul Qur'an*, ..., hal. 602.

³⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, ..., hal. 599.

dari sektor perdagangan. Akibatnya, mulai abad ke-11, orang-orang Yahudi beralih profesi menjadi pemberi pinjaman dengan bunga (pembunga uang), sebuah praksis yang kemudian semakin meluas dan mencapai puncaknya pada abad ke-14. Larangan resmi terhadap praktek riba dan bunga uang baru secara signifikan dihapus lewat undang-undang di beberapa negara Barat pada abad ke-19, seperti di Inggris tahun 1854 dan Belanda tahun 1857. Namun, di banyak negara bagian Amerika Serikat pada waktu yang sama, larangan terhadap bunga uang masih tetap ditegakkan secara hukum ketat.³⁶

Pada abad ke-16 dan ke-17, terdapat upaya dari kalangan ahli hukum Eropa untuk melemahkan atau mengurangi keberlakuan undang-undang yang melarang riba. Tokoh-tokoh penting dalam perjuangan ini antara lain John Calvin dan ahli hukum asal Perancis, Dumoulin. Dalam konteks masyarakat feodal, di mana pemilik tanah mendominasi norma moral dan sosial, praktik membungakan uang dipandang sebagai pekerjaan yang rendah. Pasalnya, orang yang meminjam uang biasanya untuk kebutuhan konsumtif, yang berisiko membuat mereka terperangkap dalam hutang yang tak mampu dibayar, bahkan jatuh pada perbudakan akibat hutang. Karena itu, sistem riba dianggap berpotensi merusak atau melemahkan struktur sosial dan pertahanan masyarakat feodal yang bergantung pada stabilitas ekonomi dan tatanan sosial yang mapan.³⁷

Adapun sejarah riba pra-Islam, pada zaman jahiliyah, praktik riba sudah umum dan tercatat dalam pendapat para ulama terdahulu. At-Thabari menafsirkan surat Ali-Imran/3:130 bahwa masyarakat saat itu melakukan riba secara berlebihan. Contohnya, seseorang yang berutang kepada orang lain lalu saat pelunasan tiba, diminta agar utang itu dilipatgandakan, dan jika disetujui, berarti keduanya melakukan riba yang diharamkan Allah.³⁸

Dalam *ar-Ribâ wa al-Muâmalah fî al-Islâm*, Rasyid Ridha mengutip Abu Bakar Jashash Hanafi (w. 270 H) yang menyatakan:

... وَالرِّبَا الَّذِي كَانَتْ الْعَرَبُ تَعْرِفُهُ وَتَفْعَلُهُ إِنَّمَا كَانَ قَرْضَ الدَّرَاهِمِ وَالذَّنَانِيرِ إِلَى أَجَلٍ بِزِيَادَةٍ عَلَى مَقْدَارِ مَا اسْتُقْرِضَ عَلَى مَا يَتَرَاوُونَ بِهِ

“...Riba yang dikenal oleh masyarakat Arab adalah pinjaman sejumlah dirham atau dinar dengan waktu tertentu, dan pengembaliannya lebih dari jumlah pokok atas persetujuan kedua belah pihak...”

³⁶ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, ...hal. 44.

³⁷ Ayn Rand Institute, *The morality of moneylending: A short history*, Diambil 21 Juli 2025, pukul, 13.30 WIB dari <https://ari.aynrand.org/issues/government-and-business/capitalism/the-morality-of-moneylending-a-short-history/>

³⁸ Abi Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Thabari. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi Al Qur'an*, Cairo; Maktabah Taufiqiyah, 2004. Vol. III, hal. 59.

Sebelum Islam, praktik riba terjadi karena kehidupan banyak suku Arab bergantung pada perdagangan, serta kecenderungan mereka yang materialistis dan individualis, sehingga berfokus pada keuntungan sebanyak-banyaknya. Inilah yang menjadi momentum merebaknya praktik riba.³⁹ Orang-orang Arab mengenal praktik riba dari pengaruh kaum Yahudi yang banyak bermukim di Madinah. Kelompok Yahudi tersebut adalah para pengungsi yang melarikan diri dari Palestina setelah Raja Titus mengusir mereka pada abad ke-71 Masehi.⁴⁰

Praktik riba pada masa itu dilakukan melalui perjanjian pinjam-meminjam dengan jangka waktu yang sudah disepakati, di mana ada tambahan tertentu atas pokok pinjaman. Penentuan besarnya tambahan tersebut biasanya diberikan oleh pihak pemberi pinjaman. Jika pada saat jatuh tempo peminjam tidak mampu melunasi hutang beserta tambahan itu, maka peminjam diberikan tenggang waktu tambahan dengan ketentuan tambahan yang sama besarnya dengan tambahan pertama. Akibatnya, jumlah uang yang harus dibayar peminjam bisa menjadi berlipat ganda. Model praktik riba semacam ini mengandung unsur ketidakadilan karena sering kali peminjam—yang biasanya berasal dari kalangan kurang mampu—justru menambah beban kesulitan ekonominya. Oleh sebab itu, Al-Qur'an dengan tegas mengecam praktek riba ini.⁴¹

Pelarangan riba dalam Al-Qur'an disampaikan secara bertahap untuk menyesuaikan dengan kondisi dan kesiapan masyarakat pada masa itu, serupa dengan proses pelarangan minuman keras. Pada tahap pertama, Allah mengingatkan bahwa riba akan menjauhkan kekayaan dari keberkahan-Nya, sementara sedekah justru memberikan keberkahan yang berlipat ganda, sebagaimana disebutkan dalam QS. Ar-Rum: 39. Kemudian pada tahap kedua, yang terjadi pada masa awal hijrah ke Madinah, praktik riba dikecam dengan keras, sesuai dengan larangan yang juga terdapat di kitab-kitab suci sebelumnya. Riba disamakan dengan tindakan mengambil harta orang lain secara tidak adil dan diancam dengan siksa yang pedih, sebagaimana tertulis dalam QS. An-Nisa': 160-161. Pada tahap ketiga, larangan riba dikaitkan dengan unsur tambahan yang berlipat ganda, seperti yang dijelaskan dalam QS. Ali Imron: 130. Istilah “berlipat ganda” ini menunjukkan sifat umum riba, bukan batas minimal yang diharamkan, karena pada saat itu riba umumnya memang bersifat demikian. Tahap terakhir merupakan pengharaman total dan tegas atas riba, yang membedakan secara jelas antara jual beli yang dibolehkan

³⁹ Abu Bakr al-Jashshas, *Tafsîr Ahkâm Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al Arabi, 1405 H, jilid II, hal. 184.

⁴⁰ Syabirin Harahap, *Bunga Uang dan Riba dalam Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Al Husna, 1993, Cet. ke-2, hal. 48.

⁴¹ Muhammad Muslehuddin, *Sistem Perbankan dalam Islam*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1994, Cet. ke-2, hal. 78.

dan riba yang diharamkan, sekaligus menuntut penghapusan hutang-hutang yang mengandung unsur riba, sebagaimana diperintahkan dalam QS. Al-Baqarah: 278-279.⁴²

Dengan pendekatan bertahap tersebut, Al-Qur'an memberikan solusi yang bijak agar masyarakat dapat memahami dan menjalankan larangan riba secara bertahap tanpa menimbulkan kesulitan sosial yang besar.

3. Riba sebagai Bentuk Eksploitasi Finansial dan Pelanggaran Moral

Dalam sistem ekonomi yang didominasi oleh praktik bunga (riba), seringkali muncul permasalahan fundamental terkait eksploitasi finansial dan pelanggaran moral. Islam, secara tegas melarang riba, memandang praktik ini sebagai bentuk pemerasan yang tidak etis, terutama terhadap mereka yang membutuhkan bantuan finansial. Berbeda dengan konsep keuntungan dalam perdagangan yang menanggung risiko, bunga justru membebani peminjam dengan pengembalian tetap tanpa melibatkan risiko bagi pemberi pinjaman, dan bahkan dapat membahayakan peminjam.⁴³ Tingkat bunga yang dijamin dan ditentukan sebelum investasi sering kali dianggap eksploitatif, tidak produktif secara sosial, dan boros secara ekonomi, karena memungkinkan transfer risiko dari pemberi pinjaman ke peminjam, di mana pemberi pinjaman menerima keuntungan yang tidak semestinya dari peminjaman uang tanpa memiliki kepentingan finansial dalam penggunaan uang tersebut.⁴⁴

Praktik riba menimbulkan beberapa dampak buruk yang secara langsung berkontribusi pada eksploitasi dan pelanggaran moral dalam masyarakat. Salah satunya adalah pelebaran kesenjangan kelas, di mana sistem berbasis bunga cenderung memperlebar jurang antara kelompok kaya dan miskin. Pihak yang memiliki dana berlebih dapat mengakumulasi kekayaan tanpa risiko yang berarti, sementara pihak yang kekurangan dana terbebani dengan bunga majemuk, yang pada akhirnya dapat memicu lingkaran utang dan kebangkrutan. Lebih lanjut, eksploitasi kekuasaan sering terjadi, karena pemberi pinjaman dalam transaksi berbasis bunga seringkali memperoleh posisi dominan atas peminjam. Kekuasaan ini berpotensi disalahgunakan untuk menekan atau memengaruhi peminjam agar melakukan

⁴² Amelia Wulandari, "Bunga Bank dalam Perspektif Islam", *Jurnal Keuangan Islam*, Vol. 5, No. 2 (2022), hal. 7.

⁴³ Tayyaba Rafique Makhdoom dan Naseem Akhtar, "English-Conflict Between Justification Of Interest (*Rībā*) And Its Prohibition For The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions," *The Scholar Islamic Academic Research Journal* 3, No. 2 (Juni–Desember 2017), hal. 3

⁴⁴ Adnan Zikri Jaafar dan Marc Brightman, "From Structure to Purpose: Green and Social Narratives, and the Shifting Morality of Islamic Finance in Kuala Lumpur," *Sustainability* 14, no. 9 (30 April 2022), hal. 6

tindakan yang mungkin tidak adil atau tidak bermoral demi memenuhi kewajiban utang.⁴⁵

Selain itu, terdapat kritik mendasar terhadap transfer risiko yang tidak adil dalam praktik riba. Ajaran Islam mendorong konsep berbagi risiko antara pihak-pihak dalam suatu usaha bisnis untuk memastikan distribusi kekayaan yang adil dan lebih mencerminkan produktivitas ekonomi riil. Hal ini sangat berbeda dengan praktik utang dalam keuangan konvensional yang secara efektif menggeser seluruh risiko kepada peminjam. Moralitas keuangan Islam juga diperkuat dengan larangan terhadap praktik gharar (ketidakpastian) dan maysir (perjudian), yang keduanya bertujuan untuk mencegah keuntungan yang tidak adil dan pengambilan risiko yang berlebihan. Larangan-larangan ini secara kolektif menekankan pada persoalan distribusi risiko yang adil, yang menjadi inti moralitas dalam keuangan Islam. Penerima pinjaman tidak seharusnya menjadi pihak yang dirugikan dalam transaksi, menegaskan prinsip bahwa tidak ada pihak yang boleh menjadi pihak yang kalah dalam proses pinjam-meminjam.⁴⁶ Bahkan dari sisi etika transaksi Islam, baik riba, bunga, maupun *gharar* melanggar etika transaksi, karena pertimbangan etika melarang ketidakadilan, eksploitasi, dan ketidakproduktifan.⁴⁷

Tidak hanya dalam ajaran Islam, banyak cendekiawan dan pemikir non-Muslim juga mengkritik keras bunga. Mereka memandang bunga sebagai mekanisme yang secara sistematis mentransfer kekayaan dari pihak yang kurang mampu kepada pihak yang lebih kaya, sehingga memperparah krisis utang dan menciptakan sistem moneter yang cenderung memperbudak melalui utang.⁴⁸ Pelarangan riba/bunga pada dasarnya didasarkan pada fondasi etis yang kuat, dengan tujuan utama menghindari segala bentuk eksploitasi finansial serta mengintegrasikan penciptaan kekayaan dengan pengentasan kemiskinan. Sistem ekonomi Islam diyakini mewakili jalan tengah antara sosialisme dan kapitalisme, dengan fokus pada pencapaian keadilan ekonomi

⁴⁵ Tayyaba Rafique Makhdoom dan Naseem Akhtar, "English-Conflict Between Justification Of Interest (*Ribâ*) and Its Prohibition For The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions,"...hal. 8-9

⁴⁶ Mohammad Omar Farooq, "Exploitation, profit and the riba-interest reductionism," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 5, no. 4 (2012), hal. 1

⁴⁷ Neni Hardiati dan Syahrul Anwar, "Incompatible Business Behavior Toward Islamic Ethics: A Study On The Practices Of Riba and Bank Interest," *Current Advanced Research On Sharia Finance And Economic Worldwide (Cashflow)* 1, no. 1 (2022), hal. 1

⁴⁸ Tayyaba Rafique Makhdoom dan Naseem Akhtar, "English-Conflict Between Justification Of Interest (*Ribâ*) and Its Prohibition For The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions,"...hal. 10-11

yang bermanfaat bagi seluruh lapisan masyarakat, baik kaya maupun miskin.⁴⁹ Tujuan utama gerakan perbankan dan keuangan syariah adalah untuk selaras dengan *maqasid* Islam guna meminimalisir *zulm* (ketidakadilan/eksploitasi) dalam masyarakat.⁵⁰

Landasan etis pelarangan riba ini berakar pada prinsip-prinsip *Maqasid al-Shari'ah* (tujuan syariah) yang secara fundamental berusaha mencegah segala bentuk ketidakadilan dalam perolehan dan pengelolaan aset. Larangan riba secara eksplisit menghendaki bahwa penyedia dana harus menanggung risiko tertentu dan tidak berhak atas penambahan nilai aset orang lain tanpa adanya usaha atau risiko yang sepadan. Dalam konteks ini, kegiatan pinjam-meminjam (*qard*) seharusnya bersifat kebajikan dan amal, bukan sebagai sarana untuk menghasilkan keuntungan finansial.⁵¹ Kegagalan dalam mengamati tujuan-tujuan pelarangan riba ini dapat menjadikan kontrak-kontrak yang diklaim "syariah" sekadârkedok superficial yang menutupi praktik terlarang, sehingga mengurangi efektivitas keuangan Islam dalam mencapai keadilan.⁵² Oleh karena itu, etika perbankan syariah secara keseluruhan berlandaskan pada penghindaran segala bentuk eksploitasi finansial dan memiliki tujuan utama untuk mengombinasikan penciptaan kekayaan dengan pengentasan kemiskinan, memastikan bahwa efisiensi ekonomi berjalan seiring dengan keadilan sosial.⁵³

Lebih dalam lagi, istilah Al-Quran "*Riba*" meskipun secara literal berarti "peningkatan" atau "pertumbuhan", secara inheren menyiratkan eksploitasi; tanpa sifat eksploitatif ini, penyamaan '*Riba*' dengan bunga bank menjadi menyesatkan. Sejarah menunjukkan bahwa praktik *riba al-jahiliyya*, di mana tumpukan utang meningkat ketika debitur tidak mampu membayar pada waktunya, merupakan contoh pasti dari riba yang dilarang, yang secara

⁴⁹ Nico P. Swartz, "The Prohibition Of Usury (Ribâ) A Moral-Ethical Perspective Of Islamic Financial And Banking Law: A Comparative Study Between The Islamic And The Conventional Model," *Jurnal Syariah* 17, no. 2 (2009), hal. 2

⁵⁰ Mohammad Omar Farooq, "Exploitation, profit and the riba-interest reductionism," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 5, no. 4 (2012), hal. 292

⁵¹ Monzer Kahf, "Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance," *Paper prepared for the IIUM International Conference on Maqasid al Shari'ah* (Agustus 8–10, 2006), hal. 2

⁵² Monzer Kahf, "Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance,"...hal. 26

⁵³ Nico P. Swartz, "The Prohibition Of Usury (Ribâ) A Moral-Ethical Perspective Of Islamic Financial And Banking Law: A Comparative Study Between The Islamic And The Conventional Model," *Jurnal Syariah* 17, no. 2 (2009), hal. 2

jelas menunjukkan pengambilan harta orang lain tanpa imbalan yang adil.⁵⁴ Meskipun para sarjana awal Islam memiliki beberapa perbedaan pendapat mengenai cakupan '*Riba*', sebagian besar kemudian sepakat untuk melarang semua tingkat bunga karena sifat eksploitatifnya. Namun demikian, ada kekhawatiran bahwa fokus yang terlalu sempit pada "pengurangan bunga" tanpa mengatasi akar masalah eksploitasi yang lebih luas, seperti dorongan tanpa batas untuk mencari keuntungan dan kekuasaan, dapat menyebabkan reduksionisme miopik. Ini berarti bahwa meskipun perbankan syariah bertujuan untuk menghilangkan bunga, jika tidak sepenuhnya menghilangkan eksploitasi yang didorong oleh kekuatan finansial, tujuan inti keadilan dalam Islam mungkin tidak tercapai sepenuhnya.⁵⁵

Dalam menghadapi kompleksitas sistem ekonomi global modern, konsep riba terus menimbulkan tantangan signifikan. Terdapat ketegangan yang jelas antara doktrin agama yang melarang riba dan pragmatisme ekonomi yang dominan dalam sistem berbasis bunga saat ini.⁵⁶ Oleh karena itu, sangat penting bagi keuangan Islam kontemporer untuk tidak hanya berfokus pada kepatuhan formal terhadap syariah (*Shariah-compliant*), yang kadang-kadang hanya meniru produk perbankan konvensional dan mengukuhkan "hegemoni bunga", tetapi juga untuk secara substansial berlandaskan pada prinsip-prinsip syariah (*Shariah-based*). Pendekatan ini menekankan keadilan sosial, tanggung jawab kolektif, dan investasi yang berorientasi pada komunitas.⁵⁷ Upaya ini membutuhkan pengembangan solusi finansial yang inovatif dan berlandaskan etika, yang mampu menjunjung tinggi prinsip-prinsip Islam sambil tetap relevan dan efektif dalam realitas ekonomi global.⁵⁸

Dengan demikian, riba tidak hanya dipandang sebagai masalah ekonomi, tetapi juga sebagai pelanggaran moral yang mendalam karena sifat eksploitatifnya yang merusak keadilan sosial dan menciptakan ketidakseimbangan yang merugikan kesejahteraan umum. Penghapusan bunga dari sistem ekonomi akan membawa manfaat besar bagi masyarakat dan mendorong pembangunan yang lebih berkelanjutan.

⁵⁴ Mohammad Omar Farooq, "Exploitation, profit and the riba-interest reductionism," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 5, no. 4 (2012): 297-299

⁵⁵ Mohammad Omar Farooq, "Exploitation, profit and the riba-interest reductionism,"...hal. 314

⁵⁶ Mukhlis dan Alam Tarlam, "Understanding the Concept of Riba in Fiqh al-Muamalat: Challenges in the Modern Global Economic System," *Ar-Rayyan: Journal of Islamic Education* 2, no. 1 (Juni 2025), hal. 1

⁵⁷ Adnan Zikri Jaafar dan Marc Brightman, "From Structure to Purpose: Green and Social Narratives, and the Shifting Morality of Islamic Finance in Kuala Lumpur," *Sustainability* 14, no. 9 (30 April 2022), hal. 7

⁵⁸ Monzer Kahf, "Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance,"...hal. 26

4. Larangan Riba sebagai Upaya Penguatan Kepercayaan, Keadilan, dan Stabilitas Ekonomi

Larangan riba dalam Islam adalah lebih dari sekadar aturan finansial; ia merupakan landasan etika yang mendalam untuk membentuk suatu tatanan ekonomi yang adil, stabil, dan berbasis kepercayaan. Tujuan utamanya adalah menciptakan sistem yang tidak hanya mendorong pertumbuhan ekonomi, tetapi juga memastikan distribusi kekayaan yang merata, mencegah eksploitasi, dan menumbuhkan rasa saling percaya di antara anggota masyarakat. Ini adalah upaya holistik untuk mencapai *falah* (kesejahteraan komprehensif) dan keadilan sosial-ekonomi yang merupakan inti dari *Maqasid al-Shari'ah* (tujuan-tujuan syariah).

Riba secara fundamental memperburuk kesenjangan sosial dan ekonomi antara mereka yang memiliki modal (kreditur) dan mereka yang membutuhkan modal (debitor).⁵⁹ Dalam sistem bunga konvensional, pemilik modal dapat memperoleh keuntungan pasif dan tanpa risiko yang signifikan, hanya karena kepemilikan uang. Mereka dijamin pengembalian pokok pinjaman beserta bunga, terlepas dari hasil usaha peminjam.⁶⁰ Sebaliknya, peminjam menanggung seluruh risiko bisnis dan kewajiban pengembalian tetap, bahkan jika proyek atau usaha mereka gagal, atau menghadapi kerugian. Situasi ini menciptakan ketidakseimbangan kekuasaan yang struktural, di mana keuntungan terakumulasi pada satu pihak tanpa adanya pembagian risiko yang adil, sementara pihak lain rentan terhadap beban utang yang berlebihan.

Ketidakadilan inheren ini secara progresif mengikis kepercayaan sosial.⁶¹ Masyarakat mulai skeptis dan kehilangan keyakinan terhadap sistem ekonomi yang tampaknya dirancang untuk menguntungkan segelintir orang sambil menekan mayoritas. Riba dapat memicu eksploitasi yang kejam (*zulm*) oleh pihak yang kuat terhadap pihak yang lemah, seperti terlihat pada praktik lintah darat di masa lalu atau tekanan finansial yang tak berkesudahan di masa kini.⁶² Fenomena ini merusak ikatan sosial, memicu rasa frustrasi, dan berpotensi

⁵⁹ Fany Andriany Z, Andi Aisyah, "Stabilitas Sistem Keuangan (SKS) dan Stabilitas Moneter," *Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar* (2021), hal. 1

⁶⁰ Adnan Zikri Jaafar dan Marc Brightman, "From Structure to Purpose: Green and Social Narratives, and the Shifting Morality of Islamic Finance in Kuala Lumpur,"...hal.6

⁶¹ Tayyaba Rafique Makhdoom dan Naseem Akhtar, "English-Conflict between Justification of Interest (*Ribâ*) And Its Prohibition for The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions,"...hal, 10-11

⁶² Mohammad Omar Farooq, "Rent-seeking behaviour and *zulm* (injustice/exploitation) beyond ribâ-interest equation," *ISRA International Journal of Islamic Finance* 11, no. 1 (2019), hal 110

menimbulkan ketegangan antar kelas, bahkan mengarah pada "kehancuran masyarakat" jika eksploitasi terus berlanjut tanpa kendali.⁶³

Larangan riba oleh Islam bukan hanya perintah agama, tetapi juga sebuah kebijakan sosial-ekonomi yang bertujuan mencegah segala bentuk praktik yang menimbulkan tirani, ketidakadilan, dan manipulasi.⁶⁴ Dengan menghapuskan mekanisme keuntungan tanpa risiko dan mendorong partisipasi dalam risiko riil, sistem ekonomi Islam berupaya mengembalikan dan memperkuat kepercayaan timbal balik (mutual trust) di antara para pelaku ekonomi. Kepercayaan ini krusial untuk transaksi yang sehat, di mana setiap pihak merasa diperlakukan secara adil dan memiliki kesempatan yang sama. Prinsip ini berakar pada etika transaksi Islam yang menekankan kejujuran, transparansi, dan persaingan sehat, sehingga secara efektif mengatasi masalah *gharar* (ketidakpastian berlebihan) dan *maysir* (spekulasi/judi) yang sering menyertai praktik riba.⁶⁵ Kepercayaan yang dibangun atas dasar keadilan ini sangat fundamental untuk setiap sistem ekonomi yang ingin mencapai keberlanjutan dan dukungan publik yang luas, karena tanpa kepercayaan, legitimasi dan efektivitas pasar akan melemah.

Penolakan terhadap riba juga dapat dilihat sebagai upaya untuk memanusiakan transaksi finansial. Ketika keuntungan tidak lagi menjadi satu-satunya tujuan dan risiko dibagi, hubungan antara pemberi dan penerima modal menjadi lebih kolaboratif daripada konfrontatif. Hal ini mendorong terbentuknya iklim ekonomi di mana bantuan finansial diberikan dengan motif tolong-menolong (*ta'awun*) dan solidaritas, bukan hanya berdasarkan peluang akumulasi kekayaan.⁶⁶ Dengan demikian, larangan riba berkontribusi pada penciptaan ekosistem ekonomi yang lebih etis dan berorientasi pada kesejahteraan bersama, memperkuat fondasi sosial masyarakat secara keseluruhan.

Larangan riba adalah instrumen utama dalam mewujudkan keadilan ekonomi distributif (*taqsim*) dalam kerangka ekonomi Islam.⁶⁷ Berbeda dengan sistem konvensional yang melegitimasi keuntungan dari uang itu sendiri, Islam menegaskan bahwa kekayaan hanya boleh diperoleh melalui

⁶³ Camille Paldi, "Usury and its' Islamic and Interreligious Dimensions," *Journal of Islamic Banking & Finance* 40, no. 4 (Oktober-Desember 2023).

⁶⁴ Komala Dewi, "Konsep Riba Dalam Perekonomian Islam," *Journal of Islamic Economics and Finance* 2, no. 1 (Februari 2024), hal. 1

⁶⁵ Neni Hardiati dan Syahrul Anwar, "Incompatible Business Behavior Toward Islamic Ethics: A Study On The Practices Of Riba And Bank Interest," *Current Advanced Research On Sharia Finance And Economic Worldwide (Cashflow)* 1, no. 1 (2022), hal. 1

⁶⁶ Monzer Kahf, "Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance,"...hal. 2

⁶⁷ Fany Andriany Z, Andi Aisyah, "Stabilitas Sistem Keuangan (SKS) dan Stabilitas Moneter,"...hal. 1

aktivitas produktif dan berbagi risiko.⁶⁸ Artinya, keuntungan finansial harus menjadi imbalan atas usaha, inovasi, dan partisipasi dalam kegiatan ekonomi riil yang memberikan nilai tambah kepada masyarakat. Konsep ini mendorong investasi pada sektor riil dan melarang keuntungan pasif yang hanya didasarkan pada kepemilikan modal.

Dalam pandangan Islam, uang adalah medium pertukaran dan satuan nilai, bukan komoditas yang dapat diperjualbelikan untuk menghasilkan keuntungan. Oleh karena itu, pinjaman dalam Islam, yang dikenal sebagai *qard hasan* (pinjaman kebajikan), harus bebas bunga dan murni bersifat amal, sebagai bentuk bantuan tanpa mengharapkan keuntungan materi.⁶⁹ Pelarangan riba secara efektif menghindari eksploitasi pihak lemah secara struktural.⁷⁰ Ini adalah manifestasi dari *Maqasid al-Syari'ah* yang berupaya membersihkan perekonomian dari *zulm* (ketidakadilan atau penindasan).⁷¹ Islam secara tegas mengutuk *zulm* dan menganggap riba sebagai salah satu bentuknya, menekankan bahwa tidak seorang pun boleh menzalimi atau dizalimi.⁷²

Sistem keuangan Islam, dengan penekanan pada bagi hasil (profit-and-loss sharing), mendorong semua pihak untuk menanggung risiko bersama. Ini memastikan bahwa jika ada keuntungan, semua pihak berhak atas bagiannya, dan jika ada kerugian, kerugian tersebut juga ditanggung bersama secara proporsional.⁷³ Pendekatan ini tidak hanya mendorong tanggung jawab bersama tetapi juga memotivasi investasi pada kegiatan produktif yang benar-benar menciptakan lapangan kerja dan kekayaan nyata bagi masyarakat. Dengan demikian, ekonomi Islam berupaya menumbuhkan distribusi kekayaan yang lebih adil, mengurangi kesenjangan pendapatan, dan menciptakan masyarakat yang lebih inklusif dan merata, di mana kesejahteraan dapat dinikmati oleh semua lapisan masyarakat, bukan hanya

⁶⁸ Mohammad Nejatullah Siddiqi, "Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition," *Visiting Scholars Research Series No.2*, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank (2004), hal. 26

⁶⁹ Mohammad Nejatullah Siddiqi, "Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition,"...hal. 36

⁷⁰ Komala Dewi, "Konsep Riba Dalam Perekonomian Islam," *Journal of Islamic Economics and Finance* 2, no. 1 (Februari 2024), hal. 1

⁷¹ Mohammad Omar Farooq, "Rent-seeking behaviour and *zulm* (injustice/exploitation) beyond ribâ-interest equation," *ISRA International Journal of Islamic Finance* 11, no. 1 (2019), hal. 110

⁷² Mohammad Omar Farooq, "Rent-seeking behaviour and *zulm* beyond ribâ-interest equation,"...hal.115

⁷³ Adnan Zikri Jaafar dan Marc Brightman, "From Structure to Purpose: Green and Social Narratives, and the Shifting Morality of Islamic Finance in Kuala Lumpur,"...hal, 6-7

segelintir elit.⁷⁴ Keadilan ekonomi ini juga diperkuat oleh institusi seperti zakat, infak, dan sedekah, yang bekerja sinergis dengan larangan riba untuk memastikan bahwa kekayaan tidak hanya berputar di kalangan orang kaya, tetapi juga menjangkau mereka yang membutuhkan.⁷⁵

Sejarah ekonomi global berulang kali menunjukkan bahwa sistem keuangan yang sangat bergantung pada bunga (riba) memiliki kecenderungan inheren untuk memicu krisis utang, spekulasi berlebihan, dan pembentukan gelembung aset.⁷⁶ Krisis finansial global 2008, yang disebabkan oleh ledakan gelembung properti dan instrumen keuangan derivatif yang kompleks dan berbasis utang, adalah bukti nyata bagaimana model ini dapat menyebabkan keruntuhan ekonomi yang sistemik dan meluas.⁷⁷ Riba mendorong ekspansi kredit yang tidak terkendali dan menciptakan ketergantungan pada utang, mengalihkan fokus dari nilai produktif riil ke permainan angka di pasar keuangan.⁷⁸ Mekanisme ini dapat menghambat pertumbuhan ekonomi riil dan menyebabkan ketidakseimbangan yang berbahaya.⁷⁹

Pelarangan riba mendukung pengembangan sistem ekonomi yang berbasis pada nilai produktif, partisipasi risiko, dan aset riil, bukan semata-mata utang.⁸⁰ Dalam kerangka keuangan Islam, pembiayaan harus terkait langsung dengan aktivitas ekonomi yang menghasilkan barang dan jasa yang nyata, seperti perdagangan, manufaktur, pertanian, dan jasa. Pendekatan ini secara inheren membatasi spekulasi dan mengurangi potensi terbentuknya gelembung aset, karena setiap transaksi harus didasarkan pada aset fisik atau proyek yang berwujud.⁸¹ Ini mendorong stabilitas karena nilai uang yang diciptakan selalu memiliki basis aset riil yang mendasarinya.

Selain itu, sistem keuangan Islam, dengan penekanan pada bagi hasil dan investasi riil, cenderung lebih resisten terhadap guncangan eksternal.

⁷⁴ Nico P. Swartz, "The Prohibition Of Usury (Ribâ) A Moral-Ethical Perspective Of Islamic Financial And Banking Law: A Comparative Study Between The Islamic And The Conventional Model," *Jurnal Syariah* 17, no. 2 (2009), hal. 2

⁷⁵ Abdul Zahoor Ahmadi, Ade Muthia Afifah, Walid Qarar, Hasibullah Atiqi, "Understanding Islamic Economics as an Islamic Moral Economy," *COMSERVA: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat* 4, no. 5 (September 2024), hal. 1

⁷⁶ Tayyaba Rafique Makhdoom dan Naseem Akhtar, "English-Conflict Between Justification Of Interest (Ribâ) And Its Prohibition For The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions,"...hal. 10-11

⁷⁷ Nabila Kurnia Pangestuti, Bahtiar Effendi, "Resesi dan Dampaknya Terhadap Perbankan Syariah Indonesia," *Jurnal Sahmiyya* (2023), hal. 1

⁷⁸ Tayyaba Rafique Makhdoom dan Naseem Akhtar, "English-Conflict Between Justification Of Interest (Ribâ) And Its Prohibition For The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions,"...hal. 6-7

⁷⁹ Komala Dewi, "Konsep Riba dalam Perekonomian Islam,"...hal. 1

⁸⁰ Nelly Lestari, Muhammad Iqbal Fasa, Suharto, "Memahami Riba: Definisi, Tujuan dan Penyebab," *Tamaddun Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (Juni 2022), hal. 1

⁸¹ Komala Dewi, "Konsep Riba dalam Perekonomian Islam,"...hal. 1

Meskipun bank syariah juga dapat terpengaruh oleh krisis ekonomi, mereka umumnya menunjukkan ketahanan yang relatif lebih baik karena keterikatan mereka pada sektor riil dan prinsip berbagi risiko, yang mengurangi *leverage* berlebihan dan eksposur terhadap fluktuasi suku bunga. Oleh karena itu, larangan riba adalah strategi makroekonomi yang vital untuk menciptakan stabilitas sistem keuangan dan moneter yang lebih besar, memitigasi risiko krisis, dan mendorong pertumbuhan ekonomi yang berkelanjutan, inklusif, dan berorientasi pada kesejahteraan riil masyarakat, bukan sekadar pertumbuhan nominal yang didorong utang.⁸² Dengan demikian, ini bukan hanya tentang kepatuhan agama, tetapi tentang konstruksi ulang sistem ekonomi menuju ketahanan dan keadilan yang lebih baik.

5. Riba sebagai Pemicu Ketimpangan Sosial dan Pendapatan Tidak Produktif

Larangan riba dalam Islam secara fundamental bertujuan untuk mencegah ketimpangan sosial dan ekonomi yang diakibatkan oleh akumulasi kekayaan yang tidak adil. Riba dipandang sebagai mekanisme yang secara inheren mendorong konsentrasi modal pada segelintir pihak, sekaligus menghalangi produktivitas riil dan mobilitas ekonomi bagi sebagian besar masyarakat. Ini adalah ancaman serius terhadap keadilan distributif dan kesejahteraan sosial yang menjadi inti ajaran Islam.

Riba secara sistematis menciptakan dan memperparah konsentrasi kekayaan pada tangan segelintir pemilik modal, sementara sebagian besar masyarakat, terutama para peminjam, terjerumus dalam kesulitan finansial.⁸³ Pemilik modal dalam sistem berbasis bunga mendapatkan keuntungan secara terus-menerus dan terjamin, seringkali tanpa perlu berkontribusi secara langsung pada sektor riil atau menanggung risiko yang sepadan dengan keuntungan yang diperoleh.⁸⁴ Keuntungan ini, yang diperoleh dari "uang yang menghasilkan uang" (money begetting money), bertentangan dengan prinsip keadilan Islam yang mensyaratkan keuntungan berasal dari usaha, risiko, dan aktivitas produktif.⁸⁵

Fenomena ini menjadikan peminjam sebagai korban siklus utang yang sulit diputus.⁸⁶ Ketika peminjam tidak mampu melunasi pokok pinjaman

⁸² Nabila Kurnia Pangestuti, Bahtiar Effendi, "Resesi dan Dampaknya terhadap Perbankan Syariah Indonesia," *Jurnal Sahmiyya* (2023), hal. 1

⁸³ Tayyaba Rafique Makhdoom dan Naseem Akhtar, "English-Conflict Between Justification Of Interest (*Riba*) And Its Prohibition For The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions," ...hal. 8-9

⁸⁴ Adnan Zikri Jaafar dan Marc Brightman, "From Structure to Purpose: Green and Social Narratives, and the Shifting Morality of Islamic Finance in Kuala Lumpur," ...hal. 6

⁸⁵ Komala Dewi, "Konsep Riba dalam Perekonomian Islam," ...hal. 2

⁸⁶ Ersya Al-Farizy Saragih, Fiki Oktama Putra, dan Muhammad Hanif, "Dampak Negatif Riba terhadap Perekonomian Islam (Perspektif Sayyid Quthb Dalam Tafsir Fiy Zilalil

beserta bunganya, beban utang akan terus bertambah secara eksponensial (adh'afam mudha'afah), menjebak mereka dalam lingkaran kemiskinan dan ketergantungan finansial.⁸⁷ Ini adalah bentuk riba *nasi'ah* yang sangat merugikan, terutama bagi mereka yang secara ekonomi lemah.⁸⁸ Akibatnya, kekayaan terus mengalir dari pihak yang membutuhkan kepada pihak yang sudah kaya, menciptakan kesenjangan ekonomi yang semakin melebar dan memperburuk polarisasi sosial antara "si kaya yang semakin kaya dan si miskin yang semakin miskin".⁸⁹

Salah satu kritik fundamental Islam terhadap riba adalah bahwa ia memungkinkan uang "menghasilkan uang" tanpa proses produksi.⁹⁰ Ini secara langsung bertentangan dengan prinsip kasb (usaha) dalam ekonomi Islam, yang menekankan bahwa setiap perolehan kekayaan harus berasal dari kerja keras, inovasi, atau partisipasi dalam aktivitas ekonomi yang menciptakan nilai tambah. Riba, dalam pandangan ini, adalah keuntungan batil (bil batil) karena diperoleh tanpa adanya kompensasi atau imbalan yang sah dari usaha atau risiko.⁹¹

Praktik ini menyebabkan ketidakseimbangan antara sektor riil dan sektor moneter. Ketika investasi lebih menarik di pasar uang melalui bunga daripada di sektor produksi barang dan jasa, modal cenderung mengalir ke aktivitas spekulatif dan finansial, bukan ke industri, pertanian, atau perdagangan yang sesungguhnya membangun ekonomi.⁹² Hal ini dapat menghambat pertumbuhan ekonomi riil dan menyebabkan stagnasi, karena inovasi dan penciptaan lapangan kerja yang seharusnya didorong oleh investasi produktif menjadi terabaikan.⁹³ Sistem bunga juga cenderung

Qur'an)," *Pappasang | Jurnal Studi Alquran-Hadis Dan Pemikiran Islam* 5, no. 2 (Desember 2023), hal. 142

⁸⁷ Aida Efendi, Carina Septiani, Saidah Syakira, Taura Zilhazem, dan Wismanto, "Dampak Riba dalam Kehidupan Ekonomi: Perspektif Syariah dan Ekonomi Kontemporer," *Hikmah: Jurnal Studi Pendidikan Agama Islam* 1, no. 4 (Desember 2024), hal. 137

⁸⁸ Rozatul Ikhwa dan Rayyan Firdaus, "Pandangan Islam Tentang Riba dalam Transaksi Keuangan: Tinjauan Ayat Al-Qur'an, Hadis, dan Pendapat Para Ulama," *Jurnal Ilmiah Ekonomi, Akuntansi, dan Pajak* 1, no. 4 (Desember 2024), hal. 5

⁸⁹ A. Taufiq Buhari, "Bank dan Riba: Implikasinya dalam Ekonomi Islam," *Jurnal Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman* 6, no. 1 (Maret 2020), hal. 134

⁹⁰ Rozatul Ikhwa dan Rayyan Firdaus, "Pandangan Islam Tentang Riba Dalam Transaksi Keuangan: Tinjauan Ayat Al-Qur'an, Hadis, dan Pendapat Para Ulama," *Jurnal Ilmiah Ekonomi, Akuntansi, dan Pajak* 1, no. 4 (Desember 2024), hal. 2

⁹¹ Ersal Al-Farizy Saragih, Fiki Oktama Putra, dan Muhammad Hanif, "Dampak Negatif Riba terhadap Perekonomian Islam (Perspektif Sayyid Quthb Dalam Tafsir Fiy Zilalil Qur'an),"...hal. 4-6

⁹² Nabila Kurnia Pangestuti dan Bahtiar Effendi, "Resesi dan Dampaknya Terhadap Perbankan Syariah Indonesia,"...hal. 1

⁹³ A. Taufiq Buhari, "Bank dan Riba: Implikasinya dalam Ekonomi Islam," *Jurnal Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman* 6, no. 1 (Maret 2020), hal. 133

mendorong konsumsi berlebihan dan utang yang tidak berkelanjutan, yang dapat memicu krisis likuiditas dan solvabilitas di tingkat makroekonomi.⁹⁴ Dengan demikian, riba tidak hanya merugikan secara individu, tetapi juga secara struktural melemahkan fondasi ekonomi produktif suatu bangsa.

Dampak kumulatif dari konsentrasi kekayaan dan pendapatan tidak produktif yang disebabkan oleh riba adalah ketimpangan sosial yang parah. Riba cenderung menumbuhkan kelas kapitalis predatorik yang hidup dari akumulasi bunga, sementara mempersempit mobilitas ekonomi masyarakat kecil.⁹⁵ Mereka yang tidak memiliki akses modal atau terpaksa meminjam dengan bunga akan semakin sulit untuk keluar dari jerat kemiskinan, karena sebagian besar keuntungan dari usaha mereka harus diserahkan sebagai bunga. Ini menciptakan jurang yang dalam antara "pemakan riba" dan "korban riba".⁹⁶ Ketimpangan ini pada gilirannya memicu keresahan sosial dan krisis moral ekonomi.⁹⁷ Ketika masyarakat melihat bahwa sistem ekonomi tidak adil dan hanya menguntungkan segelintir orang, hal ini dapat menimbulkan ketidakpuasan, konflik, bahkan kejahatan ekonomi.⁹⁸ Riba dianggap sebagai pelanggaran moral yang serius karena sifat eksploitatifnya yang merusak keadilan sosial dan menciptakan ketidakseimbangan yang merugikan kesejahteraan umum.⁹⁹ Larangan riba oleh Islam adalah upaya untuk membangun masyarakat berdasarkan keadilan dan kejujuran, di mana kekayaan tidak hanya berputar di kalangan orang kaya, tetapi juga didistribusikan secara lebih merata untuk kesejahteraan seluruh umat manusia.¹⁰⁰ Dengan demikian, penghapusan riba bukan hanya perintah agama, tetapi sebuah keharusan sosial untuk mencapai masyarakat yang harmonis dan berkeadilan.

⁹⁴ Aida Efendi, Carina Septiani, Saidah Syakira, Taura Zilhazem, dan Wismanto, "Dampak Riba dalam Kehidupan Ekonomi: Perspektif Syariah dan Ekonomi Kontemporer," *Hikmah: Jurnal Studi Pendidikan Agama Islam* 1, no. 4 (Desember 2024), hal. 138

⁹⁵ A. Taufiq Buhari, "Bank dan Riba: Implikasinya dalam Ekonomi Islam,"...hal.134

⁹⁶ Ersal Al-Farizy Saragih, Fiki Oktama Putra, dan Muhammad Hanif, "Dampak Negatif Riba terhadap Perekonomian Islam (Perspektif Sayyid Quthb Dalam Tafsir Fiy Zilalil Qur'an),"...hal. 5

⁹⁷ Camille Paldi, "Usury and its' Islamic and Interreligious Dimensions," *Journal of Islamic Banking & Finance* 40, no. 4 (Oktober-Desember 2023), hal. 50

⁹⁸ Aida Efendi, Carina Septiani, Saidah Syakira, Taura Zilhazem, dan Wismanto, "Dampak Riba dalam Kehidupan Ekonomi: Perspektif Syariah dan Ekonomi Kontemporer," *Hikmah: Jurnal Studi Pendidikan Agama Islam* 1, no. 4 (Desember 2024), hal. 141

⁹⁹ Shahzada Benazeer, "Is the 'Riba' Identical to Bank Interest? Towards Understanding the Quranic Term 'Riba'," *European Journal of Islamic Finance* (Maret 2025), hal. 1

¹⁰⁰ Nico P. Swartz, "The Prohibition Of Usury (Ribâ) A Moral-Ethical Perspective Of Islamic Financial And Banking Law: A Comparative Study between The Islamic and The Conventional Model," *Jurnal Syariah* 17, no. 2 (2009), hal. 2

Dampak negatif riba melampaui sekadar angka-angka ekonomi, merambah ke dimensi psikologis dan sosial yang lebih dalam. Individu atau keluarga yang terjatuh utang berbunga tinggi seringkali mengalami kesulitan berkepanjangan, termasuk kesehatan mental yang buruk akibat stres finansial. Data menunjukkan bahwa masyarakat yang hidup dalam lingkaran utang cenderung lebih rentan terhadap masalah sosial seperti kriminalitas dan kejahatan ekonomi, menciptakan lingkaran setan kemiskinan dan degradasi sosial.¹⁰¹ Kondisi ini diperparah oleh fakta bahwa bunga bank, meskipun implikasi negatifnya tidak dirasakan langsung secara individu dalam jangka pendek, akan terasa secara makro dalam jangka waktu yang relatif lebih panjang dengan tingkat kerusakan yang besar dan tiba-tiba.¹⁰² Ini menunjukkan bahwa sistem riba memiliki efek merusak yang tersembunyi, yang pada akhirnya akan membebani seluruh masyarakat.

Oleh karena itu, larangan riba adalah bagian integral dari visi ekonomi Islam yang lebih besar untuk membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Sistem keuangan syariah menawarkan alternatif yang lebih etis dan berkelanjutan, seperti mudharabah (kemitraan bagi hasil) dan murabahah (jual beli dengan margin keuntungan yang jelas), yang mendorong distribusi keuntungan dan risiko secara adil. Penerapan prinsip-prinsip ini tidak hanya mengurangi ketergantungan pada utang berbunga, tetapi juga meningkatkan akses keuangan bagi usaha kecil dan menengah, mendorong pertumbuhan ekonomi inklusif, dan pada akhirnya mengurangi kemiskinan.¹⁰³ Dengan demikian, larangan riba bukan hanya tentang menghindari dosa, tetapi tentang membangun fondasi ekonomi yang kokoh dan berkeadilan, yang mampu menopang kesejahteraan sosial dan moral masyarakat secara berkelanjutan.

6. Larangan Riba dalam Fatwa MUI

Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI) telah memainkan peran sentral dalam memberikan panduan hukum Islam terkait transaksi keuangan modern di Indonesia. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI menjadi pijakan penting dalam upaya memastikan bahwa praktik ekonomi dan keuangan di negara ini sejalan dengan prinsip-prinsip syariah, khususnya dalam isu riba.

Penerbitan fatwa oleh DSN-MUI mengenai riba dilatarbelakangi oleh meningkatnya praktik bunga dalam sistem keuangan nasional yang

¹⁰¹ Aida Efendi, Carina Septiani, Saidah Syakira, Taura Zilhazem, dan Wismanto, "Dampak Riba dalam Kehidupan Ekonomi: Perspektif Syariah dan Ekonomi Kontemporer,"...hal. 5

¹⁰² A. Taufiq Buhari, "Bank dan Riba: Implikasinya dalam Ekonomi Islam,"...hal. 8

¹⁰³ Aida Efendi, Carina Septiani, Saidah Syakira, Taura Zilhazem, dan Wismanto, "Dampak Riba dalam Kehidupan Ekonomi: Perspektif Syariah dan Ekonomi Kontemporer,"...hal. 6

didominasi oleh perbankan konvensional.¹⁰⁴ Seiring dengan perkembangan ekonomi dan keuangan di Indonesia, praktik-praktik yang melibatkan bunga bank menjadi semakin umum, menimbulkan pertanyaan dan kebingungan di kalangan umat Islam mengenai status hukumnya dalam syariah.¹⁰⁵ Perkembangan perbankan syariah di Indonesia juga menunjukkan adanya kontribusi berbagai pemangku kepentingan, termasuk MUI, dalam memberikan arahan yang jelas.¹⁰⁶

Dalam konteks ini, muncul kebutuhan mendesak akan standar hukum syariah yang jelas dan otoritatif dalam transaksi modern.¹⁰⁷ Fatwa DSN-MUI dibutuhkan untuk memberikan kepastian hukum bagi para praktisi ekonomi syariah, masyarakat, dan pemerintah (regulator) dalam menjalankan kegiatan ekonomi yang sesuai dengan prinsip syariah. DSN-MUI dibentuk pada tahun 1999 oleh MUI sebagai lembaga yang berwenang untuk menggali, menguji, dan merumuskan nilai serta prinsip-prinsip hukum Islam (syariah) untuk dijadikan pedoman dalam kegiatan transaksi di lembaga-lembaga keuangan syariah.¹⁰⁸ Ini menjadi jawaban atas harapan besar umat terhadap ekonomi syariah yang valid dan akurat.

Salah satu fatwa paling fundamental yang dikeluarkan oleh MUI adalah Fatwa MUI Nomor 1 Tahun 2004 tentang Bunga (Interest/Fa'idah), yang diterbitkan pada 16 Desember 2003. Isi pokok fatwa ini secara tegas menyatakan bahwa bunga (interest/fa'idah) adalah riba dan hukumnya haram. Fatwa ini secara eksplisit mengutip ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad SAW yang melarang riba, serta merujuk pada keputusan berbagai forum ulama internasional yang juga mengharamkan bunga bank. Fatwa ini menegaskan bahwa bunga uang atas pinjaman (qardh) yang berlaku saat ini lebih buruk dari riba yang diharamkan Allah SWT dalam Al-Qur'an, karena tambahan sudah langsung dikenakan sejak awal transaksi, berbeda dengan riba Jahiliyah yang tambahan dikenakan saat peminjam tidak mampu mengembalikan pinjaman pada saat jatuh tempo. Fatwa ini berlaku umum untuk semua jenis kontrak pinjaman atau utang piutang, baik yang dilakukan

¹⁰⁴ Muhammad Ghafur W., "Pengaruh Fatwa Mui Tentang Keharaman Bunga/Interest terhadap Perkembangan Perbankan Syariah Di Indonesia," *Jurnal Penelitian Agama* 17, no. 2 (Mei-Agustus 2008), hal. 357

¹⁰⁵ Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (Interest/Fa'idah)," *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (2004), hal. 32

¹⁰⁶ Muhammad Ghafur W., "Pengaruh Fatwa Mui Tentang Keharaman Bunga/Interest terhadap Perkembangan Perbankan Syariah Di Indonesia,"...hal. 355

¹⁰⁷ Chairunisa Indri Rahmatika dan Herlina Yustati, "Analisis Pengaruh Fatwa MUI terhadap Perkembangan Ekonomi Syariah di Indonesia," *Jurnal Penelitian Ilmu Ekonomi dan Keuangan Syariah* 2, no. 4 (November 2024), hal. 79

¹⁰⁸ Ahyar A. Gayo, "Kedudukan Fatwa Mui Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah,"...hal. 10

oleh lembaga keuangan maupun individu, karena umat Islam masih mempertanyakan status hukum bunga yang dikenakan dalam berbagai transaksi tersebut.¹⁰⁹ Dengan demikian, Fatwa MUI No. 1/2004 menjadi landasan hukum syariah yang kuat dalam membedakan transaksi yang halal dan haram dalam sistem keuangan Indonesia.

Dalam menegakkan syariah di bidang ekonomi, DSN-MUI mengadopsi pendekatan yang komprehensif. Pendekatan ini menekankan aspek keadilan, kepercayaan, dan akuntabilitas dalam setiap transaksi keuangan. DSN-MUI tidak hanya berperan sebagai lembaga yang mengeluarkan fatwa, tetapi juga sebagai otoritas yang mengawasi implementasinya melalui Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang ditempatkan di setiap lembaga keuangan syariah.¹¹⁰ Hal ini menunjukkan komitmen DSN-MUI untuk memastikan bahwa prinsip syariah tidak hanya dipahami secara teoretis, tetapi juga diterapkan secara praktis dan diawasi secara ketat. Bahkan, fatwa-fatwa DSN-MUI, seperti Fatwa No. 17/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda Pembayaran, menunjukkan penekanan pada disiplin dan keadilan, di mana sanksi bertujuan agar nasabah lebih disiplin dan dana denda diperuntukkan sebagai dana sosial.¹¹¹

Untuk menggantikan sistem bunga yang diharamkan, DSN-MUI secara aktif menyediakan alternatif melalui skema bagi hasil, seperti mudharabah dan musyarakah. Skema ini didasarkan pada prinsip berbagi keuntungan dan kerugian, yang mendorong investasi pada sektor riil dan menumbuhkan semangat kerja sama dan keadilan dalam bertransaksi.¹¹² Fatwa-fatwa DSN-MUI juga mencakup berbagai akad lain yang sesuai syariah, seperti murabahah (jual beli dengan margin keuntungan), ijarah (sewa), wakalah (perwakilan), dan kafalah (penjaminan), yang semuanya dirancang untuk memenuhi kebutuhan transaksi modern tanpa melanggar prinsip riba. Pendekatan ini memastikan bahwa larangan riba tidak menciptakan kekosongan, melainkan membuka jalan bagi inovasi produk keuangan yang lebih etis dan berkeadilan.

Fatwa-fatwa DSN-MUI, khususnya yang mengharamkan bunga, memiliki dampak yang sangat signifikan terhadap perkembangan ekonomi syariah di Indonesia. Fatwa ini menjadi dasar hukum bagi berdirinya dan

¹⁰⁹ Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (Interest/Fa'idah),"...hal. 32-34

¹¹⁰ Ahyar A. Gayo, "Kedudukan Fatwa Mui Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah,"...hal. 2

¹¹¹ Dewan Syariah Nasional MUI, "Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 17/Dsn-Mui/Ix/2000 Tentang Sanksi Atas Nasabah Mampu Yang Menunda-Nunda Pembayaran," (2000), hal. 3

¹¹² Chairunisa Indri Rahmatika dan Herlina Yustati, "Analisis Pengaruh Fatwa MUI terhadap Perkembangan Ekonomi Syariah di Indonesia," *Jurnal Penelitian Ilmu Ekonomi dan Keuangan Syariah* 2, no. 4 (November 2024), hal. 82

beroperasinya bank syariah di Indonesia.¹¹³ Dengan adanya fatwa yang jelas, lembaga keuangan syariah memiliki legitimasi syariah yang kuat, yang pada gilirannya mendorong pertumbuhan industri perbankan syariah di tanah air.¹¹⁴ Bahkan, Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah secara eksplisit menyatakan bahwa setiap Bank Syariah wajib tunduk pada prinsip syariah yang difatwakan oleh MUI.¹¹⁵

Lebih lanjut, Fatwa DSN menjadi rujukan utama bagi Otoritas Jasa Keuangan (OJK) dan Bank Indonesia (BI) dalam pengawasan keuangan syariah. Bank Indonesia (BI) sebagai regulator perbankan nasional menggunakan fatwa DSN-MUI sebagai salah satu referensi utama dalam penyusunan Peraturan Bank Indonesia (PBI) dan Surat Edaran Ekstern terkait kegiatan usaha perbankan syariah. Meskipun fatwa DSN-MUI tidak termasuk dalam jenis peraturan perundang-undangan yang mengikat secara umum, namun ketika diserap dan ditransformasikan ke dalam PBI, fatwa tersebut memiliki kekuatan hukum yang mengikat bagi industri perbankan syariah.¹¹⁶ Ini menunjukkan sinergi antara otoritas keagamaan dan regulator negara dalam membangun kerangka hukum yang kokoh untuk ekonomi syariah. Fatwa DSN-MUI juga berperan penting dalam sosialisasi dan edukasi masyarakat mengenai prinsip-prinsip syariah dalam keuangan, meskipun hasil penelitian menunjukkan bahwa fatwa MUI belum memiliki dampak besar terhadap pertumbuhan aset, simpanan, dan pembiayaan perbankan syariah pada periode awal penerbitannya, mengindikasikan bahwa sosialisasi dan penerimaan masyarakat masih memerlukan waktu dan upaya lebih lanjut.¹¹⁷

7. Riba dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an

Kajian terhadap ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an merupakan fondasi teologis penting dalam memahami larangan praktik bunga dan eksploitasi ekonomi dalam Islam. Tafsir ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa pelarangan riba tidak hanya berdimensi hukum, melainkan juga memiliki aspek moral, sosial, dan spiritual yang mendalam. Dalam konteks ini, pendekatan tafsir tematik (*maudhu'i*) digunakan untuk mengungkap makna ayat-ayat riba secara integral dan menyeluruh. Sub-bab ini akan mengkaji: (1) ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an, (2) tahapan pelarangan riba menurut urutan

¹¹³ Ahyar A. Gayo, "Kedudukan Fatwa Mui Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah,"...hal. 3 & 10-11

¹¹⁴ Chairunisa Indri Rahmatika dan Herlina Yustati, "Analisis Pengaruh Fatwa MUI terhadap Perkembangan Ekonomi Syariah di Indonesia,"...hal. 79

¹¹⁵ Ahyar A. Gayo, "Kedudukan Fatwa MUI Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah,"...hal. 75

¹¹⁶ Ahyar A. Gayo, "Kedudukan Fatwa MUI Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah,"...hal. 76

¹¹⁷ Muhammad Ghafur W., "Pengaruh Fatwa MUI Tentang Keharaman Bunga/Interest Terhadap Perkembangan Perbankan Syariah Di Indonesia,"...hal. 355

turunnya wahyu, dan (3) karakteristik pendekatan tafsir tematik terhadap ayat-ayat tersebut.

a. Ayat-Ayat tentang Riba dalam Al-Qur'an

Kata riba dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak delapan kali, yang tersebar dalam empat surat, yaitu: Al-Baqarah (ayat 275, 276, dan 278), Ali 'Imran (ayat 130), An-Nisa' (ayat 161), dan Ar-Rum (ayat 39). Tiga surat pertama tergolong Madaniyyah (turun setelah Nabi hijrah ke Madinah), sedangkan surat Ar-Rum tergolong Makkiyyah (turun sebelum Nabi hijrah ke Madinah). Masing-masing ayat tersebut menyoroti aspek yang berbeda dari riba, baik dari segi moral, sosial, hukum, maupun spiritual.¹¹⁸

1. Al-Baqarah: 275

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۚ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۚ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

"Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan karena tekanan penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu disebabkan mereka berkata: 'Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba,' padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Maka barang siapa mendapat peringatan dari Tuhannya, lalu ia berhenti, maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu, dan urusannya kepada Allah. Orang yang mengulangi (riba), maka mereka itu penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya." (QS. Al-Baqarah: 275)

2. Al-Baqarah: 276

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ۚ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

"Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan selalu berbuat dosa." (QS. Al-Baqarah: 276)

3. Al-Baqarah: 278

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

¹¹⁸ Nyoko Adi Kuswoyo, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematis," *Jurnal Ma'fhum*, vol. 8, no. 2 (2017), hal. 89

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkanlah sisa riba yang belum dipungut jika kamu orang-orang yang beriman."
(QS. Al-Baqarah: 278)

4. Ali 'Imran: 130

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda, dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan."
(QS. Ali 'Imran: 130)

5. An-Nisa': 161

وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ هُوَ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

"Dan karena mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta orang lain dengan cara yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang kafir di antara mereka itu azab yang pedih."
(QS. An-Nisa': 161)

6. Ar-Rum: 39

وَمَا ءَاتَيْتُمْ مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِندَ اللَّهِ ۖ وَمَا ءَاتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

"Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak akan bertambah di sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk memperoleh keridaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya)."
(QS. Ar-Rum: 39)

Surat Al-Baqarah ayat 275 membuka rangkaian ayat riba dengan menggambarkan kondisi pelaku riba yang secara mental dan spiritual menyimpang. Mereka digambarkan seperti orang yang kerasukan setan karena gila. Hal ini dipahami oleh banyak mufasir sebagai simbol kekacauan akal sehat dan nilai yang terjadi pada pelaku riba. Penafsiran Quraish Shihab menyebutkan bahwa bentuk kegilaan itu adalah ketidaksadaran moral karena

menghalalkan riba dan menyamakannya dengan jual beli.¹¹⁹ Ayat ini juga menegaskan bahwa Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba, menolak argumen keliru dari pelaku riba yang menyamakan keduanya.¹²⁰

Selanjutnya, ayat 276 dari surat yang sama menyatakan bahwa Allah menghancurkan riba dan menumbuhkan sedekah. Perbandingan ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an secara normatif mendukung sistem ekonomi yang berlandaskan kemurahan hati, gotong royong, dan keadilan sosial. Menurut al-Maraghi, riba menghancurkan keharmonisan masyarakat dan memperluas kesenjangan antara si kaya dan si miskin. Sebaliknya, sedekah menumbuhkan cinta kasih dan menutup celah sosial.¹²¹ Dengan kata lain, riba bukan sekadar pelanggaran hukum, tetapi juga bentuk pengkhianatan terhadap solidaritas sosial.

Ayat 278 dan 279 memberikan tekanan yang lebih tajam terhadap larangan riba. Ayat 278 menyeru secara langsung kepada orang-orang beriman agar meninggalkan sisa-sisa riba jika mereka benar-benar beriman. Sementara itu, ayat 279 menyampaikan ancaman eksplisit berupa perang dari Allah dan Rasul-Nya kepada mereka yang tetap menjalankan riba. Dalam pandangan Sayyid Qutb, ancaman ini tidak ditemukan dalam pelanggaran syariat lainnya, yang menunjukkan betapa seriusnya kejahatan ekonomi yang ditimbulkan oleh riba.¹²² Ancaman tersebut juga mencerminkan ketegasan Islam dalam menjaga keadilan dan mencegah penindasan finansial.

Surat Ali 'Imran ayat 130 menambah kedalaman pemahaman terhadap larangan riba dengan menyoroti praktik penggandaan riba (riba muḍā'afah). Ayat ini mengingatkan umat Islam agar tidak memakan riba yang berlipat ganda dan disertai seruan agar bertakwa. Menurut Sayyid Qutb, ayat ini menegaskan bahwa riba dalam bentuk apa pun, baik kecil maupun besar, merupakan tindakan yang menyalahi prinsip ketakwaan dan keadilan.¹²³ Meskipun ayat ini secara redaksional menyebut riba yang berlipat, para ulama sepakat bahwa semua bentuk riba, baik sedikit maupun banyak, tetap haram.¹²⁴

Dalam surat An-Nisa' ayat 161, Allah menyebut bahwa sebagian kaum Yahudi telah melakukan dosa besar karena memakan riba padahal sebelumnya telah dilarang. Penjelasan ayat ini memperkuat argumentasi bahwa larangan riba bukan hanya berlaku dalam Islam, melainkan telah ditetapkan sejak agama-

¹¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 613.

¹²⁰ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an: Studi Tematik," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 20, No. 2 (2012), hal. 200

¹²¹ Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz 3, Beirut: Dâral-Fikr, t.th., hal. 129–130.

¹²² Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Jilid 1, Kairo: Dâral-Shuruq, 2000, hal. 325

¹²³ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Jilid 1, ... hal. 213.

¹²⁴ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an," ...hal. 213.

agama terdahulu. Tafsir al-Sa'di menyebutkan bahwa pelanggaran ini adalah bentuk pengingkaran terhadap ajaran para nabi terdahulu, serta mencerminkan keinginan untuk mempertahankan dominasi ekonomi atas kaum lemah.¹²⁵

Adapun surat Ar-Rum ayat 39 memuat kritik terhadap praktik pemberian harta yang dimaksudkan agar memperoleh tambahan dari manusia, tanpa adanya motivasi spiritual. Ayat ini membandingkan antara harta riba dan zakat. Jika harta riba tidak akan berkembang di sisi Allah, maka zakat justru akan dilipatgandakan. Menurut al-Sabuni, ayat ini menekankan pentingnya keikhlasan dan keadilan dalam aktivitas ekonomi. Riba, dalam pandangan ini, tidak hanya merusak struktur ekonomi tetapi juga mencerminkan spiritualitas yang rapuh.¹²⁶

Penempatan ayat riba dalam struktur mushaf, meskipun tidak berdasarkan kronologi turunnya wahyu, menyiratkan kesinambungan makna dan urgensi pesan. Dimulai dari Ar-Rum ayat 39 sebagai teguran moral, dilanjutkan dengan kritik terhadap umat terdahulu (An-Nisa'), lalu peringatan terhadap praktik riba ekstrem (Ali 'Imran), dan ditutup dengan pelarangan total serta ancaman dalam surat Al-Baqarah.¹²⁷ Secara keseluruhan, ayat-ayat ini tidak hanya menyampaikan larangan legal-formal, tetapi juga membangun narasi keadilan ekonomi dan etika sosial yang menjadi prinsip dasar Islam.¹²⁸

Kesatuan tema dalam ayat-ayat riba menunjukkan bahwa Al-Qur'an membangun sistem nilai ekonomi yang konsisten dan berbasis pada keadilan. Riba diposisikan sebagai bentuk kezaliman yang harus diberantas, karena memicu akumulasi kekayaan pada segelintir orang dan menghalangi distribusi kekayaan secara adil. Oleh karena itu, larangan terhadap riba tidak boleh dimaknai sekada r sebagai larangan hukum, melainkan sebagai upaya membangun struktur ekonomi yang inklusif dan berkeadilan.¹²⁹

Penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat riba juga memperlihatkan adanya konsensus dalam menolak segala bentuk praktik riba, meskipun terdapat perbedaan penekanan. Ulama klasik seperti Ibn Katsir dan al-Qurtubi, misalnya, lebih menekankan aspek ancaman hukuman dan pelanggaran syar'i, sedangkan mufasir kontemporer seperti Quraish Shihab dan Muhammad Sayyid Tantawi lebih menyoroti dampak sosial dan ekonomi dari praktik riba.¹³⁰ Hal ini menunjukkan bahwa meskipun latar konteks berubah, substansi ajaran tetap dipertahankan.¹³¹

¹²⁵ Al-Sa'di, *Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Riyadh: Dâr al-Salam, 2001, hal. 228

¹²⁶ Al-Sabuni, *Shafwat al-Tafasir*, Jilid 2, Beirut: Dâral-Fikr, 1981, hal. 230.

¹²⁷ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an," hal. 201.

¹²⁸ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 212.

¹²⁹ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 213

¹³⁰ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an," hal. 202.

¹³¹ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 213.

Dalam konteks kontemporer, ayat-ayat riba menjadi sangat relevan untuk membingkai kritik terhadap sistem ekonomi kapitalistik yang menjadikan bunga sebagai instrumen dominan. Riba yang dulunya dilakukan secara langsung dalam praktik pinjam-meminjam, kini menjelma menjadi sistem bunga bank, obligasi, hingga derivatif keuangan yang kompleks. Oleh karena itu, semangat pelarangan riba dalam Al-Qur'an tetap harus dijaga dan dikontekstualisasikan.¹³²

Dengan demikian, ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an merupakan landasan etis, normatif, dan spiritual dalam membangun sistem keuangan Islam. Penekanan terhadap keadilan, larangan eksploitasi, dan keberpihakan kepada kelompok lemah menjadi pesan kunci dari larangan riba. Ayat-ayat tersebut juga memperlihatkan bahwa Islam tidak memisahkan antara ibadah dan muamalah, melainkan menjadikannya satu kesatuan dalam menciptakan masyarakat yang adil dan beradab.¹³³

Penekanan ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an menunjukkan pentingnya masalah ini dalam struktur ekonomi dan spiritual umat Islam. Allah tidak hanya mengatur bentuk-bentuk riba, tetapi juga menggambarkan akibat-akibatnya dalam kehidupan sosial dan akhirat. Hal ini menandakan bahwa riba tidak semata urusan muamalah, tetapi juga menyentuh aspek akidah dan moralitas. Dalam QS. Al-Baqarah 275, pelaku riba disamakan dengan orang yang kerasukan setan karena gila. Penggambaran ini sangat kuat secara psikologis, menimbulkan rasa takut yang mendalam terhadap konsekuensi memakan riba. Tafsir Al-Maraghi menjelaskan bahwa kegilaan ini merupakan bentuk kehilangan akal sehat dan ketidakseimbangan jiwa akibat kerakusan terhadap harta.¹³⁴

Ayat 276 dari surah yang sama menjelaskan bahwa Allah menghapus keberkahan harta riba dan justru memberkahi sedekah. Kontras ini mengajarkan bahwa dalam sistem ekonomi Islam, keberkahan lebih utama daripada pertumbuhan harta yang tidak sah. Riba dipandang mengandung unsur kezaliman yang merusak tatanan sosial. QS. Ali Imran 130 menegaskan larangan riba yang berlipat ganda, menyoroti praktik eksploitatif yang terjadi ketika bunga pinjaman terus bertambah secara tidak manusiawi. Tafsir al-Munir karya al-Zuhaili menyebut bahwa bentuk riba seperti ini sangat lazim di masa jahiliyyah dan merusak tatanan masyarakat miskin.¹³⁵

¹³² Nyoko Kuswoyo dan Sularno, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematis," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 36, No. 2 (2022), hal. 229–230.

¹³³ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an," ...hal. 203.

¹³⁴ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Jilid 3 (Beirut: DârIhya al-Turats al-‘Arabi, 2004), hal. 101.

¹³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Shari‘ah wa al-Manhaj*, Jilid 4, Beirut: Dâral-Fikr al-Mu‘asir, 1998, hal. 117

QS. An-Nisa 161 menunjukkan bahwa riba bukanlah praktik baru, melainkan sudah menjadi penyebab kehancuran umat-umat terdahulu, seperti Bani Israil. Dengan mengaitkan praktik riba dengan sejarah kegelapan spiritual bangsa sebelumnya, Al-Qur'an menanamkan kesadaran kolektif akan bahayanya. Penutup ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an, yakni QS. Al-Baqarah 278–279, merupakan puncak larangan dengan ancaman perang dari Allah dan Rasul-Nya. Ini menunjukkan bahwa riba bukan hanya dosa besar, tetapi juga bentuk permusuhan langsung terhadap hukum Ilahi. Ini satu-satunya dosa yang disebutkan dengan redaksi demikian keras.¹³⁶

b. Tahapan Larangan Riba dalam Al-Qur'an

Larangan riba dalam Al-Qur'an tidak datang sekaligus, melainkan melalui tahapan yang bertahap dan berlapis, mengikuti perkembangan masyarakat Islam saat itu. Pendekatan bertahap ini merupakan metode pedagogis yang sangat efektif dalam mengubah kebiasaan sosial yang sudah mengakar kuat dalam masyarakat. Riba pada masa Jahiliyyah merupakan praktik ekonomi umum, sehingga larangan total secara langsung bisa menyebabkan gejolak sosial yang besar. Oleh karena itu, tahapan-tahapan pelarangan riba menunjukkan strategi gradual dalam tasyri' atau proses pensyariaan hukum Islam.¹³⁷

Tahapan pertama terdapat dalam QS. Ar-Rum ayat 39, yang tidak secara eksplisit mengharamkan riba, tetapi memberikan isyarat bahwa harta yang berkembang melalui riba tidak akan berkembang di sisi Allah. Ayat ini berfungsi sebagai kritik moral terhadap praktik riba dan mulai mengarahkan umat Islam untuk membedakan antara orientasi duniawi dan ukhrawi. Ayat ini lebih bersifat pengenalan konsep, bukan hukum. Tahapan kedua muncul dalam QS. An-Nisa ayat 161. Di sini, Al-Qur'an mengecam umat terdahulu (Bani Israil) karena memakan riba yang telah dilarang. Ini merupakan tahap transisi menuju pelarangan langsung, dengan menanamkan kesadaran bahwa riba telah menjadi sumber kemurkaan Allah di masa lalu. Kritik terhadap umat terdahulu digunakan untuk menciptakan kesan psikologis negatif terhadap riba di kalangan umat Islam.¹³⁸

Tahapan ketiga terwujud dalam QS. Ali 'Imran ayat 130, yang sudah lebih eksplisit dalam melarang umat Islam memakan riba yang berlipat ganda (riba mudā'afah). Dalam ayat ini, Al-Qur'an mulai menetapkan larangan yang

¹³⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 510.

¹³⁷ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an dan Implementasinya," *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 2 (2017), hal. 211.

¹³⁸ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an: Studi Tematik," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 20, No. 2 (2012), hal. 201.

bersifat eksplisit terhadap bentuk riba yang sangat kejam dan eksploitatif, sekaligus menyerukan takwa sebagai nilai spiritual untuk menjauhi riba.¹³⁹

Tahap final terjadi dalam QS. Al-Baqarah ayat 275–279. Pada bagian ini, larangan riba ditegaskan secara total dan mencakup semua bentuknya, tidak hanya yang berlipat ganda. Allah menyamakan pelaku riba dengan orang yang kerasukan setan karena gila, serta mengancam mereka dengan perang dari Allah dan Rasul-Nya. Ini adalah bentuk pelarangan mutlak yang tidak hanya bersifat hukum, tetapi juga mencakup dimensi spiritual, etika, dan sosial.¹⁴⁰

Secara kronologis, para mufasir seperti al-Zuhaili dan Sayyid Qutb mengakui bahwa tahapan-tahapan ini menunjukkan metode tasyri' yang progresif, serupa dengan tahapan pengharaman khamr. Model gradual ini mengajarkan bahwa perubahan sosial dan hukum yang efektif perlu melalui pendidikan bertahap dan internalisasi nilai.¹⁴¹ Dalam pandangan Quraish Shihab, pendekatan bertahap ini juga menunjukkan rahmat dan hikmah Allah dalam menerapkan syariat. Masyarakat tidak dipaksa secara instan untuk meninggalkan praktik yang sudah mengakar, tetapi diarahkan secara perlahan menuju kesadaran spiritual dan sosial yang lebih tinggi.¹⁴²

Beberapa mufasir juga melihat bahwa pengurutan ayat-ayat ini mencerminkan proses transisi dari kritik moral ke pelarangan hukum yang final. Mulai dari penggambaran dampak spiritual riba (Ar-Rum), kemudian kecaman atas sejarah kelam riba (An-Nisa), lalu larangan parsial (Ali 'Imran), hingga larangan total dan ancaman keras (Al-Baqarah).¹⁴³ Pendekatan bertahap ini juga selaras dengan *maqashid al-shari'ah* (tujuan-tujuan syariat), khususnya dalam aspek *hifzh al-mal* (menjaga harta) dan *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa). Riba secara struktural mengancam dua hal ini, dan pelarangannya secara bertahap memberi ruang bagi masyarakat untuk beradaptasi tanpa mengorbankan stabilitas sosial.

Tahapan pelarangan riba juga menjadi dasar pembenaran bagi para ulama kontemporer yang menolak bunga bank secara mutlak, dengan menegaskan bahwa sistem bunga modern adalah bentuk baru dari riba yang sudah dilarang secara total dalam Al-Baqarah: 275–279.¹⁴⁴ Oleh karena itu, tahapan ini tidak boleh dipahami sebagai toleransi bertahap yang membolehkan sebagian riba, melainkan sebagai fase menuju penyempurnaan syariat. Dari segi metodologi tafsir, para ulama seperti al-Razi dan al-Shawkani menekankan pentingnya mengurutkan ayat-ayat tersebut secara

¹³⁹ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Jilid 1,...hal. 213.

¹⁴⁰ Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz 3,...hal. 129–130.

¹⁴¹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Juz 3 (Beirut: Dâral-Fikr, 1998), hal. 215.

¹⁴² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2,...hal. 613

¹⁴³ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 212

¹⁴⁴ Nyoko Kuswoyo dan Sularno, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an,"...hal. 229.

kronologis dalam menafsirkan hukum riba. Ini juga menghindarkan dari kekeliruan penarikan hukum dengan hanya mengacu pada ayat-ayat awal yang belum bersifat final.¹⁴⁵

Tahapan pelarangan riba dalam Al-Qur'an memperlihatkan bahwa syariat Islam mengatur persoalan keuangan dengan cermat, mempertimbangkan konteks sosial, serta membangun kesadaran etis dan spiritual secara bertahap. Dengan demikian, pelarangan riba dalam Islam bukan hanya produk hukum semata, melainkan hasil dari proses pendidikan sosial yang bersifat integral dan komprehensif.¹⁴⁶

Dalam konteks pendidikan sosial, tahapan pelarangan riba juga mencerminkan strategi Qur'ani dalam mengubah sistem ekonomi masyarakat secara bertahap dan persuasif. Alih-alih memberlakukan transformasi hukum yang drastis, Al-Qur'an membimbing umat untuk memahami dampak negatif riba, kemudian menanamkan nilai-nilai spiritual dan sosial yang bertentangan dengan riba, sebelum akhirnya menegaskan larangannya.¹⁴⁷

Beberapa ulama kontemporer juga menegaskan bahwa strategi gradual ini tetap relevan dalam membumikan syariat pada era modern. Perubahan sistemik dalam masyarakat memerlukan pendekatan bijak yang memperhatikan kesiapan mental, budaya, dan struktur sosial umat. Dengan demikian, tahapan larangan riba dapat menjadi model dalam mengimplementasikan syariat secara kontekstual.¹⁴⁸ Secara keseluruhan, pendekatan bertahap dalam pelarangan riba menunjukkan karakter syariat Islam yang penuh hikmah (*hikmah*), rahmat (*rahmah*), dan keadilan (*'adālah*). Pelarangan ini bukanlah reaksi semata atas penyimpangan ekonomi, melainkan bagian dari proyek besar Islam dalam membangun sistem ekonomi yang bersih dari eksploitasi dan penindasan. Selain pendekatan bertahap sebagai strategi syar'i, para ulama juga mengkaji dimensi tarbiyah (pendidikan) dalam proses pelarangan riba. Ayat-ayat tersebut tidak hanya menyasar hukum, tetapi juga membentuk kesadaran umat terhadap bahaya sistem ekonomi yang eksploitatif.¹⁴⁹

Ayat pertama dalam kronologi pelarangan riba (QS. Ar-Rum: 39) mengandung pendekatan spiritual dan nilai ukhrawi, mengingatkan bahwa keuntungan duniawi tanpa keadilan tidak memiliki nilai di sisi Allah. Ayat ini memberi kesan awal bahwa keberkahan tidak dapat diukur dengan jumlah. Kemudian, dalam QS. An-Nisa: 161, Allah mengangkat kembali kisah umat terdahulu agar umat Islam belajar dari sejarah. Tafsir ini menunjukkan bahwa

¹⁴⁵ Al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, Juz 3, Beirut: Dâr Ihya' al-Turats al-'Arabi t.th, hal. 222.

¹⁴⁶ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an: Studi Tematik,"...hal. 203

¹⁴⁷ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 212.

¹⁴⁸ Nyoko Kuswoyo dan Sularno, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an,"...hal. 230.

¹⁴⁹ Nyoko Kuswoyo dan Sularno, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an,"...hal. 226.

metode Qur'ani tidak lepas dari pendekatan historis dan moral dalam proses hukum.¹⁵⁰

Dalam QS. Ali Imran: 130, larangan mulai bersifat positif dengan bentuk imperatif dan penanaman nilai takwa. Ini menjelaskan bahwa setiap larangan Qur'an selalu memiliki tujuan etis dan pendidikan karakter spiritual. Sedangkan dalam QS. Al-Baqarah: 275–279, selain menetapkan hukum, ayat-ayat ini juga menunjukkan dampak sosial dan psikologis pelaku riba. Mereka dipotret sebagai tidak stabil secara akal dan emosional, sehingga ditekankan bahwa riba bukan hanya persoalan harta, tetapi juga mental dan masyarakat secara luas. Dengan urutan ini, dapat dipahami bahwa pelarangan riba tidak serta merta sebagai hukum semata, melainkan jalan menuju masyarakat ideal yang adil, seimbang, dan penuh kasih sayang dalam dimensi ekonomi. Ini mencerminkan bahwa tujuan syariat lebih luas daripada sekadar mengatur transaksi, melainkan membangun peradaban berbasis keadilan.¹⁵¹

c. Pendekatan Tematik dalam Menafsirkan Ayat Riba

Pendekatan tematik atau *tafsir maudhū'i* merupakan metode penafsiran Al-Qur'an yang menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu, lalu menganalisisnya secara menyeluruh, kontekstual, dan sistematis. Pendekatan ini berkembang sebagai respons terhadap kebutuhan pemahaman tematik yang lebih utuh, berbeda dengan metode tafsir *tahlili* yang menafsirkan ayat per ayat secara berurutan. Dalam konteks ayat-ayat riba, pendekatan tematik menjadi penting untuk melihat keterkaitan makna di antara ayat-ayat yang tersebar dalam berbagai surah.¹⁵²

Dengan menggunakan pendekatan tematik, peneliti atau mufassir dapat menyusun peta makna yang utuh terkait hukum, hikmah, dan implikasi moral dari riba. Ini memungkinkan pemahaman menyeluruh terhadap larangan riba, tidak hanya sebagai instrumen hukum, tetapi juga sebagai nilai keadilan sosial dalam struktur ekonomi Islam.³³ Langkah awal dalam pendekatan tematik adalah dengan menginventarisasi seluruh ayat yang memuat istilah atau konteks riba, baik secara langsung maupun implisit. Ayat-ayat seperti QS. Al-Baqarah ayat 275–279, Ali 'Imran ayat 130, An-Nisa' ayat 161, dan Ar-Rum ayat 39 menjadi dasar utama dalam membentuk kerangka tematik tersebut.¹⁵³

Setelah dikumpulkan, ayat-ayat tersebut dianalisis secara kontekstual, baik dari sisi sabab al-nuzul (sebab turunnya ayat), urutan kronologis, maupun

¹⁵⁰ Sularno, "Riba sebagai Pelanggaran Moral dan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Al-Qalam* Vol. 20 No. 2 (2018): hal. 203.

¹⁵¹ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an," *Tafsiruna: Jurnal Ilmu Tafsir* Vol. 10 No. 1 (2018), hal. 212.

¹⁵² Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an," ...hal. 200–201.

¹⁵³ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an," ...hal. 212.

struktur redaksional dalam mushaf. Pendekatan ini memungkinkan lahirnya sintesis makna yang lebih utuh daripada hanya membaca satu ayat secara terpisah. Dalam tafsir tematik, tidak hanya isi teks (nas) yang diperhatikan, tetapi juga konteks sosial, budaya, dan ekonomi saat ayat diturunkan. Misalnya, pemahaman tentang praktik riba jahiliyah menjadi penting dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Baqarah. Konteks ini membantu menjelaskan mengapa larangan riba mendapat tekanan yang begitu keras dalam Al-Qur'an.¹⁵⁴

Tafsir tematik terhadap ayat-ayat riba juga mengkaji sisi linguistik ayat, termasuk analisis semantik terhadap istilah “*riba*”, “*bai*”, “*shadaqah*”, dan “*harb*” yang muncul dalam konteks pelarangan riba. Melalui pendekatan ini, dimensi spiritual dan hukum dari larangan riba dapat digali lebih mendalam.¹⁵⁵

Pendekatan ini juga memungkinkan dilakukannya komparasi antara ayat satu dengan lainnya, misalnya membandingkan ancaman dalam Al-Baqarah dengan kritikan terhadap umat terdahulu dalam An-Nisa'. Hasilnya adalah pemahaman komprehensif bahwa riba adalah bentuk kezaliman lintas zaman yang dikutuk secara konsisten oleh wahyu.¹⁵⁶

Dalam karya tafsir seperti *Fi Zilal al-Qur'an* karya Sayyid Qutb dan *Tafsir Al-Misbah* karya Quraish Shihab, pendekatan tematik sangat terasa. Keduanya berupaya memahami nilai-nilai Qur'ani dalam satu kesatuan narasi yang holistik, termasuk dalam tema riba. Ini menunjukkan bahwa tafsir tematik tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga sangat relevan secara sosial.¹⁵⁷ Keunggulan pendekatan tematik terlihat dari kemampuannya membongkar makna tersirat (*ma'ani khafiyah*) dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir tidak hanya berhenti pada makna literal, tetapi menitik pada implikasi sosial, ekonomi, dan spiritual yang dibawa oleh ayat. Hal ini penting dalam membentuk wawasan tafsir yang aplikatif.¹⁵⁸

Dalam konteks kontemporer, tafsir tematik terhadap riba dapat membantu menjawab problematika bunga bank, sistem keuangan modern, dan ketimpangan distribusi kekayaan. Mufassir tidak cukup hanya mengutip ayat-ayat secara literal, tetapi perlu mengaitkan dengan *maqāshid al-sharī'ah* dan prinsip keadilan dalam ekonomi Islam.¹⁵⁹

Tafsir tematik juga sejalan dengan semangat ijtihad dan pembaruan pemikiran Islam (*tajdīd*). Dengan mengumpulkan ayat-ayat dan menafsirkan dalam kerangka baru, pendekatan ini memberi ruang bagi respons kritis

¹⁵⁴ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an," ...hal. 201.

¹⁵⁵ Nyoko Kuswoyo dan Sularno, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an," ...hal. 230.

¹⁵⁶ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an," ... hal. 213.

¹⁵⁷ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, ...hal. 213, 325

¹⁵⁸ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, ...hal. 613.

¹⁵⁹ Nyoko Kuswoyo dan Sularno, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an," ...hal. 229–230.

terhadap tantangan zaman, tanpa harus meninggalkan otoritas teks. Kelebihan lain dari pendekatan tematik adalah fleksibilitasnya dalam menggali isu-isu sektoral secara spesifik, seperti riba konsumtif, riba produktif, bunga dalam pinjaman perbankan, hingga riba dalam transaksi digital. Hal ini tidak mungkin dilakukan secara optimal dengan metode tahlili.¹⁶⁰

Kritik terhadap pendekatan tematik biasanya datang dari sisi potensi subyektivitas mufassir. Karena memilih tema tertentu dan menyusun kerangka sendiri, mufassir bisa saja terjebak dalam bias ideologis atau selektivitas sumber. Namun, jika dilakukan secara akademik dan komprehensif, pendekatan ini tetap sah dan sangat produktif. Metode ini sangat sesuai digunakan dalam dunia akademik, khususnya dalam kajian tafsir tematik di tingkat magister dan doktoral. Ia memberikan ruang eksplorasi makna, sintesis pemikiran antar-ulama, serta relevansi langsung terhadap isu-isu kontemporer umat.¹⁶¹ Dalam kajian ayat-ayat riba, pendekatan tematik menjadi sarana untuk menyatukan pesan moral, hukum, dan sosial dari larangan riba. Ini mendukung pembentukan pemahaman holistik tentang pentingnya keadilan dan keseimbangan dalam sistem keuangan Islam.¹⁶²

Akhirnya, pendekatan tematik bukan hanya sarana memahami Al-Qur'an secara tematik, tetapi juga cara menghidupkan kembali pesan universal wahyu dalam konteks kehidupan nyata. Dalam isu riba, pendekatan ini dapat membongkar eksploitasi sistemik dalam ekonomi global dan membimbing umat kepada sistem yang lebih etis dan berkeadilan. Pendekatan tematik dalam kajian tafsir riba juga menjadi media untuk mengkaji ulang secara kritis pendekatan literal atau formalistik yang kadang hanya berfokus pada aspek teks tanpa memperhatikan konteks. Dengan mengedepankan aspek tematik, penafsiran tidak hanya menyentuh lapisan makna, tetapi juga mengungkap realitas sosial yang ingin diubah oleh ayat.¹⁶³

Sejumlah akademisi juga mengembangkan pendekatan interdisipliner dalam tafsir tematik ayat-ayat riba, seperti menggabungkan tafsir dengan kajian ekonomi syariah, sosiologi, dan sejarah Islam. Hal ini memperkaya pendekatan tafsir karena tidak hanya bertumpu pada teks, tetapi juga menyentuh realitas empiris.

Dalam pengembangan tafsir tematik modern, muncul pula upaya digitalisasi dan pengumpulan ayat-ayat tematik dalam aplikasi dan basis data elektronik. Ini memperkuat metodologi pengumpulan data dalam studi tematik dan memudahkan penelitian lanjutan terkait isu-isu spesifik seperti riba. Seiring perkembangan zaman, pendekatan tematik terus mengalami penyempurnaan, baik dalam metodologi maupun aplikasinya. Ia tidak hanya

¹⁶⁰ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 203.

¹⁶¹ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 214

¹⁶² Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 203.

¹⁶³ Zainul Abidin, "Konsep Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 215

menjadi pendekatan akademik, tetapi juga alat dakwah dan advokasi sosial, termasuk dalam isu riba yang menyentuh aspek ekonomi mikro dan makro umat.¹⁶⁴

Dengan segala kompleksitasnya, pendekatan tematik telah membuktikan kemampuannya dalam merangkul keberagaman ayat dan menyajikannya dalam bentuk sintesis yang utuh, yang dapat menjawab berbagai problematika kontemporer. Dalam konteks larangan riba, pendekatan ini adalah jalan strategis untuk mengaktualisasikan nilai-nilai Qur'ani dalam sistem keuangan yang lebih adil dan manusiawi.¹⁶⁵

B. Kajian Teoretis tentang Mata uang fiat

1. Pengertian Mata uang fiat

Dalam studi ekonomi modern dan syariah, uang didefinisikan secara beragam, mencerminkan evolusinya sebagai alat tukar. Secara umum, uang adalah segala sesuatu yang diterima secara luas dan berfungsi sebagai media pertukaran, satuan hitung, serta penyimpan nilai. Dari sudut pandang fikih, uang dapat dipahami dalam tiga pengertian, yaitu uang yang dicetak dari emas dan perak, uang yang secara mutlak terbuat dari emas dan perak, serta segala sesuatu yang disepakati sebagai alat tukar oleh masyarakat, termasuk tembaga dan kertas. Pengertian terakhir ini menjadi landasan untuk memahami konsep uang fiat yang berkembang saat ini. Mata uang fiat yang istilah lainnya juga dikenal dengan uang kertas, atau *fiat money*, merupakan representasi dari perkembangan tersebut. Mata uang ini tidak memiliki nilai intrinsik karena tidak didukung oleh komoditas fisik seperti emas atau perak, melainkan memperoleh nilainya dari dekret atau perintah pemerintah yang berwenang. Berbeda secara mendasar dari uang komoditas, yang nilainya melekat pada bahan pembuatnya, nilai mata uang fiat murni didasarkan pada kepercayaan publik dan legitimasi yang diberikan oleh otoritas negara.¹⁶⁶ Ini berarti bahwa mata uang fiat hanya memiliki nilai karena pemerintah menyatakan bahwa ia memiliki nilai.

Mata uang fiat adalah jenis uang yang keberlakuannya ditetapkan oleh negara melalui undang-undang dan tidak memiliki nilai intrinsik yang sebanding dengan nilai nominalnya. Berbeda dengan uang komoditas seperti emas atau perak, mata uang fiat tidak ditopang oleh cadangan logam mulia, melainkan hanya bergantung pada kepercayaan masyarakat dan otoritas penerbitnya, yaitu negara atau bank sentral. Dengan demikian, nilai uang fiat

¹⁶⁴ Sularno, "Larangan Riba dalam Al-Qur'an,"...hal. 204.

¹⁶⁵ Nyoko Kuswoyo dan Sularno, "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an,"...hal. 230

¹⁶⁶ Muchammad Ichsan, "Konsep Uang Dalam Perspektif Ekonomi Islam," *Jurnal Ikonomika*, I (I), 2016, hal. 7.

bersifat konvensional dan dipertahankan melalui regulasi serta kebijakan moneter.¹⁶⁷

Istilah “fiat” sendiri berasal dari bahasa Latin yang berarti “jadilah itu” atau “biarkan itu terjadi.”¹⁶⁸ Adapun dalam kamus besar bahasa Indonesia fiat berarti “persetujuan penuh dan resmi.”¹⁶⁹ Dalam konteks ekonomi, istilah ini merujuk pada kekuasaan pemerintah atau bank sentral untuk mendeklarasikan suatu mata uang sebagai alat pembayaran yang sah. Kekuatan ini membuat mata uang fiat dapat digunakan untuk bertransaksi dan menyelesaikan utang, karena secara hukum, mata uang tersebut harus diterima dalam setiap transaksi di wilayah yurisdiksi yang bersangkutan.¹⁷⁰ Dengan demikian, pengakuan dan kekuatan hukum dari negara menjadi pilar utama yang menopang nilai mata uang fiat.

Uang fiat dalam bahasa Arab sering disebut sebagai *al-nuqud al-waraqiyah*. Namun, secara etimologis, istilah uang dikenal dengan beberapa sebutan, antara lain *nuqud*, *dirham*, *dinar*, dan *wariq*. Bangsa Arab pada masa lalu jarang menggunakan istilah *nuqud* dalam transaksi sehari-hari, sehingga kata ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an maupun hadits Nabi. Mengenai uang, Al-Qur'an menggunakan berbagai istilah seperti *dinar*, *dirham*, dan *wariq*. Istilah *dinar* merujuk pada mata uang berbahan emas, sedangkan *dirham* untuk mata uang dari perak. Sementara itu, *wariq* menunjukkan *dirham* perak, dan kata *'Ain* dipakai untuk menyebut *dinar* emas. Adapun fulus (uang tembaga) berfungsi sebagai alat tukar tambahan untuk pembelian barang-barang dengan nilai kecil.¹⁷¹

Kata *an-nuqud* (النقد) adalah bentuk jamak dari *naqdu* (نقد). Dalam *Maqāyīs al-Lughah* disebutkan, “*naqada* dengan huruf *nūn*, *qāf*, dan *dāl* merupakan akar kata yang sah, yang menunjukkan makna menampakkan sesuatu dan memperlihatkannya,” *naqdu al-dirham* berarti menyingkap keadaan suatu *dirham*, apakah ia berkualitas baik atau tidak. Sedangkan *dirham naqdu* berarti *dirham* yang seimbang dan bagus, seakan-akan telah disingkap keadaannya sehingga diketahui kualitasnya.”¹⁷² Dalam *Mukhtār ash-Shihāh* disebutkan: “*naqadahu ad-darāhim wa naqada lahu ad-darāhim*” artinya, ia memberikan *dirham* kepadanya lalu ia mengambilnya, yakni telah

¹⁶⁷ ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Alī bin ‘Abd Allāh al-Barhamâtī, *Asbāb al-Tadhakkhum fī al-Awrāq al-Naqdiyyah*, Dimasyq: Dār al-Qalam, 2015, hal. 29.

¹⁶⁸ Frassminggi Kamasa, “Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar: Analisis dan Evaluasi Kritis Sistem Moneter Internasional,” dalam *Jurnal Global & Strategis*, 8 (2), 2014, hal. 254.

¹⁶⁹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) VI Daring, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/fiat>, diakses pada 31 Agustus 2025

¹⁷⁰ Muchammad Ichsan, “Konsep Uang Dalam Perspektif Ekonomi Islam,”...hal. 8

¹⁷¹ M. Iqbal, Ayat-Ayat Alqur'an Dan Hadis-Hadis Tematik Tentang Uang Dan Pembiayaan, *Aghniya Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 1, No. 2 (Juni 2019), hal. 10

¹⁷² Abū al-Husain Ahmad Ibnu Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Juz 5, t.tp, Dār al-Fikr, 1979, hal. 467

menerimanya. Dan *naqada al-darāhim wa intaqadaha* berarti menyaringnya dari yang palsu. Kata kerja keduanya mengikuti bab *nashara*. Sedangkan *dirham naqdu* artinya dirham yang seimbang dan bagus.”¹⁷³

Dalam *al-Qāmūs al-Muḥīth* disebutkan, “*An-naqdu* adalah lawan dari *an-nasī’ah* (jual beli dengan penangguhan). Ia juga berarti membedakan dirham dan selainnya.”¹⁷⁴ Dari definisi-definisi tersebut tampak bahwa kata *an-naqd* memiliki beberapa makna, yaitu, menampakkan sesuatu dan memperlihatkannya, menyingkap kualitas dirham serta membedakan yang asli dari yang palsu, dirham yang seimbang dan bagus, penerimaan (transaksi) secara tunai.

Dalam literatur fikih, pembahasan mengenai uang kertas (*al-awraq an-naqdiyyah*) menjadi penting karena statusnya berbeda dengan dinar dan dirham. Sebagian fuqaha mengategorikan uang fiat sebagai “*fulūs*” modern, yakni alat tukar yang diterima karena kesepakatan masyarakat dan ketetapan penguasa, meskipun tidak memiliki nilai intrinsik.¹⁷⁵ Hal ini menunjukkan bahwa konsep uang fiat sebenarnya telah memiliki akar dalam diskursus klasik Islam, meskipun dalam bentuk yang berbeda. Adapun para ahli fikih menggunakan istilah *nuqūd* dalam tiga pengertian:¹⁷⁶

Pengertian pertama, uang adalah logam yang dicetak dari emas dan perak saja. Pendapat ini dikemukakan oleh jumhur (mayoritas) ulama Hanafiyyah, serta sebagian ulama Malikiyyah dan Syafi’iyyah. Yang dimaksud dengan logam yang dicetak dari emas dan perak adalah kepingan logam yang ditempa dan dipergunakan sebagai alat tukar dalam transaksi. Contohnya adalah dinar, yaitu dinar adalah kepingan logam yang dicetak atau ditempa dari emas, sedangkan dirham adalah kepingan logam yang dicetak atau ditempa dari perak. Menurut mazhab Hanafiyyah, emas dan perak pada asal penciptaannya memang dimaksudkan sebagai alat tukar, yakni keduanya merupakan *tsaman* (harga/alat tukar) secara fitrah. Akan tetapi, sifat *tsamaniyyah* (fungsi sebagai alat tukar) yang dianggap sah secara fikih hanya berlaku pada emas dan perak yang telah dicetak (berbentuk mata uang resmi). Dalam *al-Hidāyah* mengutip dari *al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaghīr* disebutkan, “tidak sah akad *mufāwadhah* (transaksi tukar menukar) dengan menggunakan timbangan emas atau perak, yang dimaksud adalah *at-tibr* (emas atau perak murni yang belum dicetak). Hal ini karena sudah diketahui bahwa keduanya pada asalnya

¹⁷³ Zainuddīn Abū ‘Abdillāh Muhammad ar-Rāzī, *Mukhtār ash-Shihāh*, cet. 5, 1999, Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah 1999, hal. 317.

¹⁷⁴ Al-Fairūzābādī, Majduddīn Abū Thāhir Muhammad, *al-Qāmūs al-Muḥīth*, cet. 8, Beirut: Mu’assasah ar-Risālah li-Thibā’ah wa an-Nashr wa at-Tawzī’, 2005, hal. 322.

¹⁷⁵ Muhammad Mahfudz, “Diskursus Paradigma Makroekonomi Inklusif dalam Perspektif al-Qur’an,” *Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 2, No. 1 (2019), hal. 115.

¹⁷⁶ al-Barhamātī, Hayāt ‘Umar, *Asbāb at-Taḍakkhum fī al-Awraq an-Naqdiyyah* (Disertasi), cet. 1, Damaskus: Dār al-Qalam, 2015, hal. 31–42.

memang diciptakan sebagai alat tukar. Akan tetapi meskipun pada asalnya diciptakan untuk perdagangan, namun sifat *tsamaniyyah* (fungsi sebagai harga) itu hanya khusus berlaku pada logam yang telah dicetak secara resmi.”¹⁷⁷

Dalam *al-Mabsūth* dinyatakan, “Ketahuilah bahwa akad syirkah dengan menggunakan uang berupa dirham dan dinar adalah sah, tetapi tidak sah akad syirkah dengan menggunakan at-tibr (emas atau perak batangan yang belum dicetak), menurut pendapat yang masyhur dalam mazhab (Hanafi).”¹⁷⁸ Hal ini menunjukkan bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang terkenal dalam mazhab Hanafiyyah. Adapun ulama Malikiyyah, sebagian dari mereka berpendapat bahwa *al-naqd* (uang) khusus digunakan untuk menyebut logam emas dan perak yang sudah dicetak. Di antara ulama yang berpendapat demikian adalah Ibnu ‘Arafah,¹⁷⁹ demikian pula *ad-Dardīr*.

Dalam *Manḥ al-Jalīl* disebutkan, “Pengkhurusan istilah *an-naqd* pada logam yang dicetak adalah pendapat Ibnu ‘Arafah, sedangkan menurut selainnya, istilah itu juga berlaku pada logam yang tidak dicetak.”¹⁸⁰ Dalam *asy-Syarḥ al-Kabīr* karya *ad-Dardīr* dalam bab larangan riba disebutkan, “Yang dimaksud dengan *naqd* adalah emas dan perak. Namun, jika dia mengatakan ‘*ayn* (harta benda riil) maka itu lebih tepat, karena istilah *naqd* khusus digunakan untuk logam yang dicetak ...”¹⁸¹ Dengan demikian, tampak bahwa *Dardīr* mengikuti metode Ibnu ‘Arafah dalam mengkhususkan istilah *nuqūd* hanya pada logam emas dan perak yang telah dicetak. Adapun ulama Syāfi‘iyyah, penyebutan istilah ini (yakni bahwa *nuqūd* khusus untuk emas dan perak yang dicetak) juga ditemukan pada sebagian ulama mereka, seperti *al-Haramain al-Juwaynī*,¹⁸² demikian pula *as-Subkī*,¹⁸³ Dalam *al-Burhān*

¹⁷⁷ Al-Marghīnānī, Abū al-Hasan Burhānuddīn ‘Alī, *al-Hidāyah fī Syarḥ Bidāyah al-Mubtadī*, Juz 3, Beirut: Dār Ihyā’ at-Turāts al-‘Arabī, t.th, hal. 8.

¹⁷⁸ As-Sarakhsī, Muhammad bin Ahmad, *al-Mabsūth*, Juz 11, cet. 1993, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, hal. 159.

¹⁷⁹ Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Muhammad bin ‘Arafah al-Wargamī at-Tūnisī, seorang *faqīh*, *ushuliyy*, dan *mutakallim* besar dari kalangan Malikiyyah di Afrika Utara. Karya-karyanya antara lain: *al-Mukhtashar al-Fiqhī*, *Mukhtashar Farā’idh al-Hūfī*, *Mukhtashar fī al-Manthiq wa al-hudūd al-Fiqhiyyah* (dijelaskan oleh ar-Ridhā’). Dia wafat pada tahun 803 H.

¹⁸⁰ Abū ‘Abdillāh Muhammad ‘Alīsy, *Manḥ al-Jalīl Syarḥ Mukhtashar Khalīl*, Juz 4, cet. 1989, Beirut: Dār al-Fikr, hal. 493.

¹⁸¹ Ahmad bin Ahmad Ad-Dardīr, *al-Syarḥ al-Kabīr* dengan *Hāsiyyah ad-Dasūqī*, Juz 3, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, hal. 28.

¹⁸² Abd al-Malik bin ‘Abdillāh bin Yūsuf bin Muhammad al-Juwaynī an-Naisābūrī, bergelar Imām al-Haramayn, Abū al-Ma‘ālī, seorang fakih syafi’i, *ushuliyy*, dan *mutakallim* besar dari Naisabur. Di antara karya-karyanya: *an-Nihāyah fī al-Fiqh*, *asy-Syāmīl fī al-Ushūl*, dan lain-lain.

¹⁸³ ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfi bin ‘Alī bin Tamām as-Subkī al-Anshārī al-Khazrajī, Abū al-Hasan, bergelar Taqiyyuddīn, seorang fakih syafi’i, *mutakallim*, *hāfīz*, sekaligus mufasssir.

disebutkan, “Menurut mazhab, *riba* tidak berlaku pada *fulūs* (uang tembaga) sekalipun dipergunakan sebagai alat tukar, sebab *an-naqdiyyah* (fungsi sebagai uang) yang sah secara syar’i itu hanya khusus pada logam yang dicetak dari dua jenis *tibr* (emas dan perak).”¹⁸⁴ Yang dimaksud dengan *al-mashnū’āt* adalah logam yang dicetak (mata uang resmi), sedangkan *at-tibrān* adalah emas dan perak. Dalam *Takmilah al-Majmū’* karya as-Subkī disebutkan, “Dua jenis *naqdān* (emas dan perak) itu berkumpul pada substansi sifat *naqdiyyah*, sebab *at-tibr* (emas atau perak murni) pada zatnya bukanlah uang, demikian pula perhiasan maupun bejana (dari emas dan perak).”¹⁸⁵ Dari sini tampak jelas bahwa as-Subkī berpendapat bahwa uang (*nuqūd*) hanya terbatas pada logam emas dan perak yang dicetak.

Pengertian kedua, uang adalah emas dan perak secara mutlak, baik yang dicetak maupun yang tidak dicetak. Pendapat ini dianut oleh sebagian ulama Hanafiyyah, mayoritas Malikiyyah, mayoritas Syafi’iyyah, dan juga mayoritas Hanabilah. Menurut ulama Hanafiyyah, istilah ini banyak ditemukan khususnya dalam bab zakat dan *riba*. Dalam *Tabyīn al-Haqā’iq Syarh Kanz ad-Daqā’iq* disebutkan, “(Seperlima hasil tambang berupa *naqd* dan selainnya seperti besi yang ditemukan di tanah *kharāj* atau tanah ‘*usyūr*). Maksudnya, jika ditemukan tambang emas atau perak (yang dimaksud dengan *naqd* di sini) atau besi, tembaga, atau timah di tanah *kharāj* atau tanah ‘*usyūr*, maka wajib diambil seperlimanya.”¹⁸⁶ Kutipan ini dengan jelas menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan *naqd* di sini adalah tambang emas dan perak, bukan hanya yang sudah dicetak. Menurut Malikiyyah, jumhur mereka berpendapat bahwa *naqd* adalah emas dan perak, baik yang sudah dicetak maupun belum. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya dalam nukilan dari *Manh al-Jalīl*, bahwa pengkhususan istilah *naqdain* (dua uang) pada emas dan perak yang sudah dicetak merupakan pendapat Ibnu ‘Arafah, sedangkan pendapat mayoritas Malikiyyah menyatakan bahwa istilah *naqdain* mencakup emas dan perak, baik yang dicetak maupun tidak. Menurut Syafi’iyyah, jumhur mereka berpendapat bahwa istilah *naqd* mencakup emas dan perak, baik yang dicetak maupun tidak. Dalam *Tuhfah al-Muhtāj* pada bab *riba* disebutkan, “*al-Naqd*, maksudnya emas dan perak, meskipun belum

Dia adalah ayah dari *Tāj as-Subkī*, penulis *Thabaqāt*. Karya-karyanya antara lain: *Tafsīr ad-Durr an-Nazīm*, *Mukhtashar Thabaqāt al-Fuqahā’*, dan *al-Ibtihāj fī Syarh al-Minhāj*. Wafat pada tahun 756 H.

¹⁸⁴ Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Ushūl al-Fiqh*, Juz 2, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, hal. 147.

¹⁸⁵ As-Subkī, *al-Majmū’ Syarh al-Muhadzdzab* karya an-Nawawī, dengan *Takmilah* oleh as-Subkī dan al-Muthī‘ī, Juz 11, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, hal. 240.

¹⁸⁶ Az-Zayla‘ī, *Tabyīn al-Haqā’iq Syarh Kanz ad-Daqā’iq* dengan *Hāsyiyah as-Salabī*, Juz 2, cet. 1, Kairo: al-Mathba‘ah al-Kubrā al-Amriyyah 1313 H, hal. 147.

dicetak. Pengkhususan makna naqd hanya pada logam yang sudah dicetak adalah pendapat yang ditinggalkan dalam kebiasaan fuqahā'."¹⁸⁷

Dalam *Mughnī al-Muhtāj* pada bab riba disebutkan, "(An-naqd dengan an-naqd), yang dimaksud adalah emas dan perak, baik yang dicetak maupun yang belum dicetak."¹⁸⁸ Kedua nukilan ini dengan tegas menunjukkan bahwa jumhur Syafi'iyah memandang istilah *naqd* berlaku untuk emas dan perak, baik berbentuk mata uang resmi maupun tidak. Menurut Hanabilah, jumhur mereka juga menggunakan istilah *naqd* untuk emas dan perak, baik yang dicetak maupun tidak. Dalam *al-Mubdi' fī Syarḥ al-Muqni'* pada bab riba *al-fadhl* disebutkan, "*Hukum riba berlaku pada kedua naqdain (emas dan perak), baik berupa batangan atau yang sudah dicetak, baik yang berkualitas bagus maupun jelek, dalam bentuk apapun keduanya.*"¹⁸⁹ Pernyataan ini secara tegas menunjukkan bahwa mayoritas Hanabilah mengartikan *naqdain* (dua uang) sebagai emas dan perak dalam bentuk apapun dan kondisi apapun.

Pengertian ketiga, uang adalah segala sesuatu yang dapat dijadikan harga atau nilai tukar, baik berupa emas, perak, tembaga, perunggu, maupun kertas. Para ulama yang berpendapat demikian sepakat bahwa emas dan perak merupakan pokok atau dasar uang. Namun, menurut mereka, fungsi uang tidak terbatas pada kedua logam tersebut, melainkan mencakup juga benda-benda lain yang secara umum digunakan oleh masyarakat sebagai alat tukar atau harga. Hal ini pernah diperhatikan oleh Umar bin Khattab ketika dia menetapkan penggunaan kulit unta sebagai dirham. Ketika dikatakan kepadanya, "*Kalau begitu, tidak ada unta,*" dia menahan diri dari menolak praktik tersebut.¹⁹⁰ Pendapat ini diikuti oleh sejumlah ulama, di antaranya Muhammad bin Hasan¹⁹¹ dari kalangan Hanafiyah, Malik¹⁹² dalam *Al-Mudawwanah* (yang berbeda dengan pendapat mayoritas Mazhab Malikiyah),

¹⁸⁷ Ibnu Hajar Ahmad bin Muhammad al-Haitami, *Tuḥfat al-Muhtāj fī Syarḥ al-Minhāj*, Juz 4, cet. 1983, Mesir: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, hal. 279.

¹⁸⁸ Asy-Syarbini, Syamsuddin Muhammad, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, Juz 2, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hal. 396.

¹⁸⁹ Ibnu Muflih, *al-Mubdi' fī Syarḥ al-Muqni'*, Juz 4, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal. 128.

¹⁹⁰ Al-Baladhuri, Ahmad bin Yahya, *Futuh al-Buldan*, Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal 1988, hal. 452.

¹⁹¹ Muhammad bin Hasan bin Furqad bin Abu Abdullah Al-Syaibani, murid Abu Hanifah dan pengikut Mazhab Hanafiyah. Ia belajar dari Malik dan meriwayatkan Al-Muwatta', serta belajar dari Imam Syafi'i. Wafat tahun 359 H.

¹⁹² Malik ibn Anas, pendiri Mazhab Maliki.

Al-Rafi'i¹⁹³ dan Al-Nawawi¹⁹⁴ dari kalangan Syafi'iyah. Ibnu Taimiyah¹⁹⁵ dan muridnya Ibnu Qayyim¹⁹⁶ dari kalangan Hanbali.

Dalam *Bada'i' al-Shana'i'* disebutkan, “Diperbolehkan menjual barang-barang yang sejenis dan berjumlah hampir sama (*al-ma'dudat al-mutaqaribah*) dari jenis non-makanan secara berbeda nilainya menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf, setelah dilakukan secara tunai (*yadā bi-yad*) seperti menjual koin perak dengan dua keping lainnya secara nyata”. Sedangkan menurut Muhammad, hal ini tidak diperbolehkan. Pendapat dia: “Sesungguhnya koin (*al-fulus*) adalah harga atau nilai (*atsman*), sehingga tidak diperbolehkan menjualnya sejenis dengan selisih nilai, seperti dirham dan dinar.”¹⁹⁷ Maksudnya, Muhammad (Muhammad bin Hasan) menetapkan bahwa fulus (yaitu koin yang terbuat dari tembaga, perunggu, atau logam lain) diperlakukan seperti uang.

Dalam *Al-Mudawwanah*, mengenai masalah penundaan dalam penyerahan fulus disebutkan, “Saya bertanya: Bagaimana jika saya membeli fulus dengan dirham dan kemudian kita berpisah sebelum melakukan serah terima (*taqabudh*)? Dijawab: Ini tidak sah menurut pendapat Malik, dan hukumnya batal. Malik mengatakan kepadaku tentang fulus: ‘Tidak ada nilai padanya, baik dibandingkan dengan emas maupun kertas. Bahkan jika masyarakat membolehkan penggunaan kulit agar bisa dijadikan satuan dan objek tukar, saya tetap tidak menyukai jika dijual dengan emas atau kertas.’ Saya bertanya lagi: Bagaimana jika saya membeli cincin perak, cincin emas, atau emas batangan dengan fulus, lalu kita berpisah sebelum melakukan

¹⁹³ Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim bin Al-Fadl bin Al-Hasan Al-Qazwini Abu Al-Qasim Al-Rafi'i, ulama Syafi'i, ahli usul fiqh, dan muhaddits. Karya-karyanya antara lain: *Al-Fath al-Aziz fi Sharh al-Wajiz*, *Al-Sharh al-Saghir*, *Al-Muharrar*, dan *Sharh Musnad al-Syafi'i*. Wafat tahun 623 H.

¹⁹⁴ Yahya bin Syaraf bin Mary bin Hasan bin Husain Al-Nawawi, Muhyiddin Abu Zakariya, ulama Syafi'i, ahli usul fiqh, mutakallim, dan hafiz. Dari karyanya: *Al-Rawdah Mukhtasar Sharh al-Rafi'i*, *Al-Majmu' Sharh al-Muhadzab*, *'Uyun al-Masa'il*, *Al-Minhaj fi al-Fiqh*, *Masalik al-A'immah al-Huffaz*, *Sharh Muslim*, *Tahdhib al-Asma' wa al-Lughat*, dan *Al-Arba'in al-Nawawiyah*. Wafat tahun 676 H.

¹⁹⁵ Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin al-Mufti Abdul Halim bin Imam Abdul Salam bin Abdullah bin Abu Qasim al-Harrani Ibnu Taimiyah, ulama Hanbali, hafiz, kritikus, dan mujtahid. Karya-karyanya antara lain: *Majmu' al-Fatawa*, *Al-Siyasah al-Shar'iyah wa Qawa'id fi al-'Uqud*, *Al-Jam' bayn al-'Aql wa al-Naql*, *Minhaj al-Sunnah*, dan *Naqd al-Mantiq*. Wafat tahun 728 H.

¹⁹⁶ Muhammad bin Abu Bakr bin Ayyub bin Sa'ad al-Zur'ii al-Dimasyqi, Abu Abdullah Shams al-Din Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, murid Ibnu Taimiyah. Ulama Hanbali, ahli usul fiqh, hafiz. Karya-karyanya antara lain: *A'lam al-Muwaqqi'in*, *Al-Turuq al-Hikmiyah fi al-Siyasah al-Shar'iyah*, *Shifa' al-'Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'lil*, *Ahkam Ahl al-Dhimmah*, *Zad al-Ma'ad*, dan *Al-Ruh*. Wafat tahun 751 H.

¹⁹⁷ Al-Kasani, 'Ala' al-Din Abu Bakr, *Bada'i' al-Shana'i' fi Tartib al-Shara'i'*, Juz 5, cet. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, hal. 185.

*serah terima? Apakah ini diperbolehkan menurut Malik? Dijawab: Tidak diperbolehkan menurut Malik, karena Malik berkata, 'Tidak boleh menukar fulus dengan fulus lain, dan fulus tidak boleh ditukar dengan emas, perak, atau dinar secara tangkas (nazhar).''*¹⁹⁸ berarti, Malik memandang fulus setara dengan emas dan perak, sehingga dia mensyaratkan serah terima segera (*fawriyyah*) saat pertukaran dengan emas dan perak. Sementara itu, Sahnun¹⁹⁹ memandang pertukaran ini sebagai bentuk penukaran (*sharf*).

Malik memperluas konsep uang, dengan menetapkan bahwa segala sesuatu yang dibolehkan oleh masyarakat untuk dijadikan alat tukar dalam pertukaran diperlakukan seperti emas dan perak. Pendahulunya dalam hal ini adalah Umar bin Khattab, seperti telah disebutkan sebelumnya. Dalam *Al-Majmu'* Syarh al-Muhadzab disebutkan, "*Jika di suatu daerah terdapat satu jenis uang atau beberapa jenis uang tetapi yang dominan hanya satu, maka kontrak mengacu pada uang yang dominan itu. Jika yang dipakai adalah fulus, maka kontrak berlaku untuknya secara umum.*" Pendapat ini ditegaskan oleh Al-Baghawi²⁰⁰, Al-Rafi'i, dan lainnya²⁰¹. Ini berarti, fulus diperlakukan setara dengan emas dan perak. Ibnu Taimiyah dari kalangan Hanbali mengikuti pendapat Malik dalam memandang fulus sebagai nilai tukar, dan dia memperluasnya ke jenis lain dengan menetapkan bahwa konsep uang merujuk pada kebiasaan dan kesepakatan masyarakat. Dalam *Majmu' al-Fatawa* disebutkan, "*Sesungguhnya fulus yang berlaku harus mengikuti hukum nilai tukar (atsman), dan dijadikan standar harta masyarakat. Karena itu, penguasa wajib mencetak fulus dengan nilai yang adil dalam transaksi mereka, tanpa menzalimi mereka.*"²⁰²

Ibnu Taimiyah menyatakan dalam *Majmu' al-Fatawa*, "*Adapun dirham dan dinar, tidak ada batasan yang diketahui secara alami maupun syar'i, melainkan kembali kepada kebiasaan dan kesepakatan masyarakat*". Hal ini karena pada dasarnya, yang dimaksud bukanlah benda itu sendiri, melainkan fungsinya sebagai alat untuk transaksi. Dirham dan dinar tidak

¹⁹⁸ Sahnun, Abu Sa'id Abd al-Salam al-Tanukhi, *Al-Mudawwanah al-Kubra*, Juz 3, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hal. 5

¹⁹⁹ Abu Sa'id Abd al-Salam Sahnun bin Sa'id bin Habib al-Tanukhi al-Qayrawani, dikenal sebagai Imam Sahnun, salah satu imam Mazhab Maliki. Belajar dari para pengikut Malik seperti al-Bahlul bin Rashid, Ali bin Ziyad, Asad bin al-Furat, Ibn al-Qasim, Ibn Wahb, Ibn al-Majshun, Murtaf, dan Ashhab. Karya utamanya adalah *Al-Mudawwanah al-Kubra*, salah satu kitab pokok Mazhab Maliki. Wafat tahun 240 H.

²⁰⁰ Al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad, ulama Syafi'i, mufasssir, dan *muhaddits*, dikenal sebagai Al-Baghawi atau Ibnu al-Farra'. Karya-karyanya antara lain: *Al-Tahdzib, Ma'alim al-Tanzil*, dan *Syarh al-Sunnah*. Wafat tahun 516 H.

²⁰¹ Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya Muhyiddin, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*, Beirut: Dar al-Fikr, hal. 329.

²⁰² Ibnu Taimiyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad, *Majmu' al-Fatawa*, Juz 24, Riyadh: Majma' al-Malik Fahd li-Tiba'at al-Mushaf al-Sharif 1995, hal. 469

dimaksudkan untuk diri mereka sendiri, melainkan sebagai sarana untuk bertransaksi. Karena itu, keduanya termasuk *atsman* (nilai atau harga), berbeda dengan jenis harta lainnya, yang dimaksudkan untuk dimanfaatkan secara langsung. Harta lainnya memiliki nilai tetap menurut kaidah alami atau syar'i, sedangkan sarana murni, yang tidak dimaksudkan untuk material atau bentuknya, tetap bisa digunakan untuk mencapai tujuan transaksi, bagaimanapun wujudnya."²⁰³ Artinya, segala sesuatu yang disepakati masyarakat sebagai alat tukar dan diterima secara umum merupakan uang (*naqd*), dan memiliki hukum yang sama seperti dinar dan dirham, atau emas dan perak.

Ibnu Taimiyah diikuti oleh muridnya Ibnu Qayyim, dalam *A'lam al-Muwaqqi'in*, menjelaskan bahwa harga (*tsaman*) adalah ukuran yang digunakan untuk menilai harta, sehingga harus ditentukan secara pasti dan stabil, tidak naik dan tidak turun. Jika harga naik-turun seperti barang dagangan, maka kita tidak memiliki standar untuk menilai jual beli, karena semua dianggap barang. Kebutuhan manusia terhadap harga yang dijadikan tolok ukur dalam jual beli merupakan kebutuhan umum yang mendesak, dan hal ini hanya bisa terpenuhi dengan harga yang diketahui nilainya, yaitu harga yang menjadi dasar penilaian barang. Harga tersebut harus tetap dalam kondisi tertentu, tidak boleh digantikan dengan yang lain, karena jika harga menjadi barang yang naik-turun, transaksi masyarakat akan rusak, terjadi sengketa, dan kerugian akan meluas, sebagaimana terlihat dari kerusakan transaksi mereka. Kerugian timbul ketika fulus dijadikan barang untuk keuntungan semata, sehingga menimbulkan ketidakadilan. Jika dibuat satu harga yang stabil, tidak naik dan tidak turun, dan digunakan untuk menilai semua barang, maka urusan masyarakat akan baik.²⁰⁴

Dalam pandangan ulama kontemporer, uang fiat dapat dikategorikan sebagai *naqd i'tibārī* (uang konvensional) yang nilai dan keberlakuannya ditentukan oleh otoritas negara. Oleh karena itu, keberadaan uang fiat merupakan bentuk ijtihad baru dalam bidang muamalah untuk menjawab kebutuhan sistem ekonomi modern.²⁰⁵

Ulama fikih klasik sebenarnya telah membahas konsep serupa dalam pembahasan *fulūs*, yaitu alat tukar dari bahan selain emas dan perak, seperti tembaga, yang diterima karena ditetapkan penguasa dan disepakati masyarakat. Hal ini menunjukkan adanya landasan historis dalam hukum

²⁰³ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, Juz 19,...hal. 252.

²⁰⁴ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Muhammad, *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz 2, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, hal. 105

²⁰⁵ Umar bin Sulaymân al-Asyqar, *al-Waraq al-Naqdī: Haqīqatuhu wa Hukmuhu 'Ammân: Dâr al-Nafâ'is*, 2000, hal. 18.

Islam yang dapat dijadikan pijakan bagi legitimasi uang fiat.²⁰⁶ Namun, para fuqaha juga mengingatkan adanya potensi ketidakstabilan pada penggunaan instrumen moneter yang tidak memiliki nilai intrinsik. Dalam catatan sejarah Islam, penggunaan *fulūs* sering menimbulkan inflasi apabila dicetak berlebihan tanpa kontrol, sehingga menimbulkan keresahan sosial dan ketidakadilan ekonomi.²⁰⁷ Oleh karena itu, perbincangan tentang uang fiat dalam fikih kontemporer tidak hanya berhenti pada status kebolehannya sebagai alat tukar, tetapi juga merambah pada persoalan etika moneter, stabilitas ekonomi, dan tanggung jawab negara dalam menjaga nilai mata uang agar tidak merugikan masyarakat.²⁰⁸

Secara ekonomi, uang fiat didefinisikan sebagai *token money*, yaitu uang yang nilai nominalnya jauh melebihi nilai material kertas yang digunakan sebagai media fisiknya. Dengan demikian, daya beli uang fiat sepenuhnya bersifat legalistik dan bukan karena kandungan intrinsiknya. Hal ini berbeda dengan dinar dan dirham yang memiliki nilai intrinsik sesuai kadar logam mulia yang dikandungnya.²⁰⁹ Terlihat bahwa para ekonom lebih menekankan definisi uang berdasarkan fungsinya, yaitu mereka mendefinisikan uang dari sisi kegunaannya, bukan dari hakikatnya. Beberapa definisi yang penting antara lain, definisi yang paling umum saat ini adalah seperti yang diungkapkan oleh Sir John Hicks, “*Uang yaitu apa yang dilakukan atau diwujudkan oleh uang*” (*Money is what Money Does*). Miranda Zaghloul Rizk mendefinisikannya sebagai, “*Segala sesuatu yang diterima secara umum sebagai alat tukar dan sebagai ukuran nilai.*”²¹⁰ Nazem Al-Shammari mendefinisikannya sebagai, “*Segala sesuatu yang diterima oleh semua orang secara umum, baik menurut kebiasaan maupun hukum, atau berdasarkan nilai benda itu sendiri, dan mampu menjadi perantara dalam berbagai transaksi barang dan jasa serta sah untuk penyelesaian utang, maka itulah yang disebut uang.*”²¹¹ Definisi-definisi ini menunjukkan bahwa uang dapat bersifat konvensional atau berdasarkan kebiasaan (*‘urfī*), artinya nilainya dan fungsinya ditetapkan oleh kesepakatan masyarakat, bukan semata-mata karena materialnya.

²⁰⁶ Ahmad Hasan, *al-Nuqūd al-Waraqīyyah wa Ahkāmuhā fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Salām, 2004, hal. 12.

²⁰⁷ Abd al-‘Azīz bin ‘Alī al-Barhamâtī, *Asbāb al-Tadhakkhum fī al-Awrāq al-Naqdiyyah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2015, hal. 31.

²⁰⁸ Muhammad Mahfudz, “Diskursus Paradigma Makroekonomi Inklusif dalam Perspektif al-Qur’an,” *Al-Falah: Journal of Islamic Economics*, Vol. 5, No. 1 (2020), hal. 46.

²⁰⁹ Chairul Iksan B., “Uang dalam Perspektif Islam,” *Jurnal UM Sorong*, Vol. 4, No. 2 (2018), hal. 109.

²¹⁰ Rizk, Miranda Zaghloul, *Al-Naqud wa al-Bunuk*, Universitas Benha: Fakultas Perdagangan edisi 2008–2009, hal. 26-27

²¹¹ Al-Shammari, Nazem Muhammad Nuri, *Al-Naqud wa al-Masarif wa al-Nazariyah al-Naqdiyyah*, cet. 1, Amman: Dar Zahran li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1999, hal. 32.

Uang dapat bersifat konvensional, yaitu diterima masyarakat karena kebiasaan dan kesepakatan, atau legal, yaitu ditetapkan oleh negara berdasarkan hukum, atau alami, yaitu uang yang sudah melekat sejak penciptaannya, seperti emas dan perak. Geoffrey Crowther mendefinisikannya sebagai, “*Uang dapat didefinisikan sebagai segala sesuatu yang diterima secara umum sebagai alat tukar (misalnya, sebagai sarana penyelesaian utang) dan sekaligus berfungsi sebagai ukuran nilai dan penyimpan nilai.*”²¹² Beberapa ahli mendefinisikan uang sebagai segala sesuatu yang memiliki penerimaan umum sebagai perantara dalam pertukaran, dan sekaligus berfungsi sebagai ukuran dan satuan perhitungan.²¹³ Definisi lain menyatakan bahwa uang adalah alat yang diterapkan negara dalam penerbitannya untuk mengukur nilai, menyimpan nilai, dan menyelesaikan utang, sekaligus menggerakkan sumber daya dan energi ekonomi.²¹⁴ Definisi ini menekankan bahwa uang dapat berfungsi sebagai alat yang dikontrol oleh negara, terutama dalam hal penerbitan dan penetapan nilainya.

Frederic Mishkin mendefinisikan uang sebagai, “Segala sesuatu, atau catatan yang dapat dibuktikan, yang diterima secara umum sebagai alat pembayaran dan pertukaran untuk barang dan jasa, serta untuk penyelesaian utang, di suatu negara atau dalam konteks ekonomi dan sosial tertentu.”²¹⁵ Dalam definisi ini, terdapat tambahan yang membedakannya dari definisi lain, yaitu “catatan yang dapat dibuktikan”, yang menunjukkan bahwa uang bisa saja tidak memiliki wujud materi. Hal ini memperlihatkan bahwa para ekonom memperluas konsep uang dengan mendefinisikannya secara fungsional, tanpa menekankan bentuk fisiknya, sehingga definisi mereka mencakup semua bentuk uang yang ada saat ini maupun yang mungkin muncul di masa depan. Artinya, para ekonom memandang uang sebagai fungsi, bukan sebagai benda fisik seperti yang didefinisikan oleh para ahli fikih. Segala sesuatu yang disepakati masyarakat untuk menjalankan fungsi uang disebut sebagai uang. Ditinjau definisi-definisi para ekonom tersebut, fungsi-fungsi uang dapat dirangkum sebagai berikut, yaitu, alat perantara dalam pertukaran (*medium of exchange*), mekanisme Pemenuhan Fungsi Uang, alat untuk memenuhi kewajiban utang, alat ukur nilai, satuan perhitungan, dan penyimpan nilai.

Berdasarkan kajian definisi-definisi yang dikutip dalam bab ini, dapat ditarik beberapa kesimpulan penting mengenai konsep uang dalam perspektif

²¹² Crowther, Geoffrey, *An Outline of Money*, t.tp: Thomas Nelson & Sons Ltd 1940, hal. 35.

²¹³ Mas’ud, Muhammad, *Tawhid al-‘Umlat al-Naqdiyyah wa Atsaruhā fi Iqtisadiyyat al-Duwal al-Namiyah*, cet. 2010, Kairo: Dar al-Nashr li al-Jami’at, hal. 16.

²¹⁴ Mas’ud, Muhammad, *Tawhid al-‘Umlat al-Naqdiyyah wa Atharuhā fi Iqtisadiyyat al-Duwal al-Namiyah*,...hal. 17.

²¹⁵ Mishkin, Frederic S., *The Economics of Money, Banking, and Financial Markets*, Boston: Addison Wesley, 2007, hal. 8.

fikih dan ekonomi. Istilah *nuqud* atau uang dalam pandangan para ahli fikih pada awalnya digunakan untuk menyebut koin emas dan perak, sebagaimana ditegaskan oleh mayoritas ulama Hanafi, sebagian Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah. Namun, sebagian ahli fikih, termasuk mayoritas ulama Hanafi, juga menggunakan istilah ini untuk emas dan perak dalam bentuk apapun, baik berupa koin maupun bukan koin. Lebih jauh, beberapa ulama fikih seperti Muhammad bin al-Hasan, Malik, An-Nawawi, Al-Baghawi, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Qayyim memperluas makna uang sehingga mencakup segala sesuatu yang dapat dijadikan harga atau nilai tukar, termasuk tembaga, perunggu, kertas, atau kulit. Pandangan ini juga selaras dengan konsep al-Ghazali dan Ibnu Khaldun, serta praktik sahabat Umar bin al-Khattab yang sempat mempertimbangkan penggunaan kulit unta sebagai uang.²¹⁶ Tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan fuqaha bahwa emas dan perak merupakan uang secara kodrati (natural money), sedangkan selain keduanya dianggap sebagai uang secara konvensional (conventional money).²¹⁷

Dalam definisi para fuqaha, perhatian lebih banyak diberikan pada aspek material uang. Hal ini terlihat dari sifat definisi yang deskriptif, mengingat berbagai hukum syariah seperti zakat, riba, utang, diyat, arus, kafarat, dan jizyah melekat pada emas dan perak. Tujuan syari' dalam menetapkan hukum-hukum ini terkait emas dan perak adalah untuk menjaga kestabilan nilai relatifnya sepanjang waktu, sehingga misalnya nilai diyat tetap relatif sama sejak 1400 tahun lalu hingga masa kini. Di sisi lain, para ekonom modern menitikberatkan pada fungsi uang itu sendiri dan mengabaikan materi atau sifat intrinsik yang memegang fungsi tersebut. Dengan kata lain, bagi ekonom, uang pada dasarnya adalah suatu fungsi, sehingga apa pun yang mampu menjalankan fungsi tersebut, meskipun keberadaannya bersifat konvensional atau simbolik, tetap dianggap sebagai uang. Perbedaan mendasar antara definisi fuqaha dan para ekonom terletak pada keterkaitan fungsi uang dengan materi yang memegangnya. Bagi fuqaha, fungsi uang tidak dapat terlepas dari wujud materi yang memegangnya, sedangkan bagi ekonom, fungsi uang dapat eksis secara terpisah dari materi sehingga uang bisa bersifat abstrak atau simbolik.²¹⁸ Kesimpulan ini menegaskan bahwa konsep uang memiliki dimensi ganda, yakni sebagai entitas materi yang nyata sekaligus sebagai fungsi yang dapat dijalankan oleh berbagai bentuk simbolik, tergantung pada perspektif yang digunakan, baik fikih maupun ekonomi.

²¹⁶ Muhammad al-Lajmi, *Khalq al-Nuqūd: Haqīqatu-hu wa Hukmu-hu fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsa Ta'sīliyya*, Tunisia: Dār al-Mālikīyya, 1442 H / 2021 M, hal. 32-34

²¹⁷ Muhammad al-Lajmi, *Khalq al-Nuqūd: Haqīqatu-hu wa Hukmu-hu fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsa Ta'sīliyya*, Tunisia: Dār al-Mālikīyya, 1442 H / 2021 M, hal. 38

²¹⁸ Muhammad al-Lajmi, *Khalq al-Nuqūd: Haqīqatu-hu wa Hukmu-hu fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsa Ta'sīliyya*,...hal. 39

2. Sejarah dan Perkembangan Mata uang fiat

a. Sejarah Mata Uang dari Masa Jahiliyah sampai Dinasti Mamluk

Seorang sejarawan mesir Al-Maqrizi²¹⁹ menjelaskan bahwa, mata uang bangsa Arab pada masa Jahiliyah yang beredar di antara mereka hanyalah emas dan perak. Mata uang ini didapatkan dari kerajaan-kerajaan lain berupa dinar emas Kaisariyah dari Romawi, dan dirham perak dalam dua jenis: hitam sempurna dan Tabariyah kuno. Berat dirham dan dinar pada masa Jahiliyah adalah dua kali beratnya pada masa Islam, dan misqal disebut dirham sebagaimana juga misqal disebut dinar. Tidak ada satu pun dari mata uang tersebut yang digunakan oleh penduduk Mekah pada masa Jahiliyah, melainkan mereka bertransaksi dengan misqal seberat dirham dan misqal seberat dinar, dan mereka menggunakan bobot yang telah disepakati di antara mereka. Ketika Allah mengutus Nabi-Nya Muhammad Saw., dia membiarkan penduduk Mekah tetap menggunakan sistem tersebut, dan bersabda, "*Timbangan adalah timbangan Mekah.*" Dalam riwayat lain disebutkan: "*Timbangan adalah timbangan Madinah.*" Rasulullah Saw. mewajibkan zakat harta berdasarkan hal tersebut.²²⁰

Dari penjelasan tersebut, terlihat bahwa pada masa Nabi ﷺ, kedua jenis mata uang tersebut digunakan di Hijaz berdasarkan beratnya, bukan jumlahnya, artinya koin tidak memiliki nilai di mata mereka, melainkan nilai didasarkan pada beratnya.

Kita menemukan jejak makna ini dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Allah Ta'ala berfirman:

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدَّهِ ۖ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدَّهِ ۖ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

"Dan di antara Ahli Kitab ada orang yang jika kamu mengamanatkan kepadanya harta yang banyak, niscaya dia mengembalikannya kepadamu; dan di antara mereka ada orang yang jika kamu mengamanatkan kepadanya satu dinar pun, niscaya dia tidak mengembalikannya kepadamu, kecuali jika kamu

²¹⁹ Ahmad bin Ali bin Abd al-Qadir, Abu al-Abbas al-Husaini al-Ubaidi, Taqi al-Din al-Maqrizi, sejarawan dari Diyar Mesir, pernah menjabat sebagai *al-hisbah* (pengawas pasar), *al-khatabah* (pemberi khotbah), dan *al-imamah* (pemimpin salat) berkali-kali. Di antara karyanya adalah *al-Mawa'izh wa al-I'tibar bi Dhikr al-Khitat wa al-Atsar*, *al-Suluk fi Ma'rifat Duwal al-Muluk*, *Ighatsat al-Ummah bi Kasyf al-Ghummah*, dan *al-Awzan wa al-Akyal Durar al-Uqud al-Faridah*. Dia wafat pada tahun 845 H

²²⁰ Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad Al-Maqrizi, *Ighatsat al-Ummah bi Kasyf al-Ghummah*, cet. 1, Kairo: Ain lil Dirasat wa al-Buhuts al-Insaniyah wa al-Ijtima'iyah, 2007, hal. 121–124.

selalu menagihnya. Yang demikian itu disebabkan mereka berkata: 'Tidak ada dosa bagi kami terhadap orang-orang ummi.' Mereka mengatakan kebohongan terhadap Allah, padahal mereka mengetahui." (QS. Ali 'Imran [3]: 75).

Ayat tersebut memperbandingkan antara *qintar* dan *dinar*, yang menunjukkan bahwa keduanya berasal dari jenis yang sama meskipun berbeda dalam kuantitas. Dalam *Lisan al-Arab* disebutkan: "*Al-Qintar* yaitu standar ukuran, ada yang mengatakan, berat empat puluh uqiyah emas, dan ada yang mengatakan, seribu seratus dinar, dan ada pula yang mengatakan, seratus dua puluh rithl."²²¹ Artinya, qintar adalah satuan berat, sehingga dinar juga musti menjadi satuan berat.

Dalam hadits yang diriwayatkan dari Fadhala bin Ubaid, dia berkata, "Kami pernah bersama Rasulullah pada hari Perang Khaibar, dan kami berdagang dengan orang Yahudi, yaitu satu uqiyah emas dengan dua atau tiga dinar. Maka Rasulullah bersabda: 'Janganlah kalian menjual emas dengan emas kecuali beratnya sama dengan beratnya.'"²²² Ini menunjukkan bahwa dinar adalah mata uang yang dicetak, namun ia juga dianggap sebagai satuan berat, sebagaimana disebutkan dalam ayat Ali 'Imran sebelumnya.

Abu Bakar menerapkannya selama kekhalifahannya setelah Rasulullah, dan tidak mengubah sedikit pun darinya. Ketika Umar bin Khattab menjadi khalifah, dia membiarkan mata uang tetap seperti adanya, dan tidak mengusiknya sama sekali, hingga tahun ke-18 Hijriyah, dan pada tahun keenam kekhalifahannya. Umar mencetak dirham dengan ukiran dan bentuk Persia yang sama persis, hanya saja dia menambahkan pada sebagiannya kata الحمد لله (Segala puji bagi Allah), pada sebagian lain رسول الله (Rasulullah), pada yang lain lagi, لا إله إلا الله (Tidak ada Tuhan selain Allah), dan pada yang terakhir عمر. Gambar yang tertera adalah gambar raja, bukan gambar Umar. Dia menetapkan berat setiap sepuluh dirham adalah enam misqal.²²³

Di sini terlihat bahwa bentuk mata uang mulai mendapatkan sedikit kepentingan, dan upaya-upaya awal kemandirian moneter mulai terlihat di tangan Umar bin Khattab. Selanjutnya, pada saat Utsman bin Affan dibaiat, dia mencetak dirham, dan mengukirnya dengan الله أكبر (Allah Maha Besar). Ketika urusan diserahkan kepada Mu'awiyah bin Abi Sufyan, dia mencetak dirham hitam yang kurang beratnya. Ketika Abdullah bin Zubair, mengambil alih kekuasaan di Mekah, dia mencetak dirham berbentuk bulat, dia adalah orang pertama yang mencetak dirham bulat. Sebelumnya, jika ada yang dicetak, bentuknya pipih, tebal, dan pendek. Abdullah lah yang membuatnya bulat, dan mengukir di salah satu sisinya محمد رسول الله (Muhammad

²²¹ Ibnu Manzur, Abu al-Fadl Muhammad, *Lisan al-Arab*, Juz 5, hal. 118, cet. 3, Beirut: Dar Shadir, 1414 H.

²²² Muslim, *As-Shahih, Kitab al-Musâqah*, Hadis No. 91, Juz 2, cet. 2, Istanbul: Dar Da'wah & Tunisia: Dar Sahnun, 1992, hal. 1214

²²³ Al-Maqrizi, *Ighâsat al-Ummah bi Kasyf al-Ghumma*,...hal. 124.

Rasulullah), dan pada sisi lainnya *أمر الله بالوفاء وبالعدل* (Allah memerintahkan pemenuhan janji dan keadilan). Dan saudaranya, Mus'ab bin Zubair, mencetak dirham di Irak, dan menetapkan setiap sepuluh dirham seberat tujuh misqal. Dia memberikannya kepada masyarakat sebagai tunjangan, hingga Al-Hajjaj bin Yusuf Ats-Tsaqafi tiba di Irak atas perintah Abdul Malik bin Marwan, lalu ia berkata: "Tidak pantas kita meninggalkan sedikit pun dari sunnah munafik." Maka ia mengubahnya.

Jadi, penerbitan mata uang Islam dimulai pada masa Umar bin Khattab (berdasarkan riwayat darinya), berlanjut pada masa Utsman, dan Ali hingga kekuasaan beralih ke Bani Umayyah. Ini adalah periode transisi di mana bentuk mata uang mulai memiliki peran penting, dan menjadi alat politik dan propaganda yang melaluinya penguasa menyatakan kekuasaannya.

Pada masa kekuasaan Abdul Malik bin Marwan, setelah terbunuhnya Abdullah dan Mus'ab, putra-putra Zubair bin Awwam, ia meneliti mata uang, timbangan, dan takaran. Dia mencetak dinar dan dirham pada tahun tujuh puluh enam Hijriyah. Penyebabnya adalah ia menulis di bagian depan surat-suratnya kepada Romawi, *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* (Katakanlah: Dia-lah Allah, Yang Maha Esa)", dan menyebutkan nama Nabi bersama dengan tanggal. Kemudian raja Romawi membalasnya, "Kalian telah menciptakan ini dan itu, hentikanlah atau akan datang dalam dinar-dinar kami sebutan nabi kalian yang tidak kalian sukai." Hal ini sangat memberatkannya, lalu ia berbicara kepada Khalid bin Yazid bin Mu'awiyah, yang menyarankan agar ia meninggalkan dinar-dinar Romawi, melarang transaksi dengannya, dan mencetak dirham dan dinar untuk masyarakat muslim. Maka, dicetaklah dinar dan dirham, dan ia menulis kepada Al-Hajjaj di Irak untuk mencetak di tempatnya. Maka Al-Hajjaj mencetak dirham, lalu ia melarang siapa pun untuk mencetak selain dirinya. Abdul Malik mengirimkan cetakan uang ke Al-Hajjaj di Irak, lalu Al-Hajjaj mengirimkannya ke berbagai wilayah untuk mencetak dirham dengannya. Dan ia datang ke seluruh provinsi agar mereka menuliskan kepadanya setiap bulan tentang jumlah uang yang terkumpul di tempat mereka agar ia dapat mencatatnya. Dan dirham harus dicetak di seluruh wilayah dengan stempel Islam, dan dibawa kepadanya secara bertahap. Dia menetapkan satu dirham dari setiap seratus dirham untuk biaya kayu bakar dan upah pencetak.²²⁴

Dapat disimpulkan, bahwa pencetakan uang Islam murni yang pertama terjadi di tangan Abdul Malik bin Marwan pada tahun tujuh puluh enam Hijriyah (76 H). Dengan ini, pencetakan resmi dinar dan dirham Islam telah disatukan, dan mata uang ini memiliki berat yang diketahui, bentuk yang diketahui, dan ukiran yang diketahui.

Selanjutnya pada masa Abbasiyah, terjadi perkembangan mendadak dalam sejarah mata uang, dan dirham palsu mulai muncul pada masa Dinasti

²²⁴ Al-Maqrizi, *Ighâtsat al-Ummah bi Kasyf al-Ghumma*,...hal. 126–128.

Abbasiyah. dikatakan bahwa orang pertama yang memalsukan dirham dan mencetaknya sebagai uang palsu adalah Ubaidullah bin Ziyad, ketika ia melarikan diri dari Basra pada tahun enam puluh empat Hijriyah (64 H). Kemudian, dirham palsu menyebar luas di kota-kota pada masa pemerintahan non-Arab, dan pendapat mereka di Irak mengenai hal itu berbeda-beda, dan masalahnya belum terkendali hingga sekarang. Adapun perak di Mesir digunakan untuk membuat perhiasan dan perkakas. Kadang-kadang, sebagian darinya dicetak untuk transaksi yang dibutuhkan sehari-hari untuk pengeluaran rumah tangga. Dirham-dirham ini (dua pertiganya perak dan sepertiganya tembaga) menjadi populer di sisa-sisa Bani Ayyub, kemudian pada masa pengikut mereka, Turki di Mesir dan Syam, menjadi sangat populer, sehingga emas menjadi langka dibandingkan dengannya. Penjualan barang-barang berharga besar diperdagangkan dan dinilai dengan dirham ini, dan pada dirhamlah sebagian besar harga barang dagangan dan nilai pekerjaan disandarkan, begitu juga untuk pembayaran pajak tanah, sewa tempat tinggal, dan lain-lain.²²⁵ Pada masa inilah, kemunculan pertama mata uang konvensional (fiats) dalam sejarah Islam, di mana dirham palsu menjadi dasar dalam transaksi dan pertukaran. Penggunaan berdasarkan berat ditinggalkan, dan jumlah menjadi penggantinya. Nilai dirham tidak lagi ditentukan oleh berat perak yang dikandungnya, melainkan memiliki nilai nominal yang ditentukan oleh pasar.

Selanjutnya, pada masa Mamluk dan Turki koin fulus (tembaga/perunggu) berkembang menggantikan dirham dan menjadi mata uang yang dominan dan paling banyak beredar, setelah sebelumnya hanya digunakan untuk pertukaran barang dan jasa yang bernilai rendah. Ini terjadi pada masa Az-Zahir Barquq. Ketika tiba masa Az-Zahir Barquq, Mahmud bin Ali al-Ustadar mengambil alih urusan keuangan Kesultanan. Ia sangat berhasrat untuk mendapatkan keuntungan dan mengumpulkan harta. Salah satu hal yang ia lakukan adalah peningkatan besar-besaran dalam produksi fulus. Ia mengirim utusan ke negeri-negeri untuk mendatangkan tembaga merah, dan ia menjamin percetakan uang di Kairo dengan sejumlah besar uang. Pencetakan fulus terus berlangsung selama masa pemerintahannya, dan ia mendirikan percetakan uang di Iskandariah untuk membuat fulus. Akibatnya, fulus menjadi sangat banyak di tangan masyarakat dan sangat populer, hingga menjadikannya mata uang yang dominan di negeri itu. Sementara itu, dirham berkurang karena dua sebab: pertama, tidak ada pencetakan dirham sama sekali; kedua, masyarakat melebur dirham yang mereka miliki untuk dijadikan perhiasan. Maka, ketika Az-Zahir wafat, masyarakat memiliki tiga jenis mata uang. Yang paling banyak adalah fulus, ini adalah mata uang yang paling populer dan dominan. Kedua: emas, yang

²²⁵ Al-Maqrizi, *Ighâtsat al-Ummah bi Kasyf al-Ghumma*,...hal. 135–141.

lebih jarang ditemukan daripada fulus. Adapun perak, jumlahnya sangat sedikit hingga tidak lagi digunakan dalam transaksi karena kelangkaannya... Popularitas fulus semakin besar dan jumlahnya sangat melimpah, hingga semua penjualan dan nilai pekerjaan dikaitkan secara khusus dengan fulus.²²⁶

Demikianlah mata uang konvensional (fiat money) berkembang dan diterima luas oleh masyarakat, meskipun materialnya murah. Nilainya menjadi didominasi oleh konvensi (kesepakatan) dan kekuatan penguasa, serta mampu menjalankan fungsi kedua jenis mata uang (emas dan perak) dalam transaksi.

b. Sejarah Perkembangan Mata uang fiat

Mata uang fiat, merupakan mata uang yang tidak memiliki nilai intrinsik dan mendapatkan nilainya dari dekrit pemerintah, telah mengalami perjalanan historis yang panjang dan kompleks, berawal dari peradaban kuno hingga menjadi fondasi sistem moneter global modern. Konsep uang yang tidak didukung oleh komoditas fisik seperti emas atau perak bukanlah fenomena baru. Secara historis, uang fiat pertama kali muncul sebagai uang kertas di Tiongkok pada masa Dinasti Sung, sebagai respons terhadap permasalahan yang timbul dari penggunaan uang komoditas seperti koin besi yang berat dan tidak praktis. Para pedagang di wilayah Sichuan mulai menggunakan tanda terima (*receipts*) dari uang besi yang mereka simpan, yang kemudian dikenal sebagai Chiao-tzu, sebagai alat tukar yang lebih efisien. Pada tahun 1011 M, enam belas rumah dagang berkolaborasi untuk menerima dan menghormati tanda terima satu sama lain, dan ini menjadi debut bersejarah uang kertas sebagai mata uang formal dalam perdagangan. Perkembangan uang kertas di Tiongkok tidak lepas dari tantangan dan masalah, terutama terkait dengan kelebihan penerbitan. Para pedagang yang tidak bijaksana seringkali menerbitkan catatan melebihi koin besi yang mereka miliki di penyimpanan. Hal ini menyebabkan krisis kepercayaan ketika beberapa toko uang tidak mampu menukarkan kembali catatan-catatan tersebut, mengakibatkan kebangkrutan deposan. Sejarah ini mengajarkan pelajaran penting yang masih relevan hingga kini: kepercayaan publik adalah elemen fundamental yang menopang nilai mata uang fiat.⁶

Pemerintah akhirnya mengambil alih peran penerbitan uang kertas dari para pedagang untuk mengatasi masalah ketidakstabilan ini, yang secara efektif mengawali sistem mata uang fiat yang dikendalikan oleh otoritas pusat.⁷ Proses ini menunjukkan evolusi dari uang yang didukung oleh janji

²²⁶ Al-Maqrizi, *Ighâtsat al-Ummah bi Kasyf al-Ghumma*,...hal. 145.

individu menjadi uang yang didukung oleh otoritas negara, meskipun masih terikat pada komoditas fisik pada awalnya.²²⁷

Di belahan dunia lain, sistem uang fiat juga berevolusi, seringkali sebagai respons terhadap kebutuhan ekonomi atau perang. Frank Fenwick McLeod, dalam karyanya pada tahun 1898, menguraikan bagaimana koloni Massachusetts di Amerika mencoba mengatasi masalah keuangan dengan menerbitkan "Bills of Credit" atau "fiat money" sebagai pinjaman kepada rakyat.⁹ Meskipun ini dianggap sebagai langkah yang membantu sementara, sejarah mencatat bahwa setiap bentuk uang yang tidak memiliki nilai intrinsik akhirnya menghadapi tantangan serius, dari degenerasi hingga inflasi yang memuncak pada penolakan. Menurut McLeod, uang fiat yang tidak terkendali cenderung mengalami degenerasi, memicu inflasi, dan pada akhirnya berakhir dengan penolakan.²²⁸ Perjalanan historis ini menekankan bahwa uang fiat bukanlah solusi tanpa masalah, melainkan sebuah instrumen yang menuntut disiplin fiskal dan moneter yang ketat.

Pergolakan dalam sistem moneter juga terlihat pada masa modern, terutama saat berakhirnya sistem Bretton Woods. Sistem ini, yang didirikan pada tahun 1944, mengaitkan dolar AS dengan emas dan mata uang lainnya dengan dolar AS, menciptakan semacam "standar emas buatan". Namun, pada awal tahun 1970-an, sistem ini berada di bawah tekanan besar akibat defisit neraca pembayaran internasional Amerika Serikat, biaya Perang Vietnam, dan gejolak minyak. Tekanan ini, terutama dari negara-negara seperti Prancis dan negara-negara Arab penghasil minyak, berperan sebagai katalisator substansial bagi berakhirnya sistem Bretton Woods. Amerika Serikat dianggap menciptakan kekayaan dari sesuatu yang tiada (Kamasa 2012), yang terus-menerus menurunkan nilai dolar AS, dan mengganggu anggaran penerimaan negara-negara lain yang bertransaksi menggunakan dolar AS.²²⁹ Pada tahun 1971, Nixon Shock secara efektif mengakhiri konvertibilitas dolar AS dengan emas. Langkah ini secara fundamental mengubah sistem moneter global, yang sebelumnya berdasar pada komoditas, menjadi sistem uang fiat murni. Peristiwa ini dikenal sebagai "The Nixon Shock Heard 'Round the World."²³⁰ Sejak saat itu, nilai mata uang utama di dunia tidak lagi ditentukan oleh

²²⁷ Farah Yassen Durani, "The Life-Cycle Of Fiat Money : An Insight Into Its History and Evolution," dalam *Journal of Indian Research*, Vol. 3, No. 4, Oktober-Desember 2015, hal. 4.

²²⁸ Frank Fenwick McLeod, "A History of Fiat Money," dalam *Annals of the American Academy*, Vol. 11, No. 1 (1898), hal. 66 - 77

²²⁹ Frassminggi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar," dalam *Global & Strategis*, Vol. 8, No. 2 (Juli-Desember 2014), hal. 243.

²³⁰ Lewis E. Lehrman, "The Nixon Shock Heard 'Round the World," dalam Frassminggi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar," dalam *Global & Strategis*, Vol. 8, No. 2 (Juli-Desember 2014), hal. 254.

cadangan emas, melainkan oleh kekuatan ekonomi, stabilitas politik, dan kebijakan moneter negara penerbit. Peralihan ini juga membuka jalan bagi era petro-dolar, di mana Amerika Serikat mencapai kesepakatan dengan negara-negara penghasil minyak untuk menjual minyak dalam dolar AS, yang secara efektif memperkuat permintaan dan nilai dolar di seluruh dunia pasca-Bretton Woods.²³¹

Pada perkembangannya, muncul perdebatan mengenai peran dan hakikat uang fiat dalam ekonomi modern. Dalam perspektif ekonomi modern, uang adalah sebuah simbol dari kehidupan komunitas, sebuah media yang memfasilitasi pertukaran nilai. Namun, para kritikus seperti Morgan Ricks berpendapat bahwa uang fiat, terutama dalam bentuknya yang tidak didukung komoditas, memungkinkan penciptaan uang tanpa batas, yang dapat berpotensi merusak stabilitas ekonomi.²³² Konsep ini menjadi dasar dari teori moneter modern (Modern Money Theory), yang menyatakan bahwa pemerintah yang menerbitkan mata uang fiat tidak perlu memajaki atau meminjam terlebih dahulu sebelum dapat membelanjakan uang, karena mereka adalah pencipta uang itu sendiri. Konsep ini menggeser paradigma dari uang sebagai komoditas yang terbatas menjadi uang sebagai instrumen kebijakan yang fleksibel.²³³

Uang fiat juga disebut sebagai penemuan terbesar dalam sejarah karena perannya dalam memungkinkan perkembangan ekonomi yang pesat dan jauh melampaui keterbatasan uang komoditas.²² Dengan uang fiat, pertumbuhan ekonomi tidak lagi dibatasi oleh ketersediaan logam mulia atau komoditas lain. Fleksibilitas ini memungkinkan bank sentral untuk mengimplementasikan kebijakan moneter, seperti mencetak uang, untuk merangsang ekonomi, mengelola inflasi, atau mengatasi resesi.²³⁴ Namun, fleksibilitas ini juga membawa risiko. Sejarah menunjukkan bahwa kelebihan penerbitan mata uang fiat dapat menyebabkan hiperinflasi, seperti yang terjadi di banyak negara. Hal ini menjadi dilema sentral dalam manajemen moneter modern: bagaimana menyeimbangkan fleksibilitas yang dibutuhkan untuk pertumbuhan dengan disiplin yang diperlukan untuk menjaga stabilitas.²³⁵

²³¹ Frassmingsi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar,"...hal. 244.

²³² Morgan Ricks, "Regulating Money Creation after the Crisis," dalam *Harv. Bus. L. Rev.* 15, (2011), hal. 15.

²³³ Éric Tymoigne, "Seven Replies to The Critiques of Modern Money Theory," dalam *Jurnal Levy Economics Institute, Working Papers Series*, (2021), hal. 26.

²³⁴ Andrzej Sopósko, "Fiat Money. Over Thousand Years of the Biggest Invention in the History," dalam *Annales. Etyka, Estetyka, Akustyka*, (2019), hal. 11.

²³⁵ Jamaluddin, "Fiat Money: Masalah dan Solusi," dalam *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, Vol. 4, No. 2 (Agustus 2013), hal. 267.

Peralihan dari mata uang berbasis komoditas ke mata uang fiat juga mengubah dinamika kekuasaan ekonomi. Sistem yang berdasar pada emas menuntut kedisiplinan dan kehati-hatian dalam pengeluaran dan peredaran uang, karena setiap mata uang harus didukung oleh cadangan emas yang terbatas. Namun, dalam sistem uang fiat, negara penerbit, seperti Amerika Serikat dengan dolar AS, dapat menciptakan kekayaan tanpa terikat pada aset fisik, memberikan kekuatan moneter yang sangat besar. Kekuatan ini telah menjadi sumber perdebatan geopolitik, di mana negara-negara lain menyuarakan kekhawatiran tentang dampak dolar AS yang terus menurun akibat perilaku AS yang mencetak uang berlebihan.²³⁶

Perdebatan mengenai stabilitas uang fiat terus berlanjut hingga kini, terutama dengan munculnya mata uang digital dan mata uang kripto yang mencoba menawarkan alternatif. Namun, di sisi lain, uang fiat telah terbukti dapat beradaptasi dan terus menjadi alat tukar utama, didukung oleh kepercayaan pada otoritas penerbit dan ekosistem ekonomi yang luas.²³⁷ Ini menunjukkan bahwa sejarah uang fiat adalah sejarah adaptasi, inovasi, dan tantangan yang tak ada habisnya.

Perkembangan uang kertas di Tiongkok, yang merupakan cikal bakal mata uang fiat, menunjukkan bahwa konsep ini tidak lahir tanpa tantangan. Awalnya, uang kertas dianggap sebagai solusi dari masalah uang koin besi yang berat dan tidak praktis; namun, para pedagang yang tidak bijaksana seringkali menerbitkan catatan melebihi koin yang mereka simpan. Hal ini menyebabkan keruntuhan sistem karena banyak toko uang yang tidak dapat menukar catatan mereka, meninggalkan para deposan dalam kerugian. Sejarah mencatat bahwa ini adalah takdir yang juga dihadapi oleh banyak mata uang kertas berikutnya, menunjukkan kerentanan inherennya terhadap manajemen yang buruk.²³⁸

Pelajaran dari Tiongkok juga terulang di tempat lain. Frank Fenwick McLeod, dalam karyanya pada tahun 1898, menguraikan bagaimana koloni Massachusetts mencoba mengatasi masalah keuangan dengan mencetak "Bills of Credit" atau "fiat money" sebagai pinjaman kepada rakyat. Meskipun tindakan ini bersifat sementara, sejarah menunjukkan bahwa uang fiat yang tidak memiliki nilai intrinsik akhirnya menghadapi tantangan serius, dari degenerasi hingga inflasi yang memuncak pada penolakan. Menurut McLeod, uang fiat yang tidak terkendali cenderung mengalami degenerasi, memicu inflasi, dan pada akhirnya berakhir dengan penolakan.²³⁹ Perjalanan historis

²³⁶ Frassminggi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar,"...hal. 243.

²³⁷ Frank Fenwick McLeod, "A History of Fiat Money," dalam *Annals of the American Academy*, Vol. 11, No. 1 (1898), hal. 66.

²³⁸ Farah Yassen Durani, "The Life-Cycle of Fiat Money : An Insight Into Its History and Evolution," hal. 4.

²³⁹ Frank Fenwick McLeod, "A History of Fiat Money,"...hal. 67

ini menekankan bahwa uang fiat bukanlah solusi tanpa masalah, melainkan sebuah instrumen yang menuntut disiplin fiskal dan moneter yang ketat.²⁴⁰

Di sisi lain, perdebatan mengenai peran dan hakikat uang fiat dalam ekonomi modern juga memunculkan perbandingan dengan mata uang yang didukung komoditas seperti emas dan perak. Para kritikus berpendapat bahwa uang fiat, terutama dalam bentuknya yang tidak didukung komoditas, memungkinkan penciptaan uang tanpa batas, yang berpotensi merusak stabilitas ekonomi. Berbeda dengan uang fiat, emas menawarkan stabilitas yang unik karena ketersediaannya yang terbatas. Peningkatannya yang hanya berkisar antara 1,5% hingga 2,0% per tahun dianggap cukup untuk memenuhi kebutuhan manusia tanpa menimbulkan inflasi berlebihan. Keterbatasan ini menjadikan emas sebagai patokan nilai yang stabil, berbeda dengan uang fiat yang pasokannya bisa diperbesar tanpa batas oleh bank sentral, sehingga berpotensi menyebabkan inflasi dan devaluasi.²⁴¹ Sejarah menunjukkan bahwa penggunaan uang fiat yang tidak terkendali telah membawa kegagalan yang gamblang, memberikan pelajaran penting tentang pentingnya disiplin fiskal.

Peralihan dari sistem moneter yang didukung emas ke sistem fiat murni pasca-Bretton Woods, meskipun awalnya tampak sebagai respons pragmatis, juga memiliki konsekuensi jangka panjang. Keputusan AS untuk mengakhiri konvertibilitas dolar dengan emas pada tahun 1971—sebuah peristiwa yang dikenal sebagai *Nixon Shock*—secara fundamental mengubah fondasi ekonomi global.²⁴² Langkah ini diambil sebagai respons terhadap defisit neraca pembayaran yang terus-menerus dan tekanan dari negara-negara lain untuk menukarkan dolar mereka dengan emas AS, yang cadangannya terus menipis.²⁴³ Akhir dari Bretton Woods ini, pada dasarnya, adalah sebuah pengakuan bahwa nilai dolar AS tidak lagi dapat dipertahankan oleh cadangan emas, melainkan harus didukung oleh kekuatan ekonomi AS itu sendiri.²⁴⁴

Kekuasaan moneter AS semakin diperkuat dengan terbentuknya sistem petro-dolar. Dalam sistem ini, negara-negara penghasil minyak, khususnya OPEC, setuju untuk menjual minyak mereka dalam dolar AS. Sebagai imbalannya, AS akan memberikan perlindungan militer dan dukungan politik. Kesepakatan ini secara efektif menciptakan permintaan global yang besar dan berkelanjutan untuk dolar AS, yang menjadikannya mata uang cadangan utama dunia dan memperkuat posisinya sebagai fondasi sistem finansial global pasca-Bretton Woods.²⁴⁴ Sistem petro-dolar menjadi contoh nyata

²⁴⁰ Morgan Ricks, "Regulating Money Creation after the Crisis,"...hal. 16.

²⁴¹ Jamaluddin, "Fiat Money: Masalah dan Solusi,"...hal. 267.

²⁴² Frassminggi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar,"...hal. 243.

²⁴³ Lewis E. Lehrman, "The Nixon Shock Heard 'Round the World,"...hal. 255.

²⁴⁴ Frassminggi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar,"...hal. 245.

bagaimana mata uang fiat , melalui manuver geopolitik, dapat mempertahankan nilainya tanpa dukungan komoditas fisik.²⁴⁵

Perkembangan uang fiat juga telah menimbulkan perdebatan tentang peran dan hakikat uang dalam ekonomi modern. Dalam perspektif ekonomi modern, uang adalah sebuah simbol dari kehidupan komunitas, sebuah media yang memfasilitasi pertukaran nilai. Namun, para kritikus seperti Morgan Ricks berpendapat bahwa uang fiat , terutama dalam bentuknya yang tidak didukung komoditas, memungkinkan penciptaan uang tanpa batas, yang dapat berpotensi merusak stabilitas ekonomi. Konsep ini menjadi dasar dari teori moneter modern (Modern Money Theory), yang menyatakan bahwa pemerintah yang menerbitkan mata uang fiat tidak perlu memajaki atau meminjam terlebih dahulu sebelum dapat membelanjakan uang, karena mereka adalah pencipta uang itu sendiri.²⁴⁶ Konsep ini menggeser paradigma dari uang sebagai komoditas yang terbatas menjadi uang sebagai instrumen kebijakan yang fleksibel. Menurut teori disrupsi, dinar dan dirham dianggap gagal untuk berinovasi dan bersaing dengan sistem ekonomi konvensional yang mengadopsi mata uang fiat .²⁴⁷ Inovasi dalam teori ini tidak hanya berarti perbaikan fungsi, tetapi juga efektivitas dan efisiensi. Uang fiat , terutama dengan adanya digitalisasi, terbukti lebih efisien dan efektif dalam memfasilitasi transaksi dalam skala global, mengalahkan dinar dan dirham yang dinilai tidak mampu beradaptasi dengan perkembangan tersebut.

Uang fiat juga disebut sebagai penemuan terbesar dalam sejarah karena perannya dalam memungkinkan perkembangan ekonomi yang pesat dan jauh melampaui keterbatasan uang komoditas.²⁴⁸ Dengan uang fiat , pertumbuhan ekonomi tidak lagi dibatasi oleh ketersediaan logam mulia atau komoditas lain. Fleksibilitas ini memungkinkan bank sentral untuk mengimplementasikan kebijakan moneter, seperti mencetak uang, untuk merangsang ekonomi, mengelola inflasi, atau mengatasi resesi.

Peralihan dari mata uang berbasis komoditas ke mata uang fiat juga mengubah dinamika kekuasaan ekonomi. Sistem yang berdasar pada emas menuntut kedisiplinan dan kehati-hatian dalam pengeluaran dan peredaran uang, karena setiap mata uang harus didukung oleh cadangan emas yang terbatas. Namun, dalam sistem uang fiat , negara penerbit, seperti Amerika Serikat dengan dolar AS, dapat menciptakan kekayaan tanpa terikat pada aset

²⁴⁵ Morgan Ricks, "Regulating Money Creation after the Crisis,"...hal. 15.

²⁴⁶ Éric Tymoigne, "Seven Replies to The Critiques of Modern Money Theory,"...hal. 26.

²⁴⁷ Chairul Ihsan Burhanuddin, "Fiat Money Inconsistency and the Return of Dinar-Dirham as a Medium of Exchange," dalam *Jurnal Riset Akuntansi dan Keuangan*, Vol. 9, No. 1 (2021), hal. 114

²⁴⁸ Andrzej Sopósko, "Fiat Money. Over Thousand Years of the Biggest Invention in the History," hal. 11

fisik, memberikan kekuatan moneter yang sangat besar.²⁴⁹ Kekuatan ini telah menjadi sumber perdebatan geopolitik, di mana negara-negara lain menyuarakan kekhawatiran tentang dampak dolar AS yang terus menurun akibat perilaku AS yang mencetak uang berlebihan.²⁵⁰

Perdebatan mengenai stabilitas uang fiat terus berlanjut hingga kini, terutama dengan munculnya mata uang digital dan mata uang kripto yang mencoba menawarkan alternatif. Namun, di sisi lain, uang fiat telah terbukti dapat beradaptasi dan terus menjadi alat tukar utama, didukung oleh kepercayaan pada otoritas penerbit dan ekosistem ekonomi yang luas.²⁵¹ Ini menunjukkan bahwa sejarah uang fiat adalah sejarah adaptasi, inovasi, dan tantangan yang tak ada habisnya. Sejak berakhirnya Bretton Woods, peran bank sentral menjadi semakin krusial dalam mengelola stabilitas dan nilai mata uang fiat. Melalui alat-alat kebijakan moneter seperti suku bunga, operasi pasar terbuka, dan pelonggaran kuantitatif (*quantitative easing*), bank sentral, seperti Federal Reserve AS, berfungsi sebagai penjaga nilai mata uang, bertindak sebagai jangkar yang mengendalikan pasokan uang dan mengelola inflasi. Kepercayaan pada sistem fiat modern tidak hanya bersandar pada dekrit pemerintah, tetapi juga pada kompetensi dan independensi bank sentral dalam menjalankan mandatnya.

Ujian terbesar bagi sistem uang fiat di era modern datang dengan krisis finansial global tahun 2008. Keruntuhan lembaga keuangan besar memicu kekhawatiran yang meluas tentang stabilitas sistem finansial yang ada. Sebagai respons, bank sentral di seluruh dunia melakukan intervensi masif dengan mencetak uang dalam jumlah besar—sebuah kebijakan yang dikenal sebagai pelonggaran kuantitatif—untuk menyuntikkan likuiditas ke dalam ekonomi.²⁵² Meskipun langkah ini berhasil mencegah keruntuhan total, hal ini juga memicu kritik dan mempertanyakan integritas mata uang fiat, yang dianggap memungkinkan penciptaan uang tanpa batas untuk menyelamatkan lembaga yang gagal.

Sebagai respons langsung terhadap krisis ini, sebuah fenomena baru muncul: mata uang kripto. Pada tahun 2008, Satoshi Nakamoto menerbitkan makalah yang memperkenalkan Bitcoin, sebuah sistem uang elektronik *peer-to-peer* yang sepenuhnya terdesentralisasi dan tidak bergantung pada bank sentral atau otoritas pemerintah mana pun.²⁵³ Bitcoin, dengan pasokannya

²⁴⁹ Frassmingsgi Kamasa, "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar," ...hal. 243

²⁵⁰ Frank Fenwick McLeod, "A History of Fiat Money," ...hal. 67.

²⁵¹ Friedman, Milton. "The Role of Monetary Policy," *The American Economic Review*, Vol. 58, No. 1, 1968, hal. 1-17.

²⁵² Yermack, David. "Is Bitcoin a Real Currency? An Economic Appraisal," *National Bureau of Economic Research Working Paper*, 2013, hal. 1928-1951.

²⁵³ Bordo, Michael D., and Harold James. "A History of the Future of Monetary Policy," *NBER Working Paper*, 2019, hal. 2623-2641.

yang terbatas dan sifatnya yang transparan melalui teknologi blockchain, secara eksplisit dirancang sebagai antitesis terhadap kelemahan uang fiat — terutama masalah inflasi dan kelebihan pencetakan uang oleh bank sentral.²⁵⁴ Kemunculan mata uang kripto ini menunjukkan adanya permintaan yang signifikan dari masyarakat untuk sebuah sistem moneter alternatif yang bebas dari kontrol pusat.

Namun demikian, mata uang kripto juga menghadapi tantangannya sendiri. Volatilitas harga yang ekstrem, masalah skalabilitas, dan kerentanan terhadap serangan siber membuat penggunaannya sebagai alat tukar sehari-hari masih terbatas. Selain itu, regulasi yang belum jelas dan kekhawatiran terkait potensi penggunaan ilegal juga menghambat adopsi massal.²⁵⁵ Maka, alih-alih menggantikan uang fiat, mata uang kripto hingga saat ini lebih berfungsi sebagai aset spekulatif atau komoditas digital, yang keberadaannya justru mendorong bank sentral untuk mempertimbangkan inovasi mereka sendiri.

Sebagai tanggapan terhadap kemajuan teknologi dan popularitas mata uang kripto, banyak bank sentral mulai menjajaki pengembangan mata uang digital mereka sendiri, yang dikenal sebagai *Central Bank Digital Currency* (CBDC).²⁵⁶ CBDC adalah bentuk uang fiat yang sepenuhnya digital, diterbitkan dan dijamin oleh bank sentral. Konsep ini bertujuan untuk menggabungkan efisiensi dan inovasi teknologi dari mata uang kripto dengan stabilitas dan kepercayaan yang hanya bisa diberikan oleh otoritas moneter pusat.²⁵⁷ CBDC juga dapat menawarkan solusi untuk masalah-masalah seperti inklusi finansial, mempercepat sistem pembayaran, dan mengurangi biaya transaksi.

Di sisi lain, implementasi CBDC memunculkan serangkaian tantangan dan kekhawatiran baru. Salah satu kekhawatiran utama adalah isu privasi, di mana bank sentral bisa memiliki akses ke data transaksi setiap individu, menimbulkan potensi pengawasan pemerintah yang berlebihan. Selain itu, ada kekhawatiran bahwa CBDC dapat mengikis peran bank komersial jika masyarakat memilih untuk menyimpan uang mereka langsung di bank sentral, yang bisa memicu 'bank run' dalam skala yang belum pernah terjadi

²⁵⁴ Adrian, Tobias. "The Case for a Central Bank Digital Currency," *IMF Staff Discussion Note*, 2021, hal. 1-28.

²⁵⁵ Fernández-Villaverde, Jesús. "Central Bank Digital Currency: A View from the Trenches," *Federal Reserve Bank of St. Louis Review*, Vol. 104, No. 1, 2022, hal. 1-14.

²⁵⁶ Blinder, Alan S. "Central Bank Independence and Fiscal Responsibility," *NBER Working Paper*, 2018, hal. 2542.

²⁵⁷ Eichengreen, Barry. "The Dollar and its Discontents: The Rise and Fall of the Global Currency," *Foreign Affairs*, 2011, hal. 31-43.

sebelumnya.²⁵⁸ Tantangan ini menunjukkan bahwa transisi ke bentuk uang fiat yang lebih modern memerlukan pertimbangan yang sangat matang terkait kebijakan dan teknologi.

Pada panggung global, sistem moneter fiat juga terus berevolusi. Institusi seperti Dana Moneter Internasional (IMF) dan Bank Dunia berperan penting dalam menjaga stabilitas sistem ini, terutama dengan memberikan pinjaman dan bantuan kepada negara-negara yang mengalami krisis ekonomi.²⁵⁹ Dominasi dolar AS sebagai mata uang cadangan global, yang diperkuat oleh sistem petro-dolar, memberikan AS pengaruh geopolitik yang signifikan, sebuah fenomena yang terus menjadi subjek perdebatan di antara negara-negara. Upaya beberapa negara untuk mengurangi ketergantungan pada dolar AS melalui perjanjian bilateral dalam mata uang lokal menunjukkan pergeseran halus dalam dinamika kekuasaan moneter global.

Secara keseluruhan, perjalanan sejarah uang fiat adalah kisah tentang adaptasi dan inovasi yang tak ada habisnya. Dari uang kertas Tiongkok kuno hingga krisis Bretton Woods dan munculnya mata uang digital, setiap era menghadirkan tantangan unik yang membentuk evolusi uang. Kekuatan uang fiat terletak pada fleksibilitasnya sebagai alat kebijakan, yang memungkinkan pemerintah dan bank sentral merespons dinamika ekonomi yang kompleks. Namun, kelemahan mendasarnya, yaitu ketiadaan nilai intrinsik, menempatkan beban berat pada kepercayaan publik dan disiplin institusional. Di masa depan, seiring teknologi terus mengubah cara kita berinteraksi dengan uang, perdebatan tentang peran dan bentuk mata uang fiat akan terus berlanjut.²⁶⁰

3. Problematika Mata uang fiat

Mata uang fiat modern merupakan sistem keuangan yang tidak memiliki nilai intrinsik karena tidak didukung oleh komoditas berharga seperti emas atau perak. Nilainya sepenuhnya bergantung pada kepercayaan publik serta legitimasi otoritas negara yang menerbitkannya. Dalam praktiknya, uang fiat diciptakan “dari udara kosong” melalui pengeluaran pemerintah yang berlebihan dan penciptaan kredit spekulatif. Akibatnya, uang fiat menjadi rentan terhadap inflasi dan hiperinflasi, sehingga pada akhirnya dapat kehilangan nilainya dan merugikan pemegangnya.²⁶¹ Uang fiat tidak pernah

²⁵⁸ Fernández-Villaverde, Jesús. "Central Bank Digital Currency: A View from the Trenches," *Federal Reserve Bank of St. Louis Review*, Vol. 104, No. 1, 2022, hal. 1-14.

²⁵⁹ Blinder, Alan S. "Central Bank Independence and Fiscal Responsibility," *NBER Working Paper*, 2018, hal. 2543.

²⁶⁰ Eichengreen, Barry. "The Dollar and its Discontents: The Rise and Fall of the Global Currency," *Foreign Affairs*, 2011, hal. 31-43.

²⁶¹ Karl Svozil, "An Apology for Money", dalam jurnal *arXiv:0811.3130v6*, Vienna University of Technology, 2018, hal. 1-2.

lahir secara “alami” melalui mekanisme interaksi pasar bebas, melainkan muncul melalui intervensi otoritas politik yang memaksakan penggunaannya. Dari sisi etika dan ekonomi, ia menyebut sistem fiat money bermasalah karena memuat unsur ketidakadilan: masyarakat dipaksa menerima sesuatu yang tidak memiliki dasar nilai komoditas, sementara negara memperoleh keuntungan besar dari monopoli pencetakannya.²⁶²

Hal ini menimbulkan kritik bahwa akar permasalahan fiat money terletak pada kedekatan hubungan antara uang dan negara. Pemerintah kerap memanfaatkan mata uang fiat sebagai instrumen untuk memperluas kekuasaan politik maupun membiayai peperangan. Misalnya, pada masa Perang Dunia I, banyak negara di Eropa menanggukkan konvertibilitas emas dan mencetak uang kertas dalam jumlah besar guna membiayai perang. Praktik tersebut berkontribusi terhadap inflasi masif yang kemudian berujung pada hiperinflasi di Jerman pada awal 1920-an, yang pada gilirannya memicu instabilitas sosial-politik.²⁶³ Melalui telaah terhadap teori siklus bisnis Mises–Hayek, menunjukkan bahwa dalam rezim uang fiat, bank sentral sering kali memperluas kredit secara berlebihan karena tidak ada mekanisme pembatas alami sebagaimana pada standar emas. Akibatnya, struktur modal mengalami distorsi karena sumber daya dialihkan ke sektor yang tidak produktif. Distorsi tersebut menciptakan siklus ekonomi semu yang diawali dengan “boom” tetapi kemudian diikuti dengan “bust” atau krisis mendalam.²⁶⁴

Hasil eksperimen Cary A. Deck, Kevin A. McCabe, dan David P. Porter semakin menegaskan kerentanan sistem fiat. Dalam eksperimen laboratorium, mereka menemukan bahwa meskipun fiat money dapat diterima sebagai alat tukar dalam kondisi normal, keberadaan pemerintah yang mencetak uang berlebihan memicu hiperinflasi dramatis yang meruntuhkan mekanisme perdagangan. Dengan demikian, persoalan utama uang fiat tidak hanya terletak pada sifatnya yang tanpa nilai intrinsik, tetapi juga pada risiko penyalahgunaan otoritas dalam mencetaknya.²⁶⁵ Kelemahan fundamental uang fiat adalah sifatnya yang sangat bergantung pada kepercayaan publik. Begitu kepercayaan tersebut hilang, uang fiat kehilangan fungsinya sebagai alat tukar. krisis moneter merupakan “takdir ekonomi yang tidak dapat dihindari,” karena setiap rezim fiat pada akhirnya mengalami degradasi nilai

²⁶² Hans-Hermann Hoppe, “How is Fiat Money Possible? Or, The Devolution of Money and Credit”, *The Review of Austrian Economics*, Vol. 7, No. 2, 1994, hal. 49–50.

²⁶³ Marcus M. Dapp, “From Fiat to Crypto: The Present and Future of Money,” dalam *Finance 4.0—Towards a Socio-Ecological Finance System*, Springer, 2021, hal. 3–5.

²⁶⁴ Nicolás Cachanosky, “The Mises-Hayek Business Cycle Theory, Fiat Currencies and Open Economies”, dalam jurnal Suffolk University Working Paper, 2012, hal. 6–7.

²⁶⁵ Cary A. Deck, et al., “Why Stable Fiat Money Hyperinflates: Results from an Experimental Economy”, dalam jurnal *University of Arkansas & George Mason University*, 2001, hal. 64–66.

akibat pencetakan berlebihan. Uang fiat dengan demikian membawa paradoks: ia adalah prasyarat bagi kesejahteraan, tetapi sekaligus ancaman eksistensial bagi stabilitas ekonomi.²⁶⁶

Secara teoretis uang fiat tidak dapat dipertahankan sebagai bentuk “uang netral.” Setiap uang fiat selalu lahir melalui pemaksaan negara, sehingga penggunaannya terkait erat dengan pelanggaran prinsip keadilan dan efisiensi ekonomi. Bahkan disebutkan bahwa fiat money tidak mungkin muncul secara *innocent* atau *immaculate*, melainkan selalu melalui proses yang bersifat koersif dan monopolistik.²⁶⁷

Dari perspektif historis, tercatat bahwa kelemahan uang fiat tampak nyata dalam peristiwa-peristiwa besar abad ke-20. Pemerintah yang memutuskan hubungan dengan emas seringkali menggunakan uang fiat untuk membiayai perang, program belanja besar-besaran, dan kebijakan ekspansif lainnya. Meskipun hal tersebut memberi ruang fiskal jangka pendek, dampak jangka panjangnya adalah ketidakstabilan nilai mata uang yang menggerogoti kepercayaan publik terhadap sistem moneter.²⁶⁸ Dalam konteks ekonomi terbuka, interaksi antar bank sentral memperburuk persoalan uang fiat. Tanpa adanya pembatas cadangan emas, bank sentral cenderung melanjutkan kebijakan ekspansif karena dampaknya bisa diserap oleh negara lain melalui mekanisme perdagangan internasional. Hal ini menunda gejala inflasi di negara pusat, namun pada saat yang sama menciptakan distorsi serius dalam struktur modal negara-negara perifer.²⁶⁹

Eksperimen laboratorium oleh Deck dan koleganya mendukung temuan ini, selama pemerintah tidak ikut mencetak uang, sistem fiat relatif stabil. Namun, ketika otoritas publik masuk dan menggunakan “mesin cetak” untuk membiayai kebutuhan, pasar kehilangan efisiensi dan inflasi meningkat secara drastis. Dengan kata lain, problem utama fiat money bukan hanya bersifat teoretis, melainkan dapat dibuktikan secara empiris dalam kondisi simulasi nyata.²⁷⁰ Salah satu kritik mendasar terhadap uang fiat adalah sifatnya yang memunculkan risiko moral dalam kebijakan fiskal maupun moneter. Dengan adanya kemampuan untuk mencetak uang tanpa batas, pemerintah cenderung menggunakan fiat money sebagai jalan pintas pembiayaan, baik untuk menutup defisit anggaran maupun membiayai proyek

²⁶⁶ Karl Svozil, “An Apology for Money”,...hal. 2-3

²⁶⁷ Hans-Hermann Hoppe, “How is Fiat Money Possible? Or, The Devolution of Money and Credit”,...hal. 52-53

²⁶⁸ Marcus M. Dapp, “From Fiat to Crypto: The Present and Future of Money,”...hal. 5-6.

²⁶⁹ Nicolás Cachanosky, “The Mises-Hayek Business Cycle Theory, Fiat Currencies and Open Economies”,...hal. 7-8.

²⁷⁰ Cary A. Deck, et al., “Why Stable Fiat Money Hyperinflates: Results from an Experimental Economy”,...hal. 66-67

politik. Bahkan digambarkan bahwa fenomena ini membuat pemerintah dapat “memperoleh sesuatu tanpa mengeluarkan apa pun,” karena biaya pencetakan fiat money mendekati nol sementara nilainya dipaksakan kepada publik.²⁷¹

Persoalan ini merupakan bentuk eksploitasi sistematis terhadap masyarakat. Uang fiat tidak hanya menyebabkan redistribusi kekayaan dari masyarakat kepada negara, tetapi juga menciptakan ketidakadilan antar generasi. Generasi sekarang mungkin menikmati hasil ekspansi moneter, tetapi generasi mendatang menanggung akibat berupa inflasi, utang, dan degradasi nilai tukar. Dengan demikian, uang fiat adalah instrumen yang merusak keadilan intergenerasi.²⁷² Uang fiat sangat rapuh terhadap gejolak politik. Setiap krisis politik, konflik, atau perubahan kebijakan drastis dapat dengan cepat menggerus kepercayaan publik terhadap uang fiat. Sejarah telah menunjukkan bahwa ketidakstabilan politik seringkali diikuti oleh krisis moneter, karena masyarakat tidak lagi yakin terhadap kemampuan negara menjaga nilai uang kertas yang diterbitkan.²⁷³

Dimensi lain dari problematika uang fiat dalam konteks teori siklus bisnis, menunjukkan bahwa ekspansi kredit berbasis *fiat money* menciptakan sinyal harga yang keliru (*false signals*) dalam pasar modal. Hal ini membuat investor salah membaca prospek keuntungan, sehingga modal dialokasikan ke sektor-sektor spekulatif. Pada akhirnya, ketika gelembung ini pecah, krisis yang muncul jauh lebih parah dibandingkan dalam sistem berbasis emas yang memiliki pembatas alami.²⁷⁴ Hasil penelitian laboratorium oleh Deck dan koleganya semakin menguatkan bahwa persoalan *fiat money* tidak hanya bersifat teoretis. Mereka mendapati bahwa dalam kondisi di mana otoritas publik memiliki akses mencetak uang tanpa batas, perdagangan antar agen ekonomi menjadi tidak efisien dan bahkan terhenti. Hal ini menunjukkan bahwa hiperinflasi dalam sistem fiat bukan sekadar akibat jumlah uang beredar yang besar, melainkan karena rusaknya proses pembentukan harga yang sehat akibat intervensi pemerintah.²⁷⁵

Salah satu problem klasik yang berkaitan dengan fiat money adalah apa yang disebut oleh para ekonom sebagai “*the big problem of small change*.” Dalam sejarah panjang moneter, persoalan kesulitan mempertahankan kestabilan nilai uang kecil menunjukkan bahwa uang fiat

²⁷¹ Karl Svozil, “An Apology for Money”,...hal. 2-3

²⁷² Hans-Hermann Hoppe, “How is Fiat Money Possible? Or, The Devolution of Money and Credit”,...hal. 52-53

²⁷³ Marcus M. Dapp, “From Fiat to Crypto: The Present and Future of Money,”...hal. 9-7

²⁷⁴ Nicolás Cachanosky, “The Mises-Hayek Business Cycle Theory, Fiat Currencies and Open Economies”,...hal. 8-9

²⁷⁵ Cary A. Deck, et al., “Why Stable Fiat Money Hyperinflates: Results from an Experimental Economy”,...hal. 67-68

memiliki kelemahan struktural dalam denominasi dan kepercayaan. Kajian historis menegaskan bahwa sejak awal, uang fiat selalu dihadapkan pada dilema antara kebutuhan praktis dalam sirkulasi uang kecil dan ancaman inflasi yang ditimbulkan oleh pencetakan berlebih.²⁷⁶ Lebih lanjut, penelitian kontemporer mengenai sejarah seribu tahun uang fiat di Eropa menyoroti bahwa ketidakstabilan merupakan pola berulang. Setiap kali pemerintah atau otoritas moneter berusaha menggunakan fiat money sebagai sumber pembiayaan, kejatuhan nilai mata uang menjadi konsekuensi yang hampir tak terelakkan. Hal ini membuktikan bahwa kelemahan uang fiat tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga empiris dengan rekam jejak sejarah yang panjang.²⁷⁷

Michael Reiss, dalam analisisnya mengenai utilitas marjinal uang fiat, menyoroti persoalan teoretis yang lebih mendalam. Ia mempertanyakan bagaimana mungkin uang yang tidak memiliki nilai intrinsik tetap dapat mempertahankan nilai positif di pasar. Menurutnya, terdapat lingkaran setan (*circularity*) dalam penjelasan klasik, orang menggunakan uang fiat karena orang lain juga menggunakannya. Paradoks ini menunjukkan kelemahan mendasar teori ekonomi dalam menjelaskan legitimasi uang fiat. Reiss juga menjelaskan bahwa problem nilai fiat money tidak dapat sepenuhnya dijelaskan dengan pendekatan utilitas marginal standar. Dalam kerangka rasionalitas ekonomi, uang fiat seharusnya tidak memiliki nilai karena tidak ada dasar komoditas yang mendukungnya. Namun, kenyataan menunjukkan sebaliknya, uang fiat tetap digunakan secara luas. Pertentangan antara teori dan praktik ini menimbulkan keraguan serius tentang fondasi epistemologis sistem uang fiat. Sejumlah pemikir menilai bahwa keberadaan fiat money lebih merupakan hasil dari “kepercayaan sosial terinstitusionalisasi” daripada logika ekonomi murni. Artinya, fiat money bertahan bukan karena memiliki nilai riil, melainkan karena masyarakat secara kolektif bersedia menerima dan menggunakannya. Akan tetapi, sifat ini justru problematis, sebab begitu kepercayaan itu hilang, fiat money kehilangan seluruh fungsinya. Dengan demikian, fiat money menyimpan potensi keruntuhan mendadak yang sulit diprediksi.²⁷⁸

Sejarah menunjukkan bahwa setiap rezim uang fiat selalu berakhir dengan penurunan drastis nilai mata uangnya. Tercatat bahwa dari Dinasti Tang di Tiongkok hingga Jerman pada awal abad ke-20, inflasi dan hiperinflasi muncul berulang kali ketika pemerintah terlalu bergantung pada pencetakan

²⁷⁶ Jerzy Strzelecki, “Fiat Money. Over a Thousand Years of the Biggest Invention in the History”, dalam jurnal *Problemy Zarządzania*, Vol. 13, No. 3, 2015, hal. 14–15.

²⁷⁷ Jerzy Strzelecki, “Fiat Money. Over a Thousand Years of the Biggest Invention in the History”,...hal. 18-19

²⁷⁸ Michael Reiss, “On the Marginal Utility of Fiat Money: Insurmountable Circularity or Not?”, dalam jurnal *arXiv:2103.05556*, 2021, hal. 2-4

uang kertas. Pola ini membuktikan bahwa uang fiat memiliki “*built-in instability*” yang sulit dielakkan.²⁷⁹ Sifat uang fiat yang elastis memungkinkan otoritas moneter memperluas basis moneter tanpa batas. Jika tidak dikendalikan secara ketat, suplai uang berlebihan akan memicu ketidakstabilan harga yang merusak daya beli masyarakat. Fenomena ini disebut sebagai paradoks uang fiat, “alat vital bagi perekonomian sekaligus racun bagi stabilitas jangka panjang”.²⁸⁰ Sistem pada uang fiat secara inheren melibatkan pemaksaan karena masyarakat diwajibkan menerima uang yang pada dasarnya tidak memiliki nilai riil. Hal ini membuat uang fiat berbeda secara fundamental dengan uang komoditas, yang lahir secara spontan melalui mekanisme pasar. Dengan demikian, keberadaan uang fiat merupakan penyimpangan dari prinsip kebebasan ekonomi.²⁸¹

Dalam perspektif ekonomi modern, uang fiat tidak hanya rawan inflasi, tetapi juga menciptakan ketergantungan masyarakat pada otoritas negara. Hal ini membuat uang fiat berperan sebagai instrumen kekuasaan yang dapat digunakan untuk kepentingan politik jangka pendek. Ketika legitimasi politik terguncang, kepercayaan terhadap uang fiat pun ikut tergerus, memperburuk krisis ekonomi.²⁸²

Dalam sistem fiat, ekspansi kredit sering menimbulkan sinyal harga yang menyesatkan. Investor salah membaca peluang keuntungan, sehingga modal dialihkan ke sektor yang tidak produktif. Akibatnya, ketika siklus kredit terhenti, ekonomi mengalami kontraksi yang lebih tajam dibandingkan pada sistem berbasis emas yang memiliki mekanisme pembatas alami.²⁸³ Reiss menambahkan dimensi teoretis: fiat money hanya berfungsi karena adanya kepercayaan bersama (*shared belief*) yang dikuatkan oleh institusi. Namun, kondisi ini rentan terhadap krisis koordinasi. Jika mayoritas pelaku pasar kehilangan keyakinan, uang fiat dapat runtuh dalam waktu singkat. Hal ini menunjukkan bahwa fondasi fiat money jauh lebih rapuh dibandingkan uang komoditas.²⁸⁴ Fiat money tidak hanya bersifat moneter, tetapi juga sosial. Hiperinflasi di Jerman pada 1923, misalnya, tidak hanya menghancurkan perekonomian, tetapi juga menimbulkan instabilitas sosial dan politik yang

²⁷⁹ Jerzy Strzelecki, “Fiat Money. Over a Thousand Years of the Biggest Invention in the History”,...hal. 19-20.

²⁸⁰ Karl Svozil, “An Apology for Money”,...hal. 4-5

²⁸¹ Hans-Hermann Hoppe, “How is Fiat Money Possible? Or, The Devolution of Money and Credit”, dalam jurnal *The Review of Austrian Economics*, Vol. 7, No. 2, 1994, hal. 54.

²⁸² Marcus M. Dapp, “From Fiat to Crypto: The Present and Future of Money,” dalam *Finance 4.0—Towards a Socio-Ecological Finance System*, Springer, 2021, hal. 7–8.

²⁸³ Nicolás Cachanosky, *The Mises-Hayek Business Cycle Theory, Fiat Currencies and Open Economies*, Suffolk University Working Paper, 2012, hal. 9–10.

²⁸⁴ Michael Reiss, “On the Marginal Utility of Fiat Money: Insurmountable Circularity or Not?”,...hal. 5

menjadi jalan bagi munculnya rezim otoriter. Hal ini memperlihatkan bahwa problem uang fiat dapat merembet jauh melampaui ranah ekonomi.²⁸⁵

Uang fiat menciptakan “parasitisme struktural.” Pemerintah dan lembaga keuangan yang dekat dengan otoritas moneter menikmati keuntungan dari penciptaan uang baru, sementara masyarakat luas menanggung beban berupa inflasi. Ketidakadilan distribusi ini menjadi salah satu kritik paling tajam terhadap keberadaan uang fiat.²⁸⁶ Uang fiat bukan hanya sistem ekonomi yang cacat, tetapi juga ancaman terhadap kebebasan individu. Dengan adanya monopoli pencetakan uang oleh negara, kebebasan pasar dan hak milik individu secara perlahan tergerus. Oleh karena itu, ia menyebut uang fiat sebagai “devolusi” dari konsep asli uang sebagai medium pertukaran yang lahir secara alami.²⁸⁷

Uang fiat juga menghadirkan masalah legitimasi dalam jangka panjang. Reiss menegaskan bahwa teori utilitas marjinal tidak mampu memberi jawaban tuntas tentang mengapa uang tanpa nilai intrinsik tetap dipertahankan. Dengan demikian, sistem ini bertahan bukan karena kekuatan ekonominya, melainkan karena adanya legitimasi hukum dan tekanan institusional. Ini membuat uang fiat berada dalam posisi rapuh ketika legitimasi negara melemah.²⁸⁸ Selain itu, uang fiat memperkuat siklus ketergantungan pada negara. Masyarakat terbiasa mengandalkan intervensi moneter untuk mengatasi krisis, meskipun justru intervensi itulah yang menjadi sumber masalah. Akibatnya, setiap kali muncul gejolak ekonomi, solusi yang dipilih adalah menambah suplai uang, yang dalam jangka panjang justru memperparah instabilitas.²⁸⁹

Dalam dimensi internasional, ekonomi global, uang fiat memicu ketidakseimbangan antarnegara. Negara-negara dengan mata uang cadangan global, seperti dolar AS, dapat melakukan ekspansi moneter lebih lama karena bebannya sebagian ditanggung oleh negara lain. Hal ini menciptakan asimetri dalam sistem moneter internasional dan meningkatkan risiko krisis global.²⁹⁰ Kondisi ini seperti paradoks berulang. Uang fiat pada awalnya memberikan kelonggaran fiskal dan moneter, tetapi semakin lama justru menciptakan beban inflasi dan utang yang sulit dikendalikan. Ketika pemerintah berusaha

²⁸⁵ Jerzy Strzelecki, “Fiat Money. Over a Thousand Years of the Biggest Invention in the History”,...hal. 21.

²⁸⁶ Karl Svozil, “An Apology for Money”,...hal. 5-6

²⁸⁷ Hans-Hermann Hoppe, “How is Fiat Money Possible? Or, The Devolution of Money and Credit”, ...hal. 55

²⁸⁸ Michael Reiss, “On the Marginal Utility of Fiat Money: Insurmountable Circularity or Not?”,...hal. 6.

²⁸⁹ Marcus M. Dapp, “From Fiat to Crypto: The Present and Future of Money,” dalam *Finance 4.0—Towards a Socio-Ecological Finance System*, Springer, 2021, hal. 9.

²⁹⁰ Nicolás Cachanosky, “The Mises-Hayek Business Cycle Theory, Fiat Currencies and Open Economies”, dalam *Suffolk University Working Paper*, 2012, hal. 11.

menunda krisis dengan menambah suplai uang, hal tersebut justru memperburuk kondisi dan mempercepat keruntuhan.²⁹¹ Argumen ini diperkuat dengan bukti sejarah, setiap kali uang fiat digunakan tanpa kontrol yang memadai, kejatuhan nilai mata uang menjadi tak terhindarkan. Dari kasus Tiongkok abad pertengahan hingga hiperinflasi modern, pelajaran yang sama terulang bahwa uang fiat tidak mampu mempertahankan stabilitas jangka panjang.²⁹²

Hal ini disebut sebagai bentuk *circular fragility*. Nilai uang fiat bertahan karena adanya kepercayaan kolektif, tetapi kepercayaan itu sendiri bisa runtuh kapan saja ketika masyarakat kehilangan keyakinan terhadap otoritas moneter. Ini menjadikan uang fiat tidak hanya rapuh secara ekonomi, tetapi juga secara psikologis dan sosiologis.²⁹³ Dari segi dimensi filosofis bahwa uang fiat bertentangan dengan prinsip keadilan alami dalam ekonomi. Uang seharusnya lahir dari konsensus sukarela melalui pasar, bukan dari paksaan institusi negara. Dengan demikian, uang fiat dianggap sebagai konstruksi artifisial yang cenderung memperbesar kekuasaan pemerintah sekaligus melemahkan kebebasan individu.²⁹⁴ Kesimpulannya uang fiat cenderung gagal menjaga stabilitas dalam jangka panjang. Eksperimen mereka menunjukkan bahwa otoritas publik hampir selalu tergoda untuk mencetak uang demi keuntungan jangka pendek, meskipun konsekuensinya adalah hancurnya mekanisme perdagangan. Hasil ini memperkuat pandangan bahwa problem utama uang fiat adalah *time inconsistency* dalam kebijakan³⁸.

Akhirnya, problematika uang fiat dapat dirangkum dalam tiga aspek besar. Pertama, aspek teoretis, yaitu ketidakjelasan dasar nilai uang tanpa komoditas; kedua, aspek praktis, yaitu kecenderungan inflasi dan krisis berulang dalam sejarah; dan ketiga, aspek normatif, yaitu persoalan keadilan dan legitimasi politik. Dengan mempertimbangkan semua kritik ini, dapat disimpulkan bahwa uang fiat, meskipun menjadi fondasi sistem moneter modern, tetap menyimpan kelemahan mendasar yang membuatnya selalu berada dalam bayang-bayang krisis.²⁹⁵

²⁹¹ Karl Svozil, "An Apology for Money",...hal. 7.

²⁹² Jerzy Strzelecki, "Fiat Money. Over a Thousand Years of the Biggest Invention in the History",...hal. 22–23.

²⁹³ Michael Reiss, "On the Marginal Utility of Fiat Money: Insurmountable Circularity or Not?",... hal. 7

²⁹⁴ Hans-Hermann Hoppe, "How is Fiat Money Possible? Or, The Devolution of Money and Credit", dalam jurnal *The Review of Austrian Economics*, Vol. 7, No. 2, 1994, hal. 56

²⁹⁵ Karl Svozil, "An Apology for Money",...hal. 8.

BAB III

BIOGRAFI ALI JUM'AH DAN PROFIL KANAL YOUTUBE

A. Profil Pribadi Ali Jum'ah

Bagian ini bertujuan untuk memberikan gambaran komprehensif mengenai profil pribadi Ali Jum'ah, yang merupakan figur sentral dalam tesis ini. Memahami latar belakang kehidupannya, perjalanan pendidikan, serta karier keulamaannya adalah kunci untuk menganalisis pemikiran dan gagasan tafsirnya. Oleh karena itu, sub-bagian berikut akan mengupas tuntas setiap aspek tersebut, dimulai dari fondasi intelektual yang ia bangun sejak dini hingga posisi keilmuan yang ia capai.

1. Latar Belakang Pendidikan

Ali Jum'ah, seorang ulama terkemuka dalam konteks keilmuan Islam kontemporer, memiliki nama lengkap Ali Muhammad Jum'ah Abdul Wahhab. Dia lahir di kota Beni Suef, Mesir, pada tanggal 3 Maret 1952 Masehi. Sejak usia dini, Jum'ah telah menunjukkan bakat dan minat yang besar terhadap ilmu-ilmu agama, sebuah indikasi awal dari jalur yang akan ia tempuh di masa depan. Lingkungan Mesir yang kaya dengan tradisi keilmuan Islam, khususnya di bidang Al-Qur'an dan ilmu-ilmunya, sangat memengaruhi pembentukan karakter dan intelektualnya.¹

Masa-masa awal pendidikannya dihabiskan di sekolah-sekolah tradisional yang berfokus pada pengajaran dasar-dasar Islam, seperti hafalan Al-Qur'an dan penguasaan bahasa Arab. Pembelajaran ini tidak hanya

¹ Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*, Kairo: Dârul-Imam al-Razi li al-Nashr wa al-Tawzi', 2020, hal. 9.

bertujuan untuk transfer ilmu, tetapi juga untuk menanamkan adab dan etos seorang penuntut ilmu. Fondasi yang kuat ini menjadi modal penting bagi Jum'ah dalam melangkah ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi dan lebih formal. Proses pendidikan ini merupakan tradisi yang telah membentuk banyak ulama besar dari Mesir. Titik balik utama dalam perjalanan pendidikannya adalah ketika ia diterima di Universitas Al-Azhar, yang dikenal sebagai institusi pendidikan Islam tertua dan paling prestisius di dunia Sunni. Memasuki Al-Azhar membuka aksesnya pada warisan keilmuan Islam yang luas dan mendalam. Di sinilah ia mulai berinteraksi dengan berbagai disiplin ilmu secara lebih sistematis dan komprehensif, jauh melampaui pembelajaran dasar yang ia dapatkan di masa kanak-kanak.²

Di Al-Azhar, Ali Jum'ah terdaftar di Fakultas Dirasat Islamiyah dan Arab. Kurikulum di fakultas ini sangat kaya, mencakup berbagai bidang ilmu seperti fikih, ushul fikih, tafsir, hadis, dan sastra Arab. Keberagaman ilmu yang ia pelajari membekalinya dengan wawasan yang holistik terhadap ajaran Islam, membantunya menghindari pemahaman yang parsial atau sempit. Pada tahun 1973, ia berhasil menyelesaikan studi sarjananya dan meraih gelar *Al-Ijâzah al-'Âliyah* (setara Lisensi atau Bachelor) dari Fakultas Dirasat Islamiyah dan Arab, Universitas Al-Azhar. Pencapaian ini menegaskan ketekunan dan kemampuannya dalam menguasai ilmu-ilmu keislaman pada jenjang perguruan tinggi, dan menjadi langkah awal yang penting dalam karier keilmuannya. Setelah meraih gelar sarjana, Ali Jum'ah melanjutkan studinya ke jenjang magister di fakultas yang sama. Pada tahap ini, ia memfokuskan studinya pada disiplin ilmu ushul fikih, sebuah ilmu yang sangat fundamental dalam metodologi hukum Islam. Pilihan ini mencerminkan ketertarikannya yang mendalam pada kerangka konseptual dan rasional di balik setiap hukum syariah.³

Ia sukses meraih gelar Master pada tahun 1985 dari Fakultas Dirasat Islamiyah dan Arab, dengan spesialisasi ushul fikih. Penguasaan mendalam pada ilmu ini sangat vital dalam membentuk dirinya menjadi seorang mufti, karena ushul fikih adalah alat utama untuk memahami teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah, serta merumuskan fatwa yang relevan dengan tantangan zaman. Dedikasi Jum'ah pada ilmu pengetahuan terus berlanjut hingga ia mengambil program doktoral di fakultas yang sama. Program ini memberinya kesempatan untuk melakukan penelitian mendalam dan orisinal, yang puncaknya adalah penulisan disertasi. Pada tahun 1988, ia berhasil menyelesaikan studi

² Muhammad Mustafa Abu Zaid, *Al-Radd Al-Mubîn 'Ala Talhah al-Miskîn Fi Haqqi al-Imâm al-'Allamah al-Duktur 'Ali Jum'ah al-Muwaqqar*, Giza: Dâral-Farouq li al-Istismârat al-Thaqafiyah, 2013, hal. 3.

³ Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*,...hal. 16.

doktoralnya dan meraih gelar Ph.D. dari Al-Azhar.⁴ Keberhasilan ini mengukuhkan posisinya sebagai seorang sarjana yang memiliki otoritas keilmuan tinggi, dan menjadi bekal besar bagi karier keulamaannya di masa depan. Gelar doktoral ini juga menjadi bukti nyata dari komitmennya yang tanpa henti pada pengabdian ilmu.

Selama menempuh pendidikan di berbagai jenjang, Ali Jum'ah berkesempatan untuk belajar dari banyak ulama besar dan cendekiawan terkemuka di Al-Azhar. Interaksi langsung dengan para guru ini, yang dikenal dengan tradisi *talaqqi*, memberinya pemahaman yang tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual dan spiritual. Para guru inilah yang menanamkan kepadanya pentingnya moderasi, keterbukaan, dan penghargaan terhadap perbedaan pendapat dalam tradisi Islam.⁵

Selain pendidikan formal, Ali Jum'ah juga sangat menjunjung tinggi tradisi sanad keilmuan. Melalui jalur ini, ia terhubung secara intelektual dan spiritual dengan mata rantai keilmuan yang tidak terputus, hingga pada akhirnya sampai kepada Rasulullah Saw. Tradisi ini membedakannya dari para akademisi yang hanya fokus pada aspek teoretis semata, karena ia memiliki legitimasi keilmuan yang berbasis pada tradisi yang hidup. Proses pendidikan yang panjang dan komprehensif di Al-Azhar ini membentuk pemikirannya yang unik, yang menggabungkan kedalaman tradisi dengan relevansi kontemporer. Ia mampu menelaah isu-isu modern dengan menggunakan perangkat metodologi klasik, menjadikannya sosok yang sangat dihormati dalam diskursus keagamaan global. Oleh karena itu, latar belakang pendidikan Ali Jum'ah tidak dapat dipisahkan dari institusi Al-Azhar. Institusi ini tidak hanya memberinya pengetahuan ensiklopedis, tetapi juga menanamkan etos keilmuan yang menekankan keseimbangan antara akal dan wahyu, tradisi, dan inovasi. Etos inilah yang menjadi ciri khas dari seluruh karya dan gagasan yang ia kembangkan kemudian. Singkatnya, perjalanan pendidikan Ali Jum'ah adalah cerminan dari dedikasi dan ketekunan yang luar biasa. Dari madrasah tradisional hingga universitas ternama, setiap tahapan pendidikannya memberikan kontribusi penting dalam membentuknya menjadi ulama besar dengan otoritas keilmuan yang diakui luas. Fondasi yang kuat ini menjadi bekal utamanya dalam mengemban berbagai amanah keulamaan dan akademik di masa depan.⁶

⁴ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izâlat al-Ghumâmah'an Sîrah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*, Kairo: t.p, 2022, hal. 134.

⁵ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izâlat al-Ghumâmah 'an Sîrah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 27.

⁶ Kelompok Peneliti, *Qirâ'ah fî Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jum'ah wa Juhûdihi fî Khidmat al-Qur'an al-Karim wa 'Ulûmih*, Kairo: al-Wâbil al-Sayyib li al-Intâj wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2020, hal. 394.

Fondasi pendidikan yang kuat ini juga memungkinkan Ali Jum'ah untuk mengembangkan pemikirannya yang unik dan responsif terhadap tantangan zaman. Ia mampu menggabungkan kedalaman tradisi dengan relevansi kontemporer, menjadikannya suara yang dihormati dalam diskursus keagamaan global. Ini adalah hasil dari proses pembelajaran yang panjang dan komprehensif di bawah naungan salah satu universitas tertua di dunia.

2. Karier Akademik dan Keulamaan

Setelah menyelesaikan studi doktoralnya, Ali Jum'ah memulai karier akademiknya sebagai dosen di Universitas Al-Azhar, tempat ia menimba ilmu. Perannya sebagai pengajar memungkinkan dia untuk berbagi pengetahuan mendalam yang telah ia kumpulkan selama bertahun-tahun, serta menanamkan etos keilmuan yang moderat kepada generasi mahasiswa yang baru. Ia mengajar di berbagai fakultas, khususnya di bidang ushul fikih, ilmu hadis, dan fikih. Keterlibatannya dalam dunia akademik tidak hanya terbatas pada mengajar. Dia juga aktif dalam berbagai forum ilmiah, konferensi, dan seminar, baik di dalam maupun luar negeri. Kontribusinya dalam diskusi ilmiah ini memperluas pengaruhnya sebagai seorang intelektual dan ulama yang dihormati, dan membantunya membangun jaringan keilmuan yang luas. Puncak karier keulamaannya datang pada tahun 2003, ketika ia ditunjuk sebagai Mufti Agung Mesir (*Grand Mufti of Egypt*) oleh Presiden Mesir saat itu, Hosni Mubarak. Jabatan ini merupakan salah satu posisi keagamaan paling prestisius dan berpengaruh di Mesir. Sebagai Mufti Agung, ia menjadi kepala *dâarul-Ifta' al-Misriyyah*, lembaga resmi yang bertanggung jawab untuk mengeluarkan fatwa.⁷

Posisi Mufti Agung menempatkannya di garis depan dalam menjawab berbagai pertanyaan hukum yang dihadapi umat Islam, baik yang bersifat tradisional maupun kontemporer. Fatwa-fatwa yang dikeluarkannya memiliki dampak besar terhadap kehidupan sehari-hari jutaan Muslim di Mesir dan di seluruh dunia. Selama masa jabatannya, ia menangani ribuan fatwa yang mencakup berbagai isu, mulai dari ibadah, muamalah, hingga masalah sosial dan etika. Sebagai kepala *Dâral-Ifta'*, Jum'ah memimpin sebuah institusi yang memiliki sejarah panjang dan kredibilitas tinggi. Ia memastikan bahwa proses pemberian fatwa dilakukan secara kolektif dan metodologis, dengan merujuk pada empat mazhab fikih Sunni. Pendekatan ini menunjukkan komitmennya untuk menjaga integritas tradisi keilmuan Islam sambil tetap responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Metodologi Jum'ah dalam mengeluarkan fatwa dikenal dengan pendekatannya yang moderat dan komprehensif. Ia selalu menekankan pentingnya memahami konteks zaman (*waqi'*) dan tujuan

⁷ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 70.

syariat (*maqasid al-syari'ah*) dalam setiap putusan hukum. Pendekatan ini memungkinkan fatwa-fatwanya untuk tetap relevan dan aplikatif, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip syariat yang fundamental. Selain peran resminya, Ali Jum'ah juga dikenal sebagai sosok yang sangat produktif dalam dunia tulis-menulis. Karyanya mencakup berbagai disiplin ilmu, termasuk fikih, ushul fikih, hadis, dan tasawuf. Melalui buku-buku dan artikel-artikelnya, ia berupaya untuk menghidupkan kembali pemikiran Islam yang moderat dan otentik di tengah arus pemikiran yang ekstrem. Karya-karyanya sering kali menyoroti pentingnya toleransi, inklusivitas, dan penghargaan terhadap perbedaan pendapat di kalangan umat Islam. Salah satu buku yang mengulas tentang dirinya bahkan menyebutkannya sebagai seorang "*Mujaddid*" atau pembaharu, yang berperan penting dalam membawa pemikiran Islam ke era modern dengan tetap berakar pada tradisi.⁸

Ia juga dikenal karena pandangannya yang kritis terhadap gagasan-gagasan ekstremis. Ia secara terbuka mengkritik kelompok-kelompok radikal dan ideologi-ideologi mereka yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang sebenarnya. Sikapnya ini menjadikannya target kritik dan serangan dari media dan kelompok-kelompok tertentu, yang laporannya kadang tidak objektif.⁹ Ali Jum'ah berpandangan bahwa Al-Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan (*ka al-jumlah al-wâhidah*) dari segi tujuan, maksud, dan tema. Pandangan ini menolak interpretasi yang terfragmentasi, yang sering kali digunakan oleh kelompok ekstremis untuk membenarkan tindakan mereka. Menurutnya, pemahaman yang holistik terhadap Al-Qur'an akan menghasilkan hukum dan pemikiran yang lebih moderat dan berimbang.¹⁰

Sebagai seorang tokoh publik, Ali Jum'ah juga aktif menggunakan media untuk menyebarkan pemikirannya. Dia memiliki kanal YouTube dan akun media sosial yang digunakan untuk menyampaikan ceramah, menjawab pertanyaan, dan berinteraksi langsung dengan audiens dari seluruh dunia. Melalui platform digital ini, ia memperluas jangkauan dakwahnya jauh melampaui batas-batas Mesir. Aktivitasnya di media sering kali menjadi sasaran kritik, terutama dari media-media tertentu. Kritikan ini sering kali tidak berdasar dan hanya bertujuan untuk merusak reputasinya.¹¹ Meskipun

⁸ Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*,...hal. 1.

⁹ Muhammad Mustafa Abu Zaid, *Iftirâ'at Shahâfiyyah 'ala Mufti al-Diyâr al-Misriyyah Duktur 'Ali Jum'ah al-Muftarâ 'alaihi*, Giza: Dâral-Farouq li al-Istitsmarat al-Thaqafiyah, 2008, hal. 3

¹⁰ Kelompok Peneliti, *Qira'ah fi Fikri al-Imam al-Ustadh al-Duktur Ali Jum'ah wa Juhudihi fi Khidmati al-Qur'an al-Karim wa 'Ulumihi*, Kairo: al-Wâbil al-Sayyib li al-Intâj wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2020, hal. 339.

¹¹ Muhammad Mustafa Abu Zaid, *Al-Radd Al-Mubîn 'Ala Talhah al-Miskîn Fi Haqqi al-Imâm al-'Allamah al-Duktur 'Ali Jum'ah al-Muwaqqar*,... hal. 2.

demikian, Jum'ah tetap teguh dalam menyebarkan pesan-pesan moderasi dan persatuan umat Islam.

Selain di media, ia juga mendirikan beberapa lembaga, seperti Yayasan Jum'ah untuk Ilmu dan Budaya, yang bertujuan untuk mempromosikan penelitian, pendidikan, dan dialog antaragama. Lembaga ini menjadi wadah untuk melestarikan dan mengembangkan warisan keilmuan Islam, serta menjembatani kesenjangan antara tradisi dan modernitas¹² Kontribusi Jum'ah tidak hanya terbatas di Mesir. Ia juga menjadi anggota di berbagai lembaga dan dewan fatwa internasional, seperti Majelis Fikih Internasional dan Lembaga Islam Internasional. Keterlibatannya di forum-forum ini menunjukkan pengakuan global terhadap keilmuannya dan perannya sebagai suara moderasi di kancah internasional.¹³

Di balik semua prestasi dan perannya, ia juga dikenal karena pribadinya yang rendah hati dan dekat dengan masyarakat. Ia sering kali menerima tamu dari berbagai kalangan, termasuk para ulama, mahasiswa, dan masyarakat biasa, untuk berdiskusi dan memberikan nasihat. Hal ini menunjukkan bahwa ia bukan hanya seorang Mufti Agung, tetapi juga seorang pendidik dan pembimbing spiritual bagi banyak orang.¹⁴

Karier keulamaan Ali Jum'ah adalah cerminan dari perpaduan antara keunggulan akademik, otoritas keagamaan, dan pengaruh sosial yang luas. Ia berhasil mengemban amanah sebagai Mufti Agung, seorang akademisi, dan seorang intelektual publik dengan penuh dedikasi. Hal ini menjadikannya salah satu tokoh paling berpengaruh dalam Islam kontemporer. Sebagai seorang 'alim (ulama), ia tidak hanya fokus pada teori, tetapi juga pada praktik. Ia menganggap bahwa tugas ulama adalah memberikan solusi nyata bagi masalah yang dihadapi umat. Prinsip ini menjadi landasan utama dalam setiap fatwa dan tindakan yang ia lakukan, memastikan bahwa ajaran Islam tetap relevan dan memberikan bimbingan yang jelas dalam setiap aspek kehidupan.¹⁵

Pengaruhnya tidak hanya dirasakan di Mesir, tetapi juga di seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia. Pemikirannya yang moderat, rasional, dan berakar pada tradisi menjadikannya figur yang dihormati dan diikuti. Ia dianggap sebagai jembatan antara masa lalu dan masa kini, yang mampu membawa warisan keilmuan Islam ke era globalisasi tanpa kehilangan esensinya. Secara keseluruhan, karier Ali Jum'ah menunjukkan sebuah

¹² Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*,...hal. 1.

¹³ Mustafa Reda Al-Azhari, , *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 70.

¹⁴ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 134.

¹⁵ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 71.

perjalanan yang luar biasa, dari seorang mahasiswa yang tekun hingga menjadi Mufti Agung dan seorang pembaharu yang diakui secara global. Seluruh hidupnya didedikasikan untuk mengabdikan pada ilmu dan umat, dengan visi untuk mempromosikan Islam yang damai, moderat, dan toleran.¹⁶

Kontribusi signifikannya sebagai seorang mufti di *Dâral-Ifta'* Mesir adalah memperkenalkan transparansi dan sistematisasi dalam proses fatwa. Ia memimpin upaya untuk mendigitalkan arsip-arsip fatwa dan membuatnya dapat diakses oleh publik, sebuah langkah revolusioner yang meningkatkan kepercayaan masyarakat. Dengan demikian, ia memastikan bahwa fatwa tidak lagi menjadi domain eksklusif para ulama, tetapi dapat diakses dan dipahami oleh masyarakat umum. Selain itu, ia juga memimpin inisiatif untuk memperluas jangkauan *Dâral-Ifta'* dengan mendirikan cabang-cabang di berbagai provinsi dan meluncurkan layanan fatwa online. Langkah-langkah ini sangat krusial dalam memastikan bahwa bimbingan agama dapat menjangkau lebih banyak orang, termasuk mereka yang tinggal di daerah terpencil atau di luar negeri. Upaya ini mencerminkan visinya untuk menjadikan institusi keagamaan lebih adaptif dan relevan dengan perubahan sosial dan teknologi.¹⁷

Sebagai seorang *'alim* yang mendalam, Ali Jum'ah tidak hanya terbatas pada fikih, tetapi juga memiliki kontribusi besar dalam bidang hadis. Ia dikenal sebagai salah satu ulama yang memiliki banyak sanad hadis, yang menunjukkan otoritasnya dalam ilmu hadis dan tradisi kenabian. Keahlian ini menjadi dasar bagi pemahamannya yang utuh terhadap ajaran Islam, yang tidak hanya berlandaskan pada teks Al-Qur'an tetapi juga pada tradisi kenabian. Dalam konteks sosial dan politik, Ali Jum'ah mengambil posisi yang jelas dalam mendukung stabilitas dan persatuan negara. Ia secara konsisten menyerukan persatuan di Mesir dan menentang segala bentuk kekerasan dan perpecahan. Sikapnya ini menjadikannya tokoh sentral dalam mempertahankan narasi Islam yang damai dan patriotik di tengah gejolak politik.¹⁸

Dia juga sangat vokal dalam mempromosikan toleransi antaragama dan dialog antar-peradaban. Ia berpendapat bahwa Islam adalah agama yang menganjurkan koeksistensi damai dengan agama lain, dan ia secara aktif terlibat dalam berbagai pertemuan dialog antaragama. Upaya ini bertujuan untuk menepis stereotip negatif tentang Islam dan mempromosikan pemahaman yang lebih baik tentang ajaran Islam yang moderat. Kepiawaiannya sebagai seorang orator juga patut dicatat. Ceramah-

¹⁶ Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*,...hal. 2

¹⁷ Mustafa Reda Al-Azhari, , *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 73.

¹⁸ Mustafa Reda Al-Azhari, , *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 263.

ceramahnya sering kali disampaikan dengan bahasa yang sederhana namun sarat makna, sehingga mudah dipahami oleh audiens dari berbagai latar belakang. Ia mampu menjelaskan isu-isu kompleks dengan cara yang lugas dan mengena, menjadikannya penceramah yang sangat populer di Mesir dan dunia Arab. Dalam hal pengajaran, ia tidak hanya mengajar di kelas, tetapi juga mengadakan majelis ilmu di rumahnya, yang terbuka untuk umum. Tradisi ini, yang dikenal sebagai *majlis al-'ilm*, adalah cara kuno para ulama untuk meneruskan ilmu dan adab kepada murid-murid mereka. Melalui majelis ini, ia menjaga tradisi keilmuan yang otentik dan memastikan bahwa ilmu tidak hanya dipelajari dari buku, tetapi juga dari interaksi langsung dengan seorang guru yang memiliki otoritas.¹⁹

Peninggalan Ali Jum'ah sebagai Mufti Agung tidak hanya sebatas pada fatwa-fatwa yang ia keluarkan, tetapi juga pada reformasi institusional yang ia lakukan di *Dâral-Ifta'*. Ia mengubah lembaga tersebut menjadi sebuah institusi modern yang efisien, transparan, dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat global. Reformasi ini memastikan bahwa *Dâral-Ifta'* tetap menjadi lembaga rujukan yang relevan dan terpercaya. Pada akhirnya, karier Ali Jum'ah adalah narasi tentang bagaimana seorang ulama modern dapat menggabungkan tradisi keilmuan yang kaya dengan inovasi dan adaptasi terhadap perubahan zaman. Ia berhasil membuktikan bahwa keilmuan Islam tidak harus statis, melainkan dinamis dan relevan untuk setiap era, selama berakar pada prinsip-prinsip yang moderat dan seimbang.²⁰

3. Orientasi Pemikiran dan Metodologi Keilmuan

Ali Jum'ah merupakan sosok ulama yang dikenal memiliki orientasi keilmuan moderat (*wasathi*) dan terbuka terhadap dialog antara tradisi dan pembaharuan. Dalam mengkaji suatu persoalan, ia tidak hanya berpegang pada pendekatan literal terhadap teks, tetapi juga mempertimbangkan *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat) dan realitas kontemporer. Pendekatan ini membuatnya kerap dijadikan rujukan dalam menjawab problematika fiqh dan sosial yang kompleks dalam kehidupan modern. Salah satu pilar utama dalam metodologi keilmuannya adalah keterikatan dengan manhaj Ahlussunnah wal Jama'ah dalam kerangka Asy'ariyah pada aspek akidah, mazhab Syafi'i dalam aspek fikih, serta tasawuf dalam aspek spiritualitas. Ia menegaskan bahwa ketiganya merupakan kerangka utuh dalam membentuk keberagamaan yang selaras antara teks dan konteks. Ali Jum'ah juga sangat menekankan pentingnya sanad dan otoritas keilmuan dalam setiap kajian, baik dalam tafsir, hadis, maupun fikih. Ia dikenal sebagai murid dari

¹⁹ Mustafa Reda Al-Azhari, , *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,... hal. 27.

²⁰ Kelompok Peneliti, *Qirâ'ah fî Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jum'ah wa Juhûdihi fî Khidmat al-Qur'an al-Karim wa 'Ulûmih*,...hal. 394.

para masyayikh besar di Al-Azhar, di antaranya ‘Ali as-Sayyis, Muhammad al-Ghazali, dan ‘Isa Mahmud. Tradisi *talaqqi* yang ia jalani memberikan kedalaman dan kekokohan dalam menyampaikan pendapatnya.²¹

Pemikiran dan metodologi keilmuan Ali Jum'ah berpusat pada upaya menjembatani kesenjangan antara tradisi keilmuan Islam (turats) yang kaya dan tuntutan zaman modern yang terus berubah. Ia menolak pendekatan yang memisahkan Muslim dari warisan intelektualnya atau bahkan berupaya menghancurkannya. Sebaliknya, Ali Jum'ah berpendapat bahwa seorang Muslim modern haruslah bersikap ilmiah dan kritis terhadap warisan, mengambil manfaat dari metodologinya alih-alih terpaku pada isu-isu historis yang tidak lagi relevan. Ia memandang peradaban Islam sebagai warisan agung yang terbukti mampu membangun masyarakat yang adil, manusiawi, dan bebas dari kezaliman. Metodologi Ali Jum'ah dilandasi oleh empat prinsip utama yang ia yakini dapat menjadi pedoman bagi seorang Muslim.²²

1) Penghormatan terhadap Turats

Ali Jum'ah menekankan bahwa para ulama terdahulu telah berupaya keras untuk menjaga dan mengembangkan Islam. Oleh karena itu, tugas umat Muslim saat ini adalah melanjutkan estafet ini, bukan menolaknya. Ia mengadopsi teori wajib *al-waqt* (kewajiban saat ini) yang berarti seorang Muslim harus proaktif dalam menjawab tantangan kontemporer dengan semangat dan kecintaan yang sama seperti para pendahulunya.

2) Kesadaran terhadap Dinamika Zaman

Ia menyadari bahwa dunia terus berubah. Teknologi dan komunikasi modern telah mengubah cara manusia hidup dan berinteraksi. Dengan demikian, Ali Jum'ah berpendapat bahwa fatwa dan pemahaman agama harus mempertimbangkan konteks yang sangat relatif ini. Ia memandang Islam sebagai agama yang universal dan komprehensif, sehingga penyampaianya harus relevan dan tidak menjadi penghalang bagi manusia untuk mengenal Tuhannya.

3) Pemilahan antara Metodologi dan Isu

Ali Jum'ah membedakan dengan tegas antara metodologi keilmuan yang abadi dan isu-isu fiqih yang bersifat temporal. Baginya, metodologi adalah esensi yang harus digali dari warisan, sementara isu-isu adalah implementasi yang mungkin berbeda sesuai konteks. Pendekatan ini memungkinkan fleksibilitas tanpa mengorbankan prinsip-prinsip syariah.

4) Ijtihad Berlandaskan Prinsip dan Kemanusiaan

Dalam proses pengambilan keputusan fiqih, Ali Jum'ah melakukan ijtihad dengan membedakan antara masalah *qath'i* (pasti) dan *dzanni*

²¹ Mustafa Reda Al-Azhari, , *Izâlat al-Ghumâmah'an Sirah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,... hal. 90.

²² Ali Jum'ah, *Wa Qâla al-Imâm*, cet. 1 Kairo: Al-Wâbil al-Shayyib li al-Intâj wa al-Tawzî' wa al-Nashr, 2010, hal. 9-12

(spekulatif). Ia menolak fanatisme mazhab yang mengabaikan universalitas Islam. Tujuannya adalah untuk menghidupkan kembali tradisi ijtihad para ulama terdahulu dengan mempertimbangkan kemaslahatan umat manusia, sehingga Islam dapat menjadi solusi nyata bagi tantangan peradaban. Secara keseluruhan, pemikiran Ali Jum'ah dapat diartikan sebagai upaya sintesis antara tradisi dan modernitas. Ia memadukan keilmuan agama yang mendalam dengan pemahaman yang komprehensif tentang realitas global. Metodologinya bertujuan agar seorang Muslim dapat hidup di zamannya, mencintai agamanya, dan berkontribusi aktif dalam membangun peradaban manusia yang berlandaskan nilai-nilai ilahi.

Adapun dalam metodologi tafsir, Ali Jum'ah menggabungkan pendekatan *bayani* (tekstual-linguistik), *isyari* (spiritual-sufistik), dan *maqashidi* (tujuan syar'i). Ia tidak menolak makna zhahir ayat, namun juga membuka ruang untuk penafsiran yang memperhatikan dimensi ruhani dan sosial. Hal ini terlihat dalam penjelasannya terhadap ayat-ayat hukum maupun akhlak dalam Al-Qur'an.²³ Kekayaan pendekatan Ali Jum'ah juga tampak dalam caranya mengontekstualisasikan ayat-ayat Al-Qur'an untuk menjawab tantangan zaman. Ia berpandangan bahwa tafsir tidak boleh hanya menjadi ilmu yang membahas makna kata dan sebab turun ayat semata, tetapi harus dapat menghadirkan solusi dan cahaya bagi umat di tengah kompleksitas kehidupan modern. Dalam berbagai kesempatan, ia menekankan bahwa ilmu tafsir yang bersumber dari ulama klasik harus terus dihidupkan melalui pendekatan baru, selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariat. Oleh karena itu, ia tidak ragu menggabungkan pengetahuan kontemporer seperti ekonomi, politik, dan sosiologi dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'an secara lebih utuh.²⁴

Ali Jum'ah menolak keras pendekatan ekstrem literal yang digunakan oleh sebagian kelompok radikal yang cenderung menyalahgunakan ayat-ayat Al-Qur'an untuk kepentingan ideologis. Ia mengingatkan pentingnya pemahaman menyeluruh terhadap maqashid ayat dan menghindari pendekatan parsial yang dapat menimbulkan kerusakan sosial.²⁵ Keilmuannya yang multidisipliner menjadikannya sebagai salah satu ulama terkemuka di dunia Islam kontemporer. Ia tidak hanya menulis karya akademik, tetapi juga aktif berdakwah melalui media massa, platform digital, dan kuliah umum.

²³ Kelompok Peneliti, , *Qir'ah fi Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jum'ah wa Juhûdihi fi Khidmat al-Qur'an al-Karim wa 'Ulûmih*,...hal. 12

²⁴ Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*,...hal. 52.

²⁵ Kelompok Peneliti, *Qir'ah fi Fikr al-Imâm al-Ustâdz al-Duktûr Ali Jum'ah wa Juhûdihi fi Khidmat al-Qur'an al-Karim wa 'Ulûmih*,...hal. 12.

Keberhasilannya menjembatani antara khazanah klasik dan tantangan modernitas menjadi ciri khas pemikirannya.²⁶

Dalam banyak fatwanya, ia menggunakan metode tarjih berdasarkan kekuatan dalil, kemaslahatan, dan maqashid. Ia juga tidak segan menyampaikan pandangan minoritas apabila menurutnya lebih relevan dengan situasi umat masa kini. Hal ini menunjukkan keberaniannya dalam berjihad dengan tetap menjunjung tinggi prinsip-prinsip ilmiah.²⁷ Pemikiran Ali Jum'ah tidak hanya teoritis, melainkan terwujud dalam sebuah metodologi tafsir yang sistematis. Dalam menafsirkan Al-Qur'an, ia menggunakan pendekatan yang kokoh dan berakar pada tradisi keilmuan Islam yang otentik, namun tetap relevan dengan konteks kontemporer. Metodologinya dapat diidentifikasi melalui beberapa prinsip utama yang saling terkait.

Prinsip pertama yang sangat menonjol adalah pendekatan ushuli, seperti yang disampaikan oleh Usamah al-Azhari. Jum'ah dipandang sebagai pemikir metodologis yang tidak parsial. Pikirannya tidak terkotak-kotak dalam satu disiplin ilmu, melainkan komprehensif. Sebagai contoh, saat menafsirkan sebuah ayat, ia tidak hanya melihat dari sudut pandang makna tekstualnya, tetapi juga menganalisis implikasi hukum, relevansi historis, dan hubungannya dengan ayat lain. Ini menunjukkan bahwa ia selalu menempatkan Al-Qur'an dalam kerangka metodologi yang utuh.²⁸

Prinsip kedua adalah penekanan pada kemukjizatan Al-Qur'an yang tak terbatas. Jum'ah meyakini bahwa Al-Qur'an memiliki banyak aspek kemukjizatan yang terus-menerus terungkap seiring berjalannya waktu. Ia menjelaskan bahwa para ulama telah mengidentifikasi puluhan wajah kemukjizatan, seperti yang dikutip dari Al-Hafizh al-Suyuthi, dan Jum'ah menambahkan bahwa "tidak ada akhir dari wajah-wajah kemukjizatan-Nya." Contohnya adalah bagaimana ayat-ayat tentang penciptaan alam semesta dapat memberikan pemahaman baru seiring dengan penemuan ilmiah modern, tanpa mengubah makna dasarnya.²⁹

Ketiga, Jum'ah sangat memperhatikan keterkaitan antara Al-Qur'an dan Sunnah. Ia berpandangan bahwa hadis-hadis Nabi Muhammad adalah penjelas utama dari Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam menafsirkan sebuah ayat, ia selalu merujuk pada hadis-hadis yang berkaitan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih utuh dan terperinci. Hal ini didasarkan pada posisinya sebagai seorang ahli hadis yang memiliki banyak sanad. Sebagai contoh, untuk

²⁶ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izâlat al-Ghumâmah 'an Sîrah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,... hal. 90.

²⁷ Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*,... hal. 81.

²⁸ Muhammad Mustafa Abu Zaid, *Al-Radd Al-Mubîn 'Ala Talhah al-Miskîn Fi Haqqi al-Imâm al-'Allamah al-Duktur 'Ali Jum'ah al-Muwaqqar*,... hal. 10.

²⁹ Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fi Tafsîr al-Qur'an al-Karim*, Kairo: al-Wâbil al-Sayyib li al-Intâj wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2009, hal. 10.

memahami cara pelaksanaan salat yang disebutkan dalam Al-Qur'an, ia akan merujuk pada hadis-hadis yang menjelaskan tata cara salat secara praktis.³⁰

Keempat, dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, Ali Jum'ah sangat memerhatikan aspek balaghah (retorika dan keindahan bahasa) Al-Qur'an. Ia meyakini bahwa keindahan bahasa Al-Qur'an memiliki pengaruh besar dalam proses istinbat (pengambilan kesimpulan hukum). Dengan mengkaji pilihan kata, susunan kalimat, dan gaya bahasa Al-Qur'an, seorang penafsir dapat menangkap makna yang lebih dalam dan nuansa yang mungkin terlewatkan jika hanya melihat makna literal. Contohnya, ia akan menganalisis penggunaan kata-kata tertentu untuk memahami mengapa sebuah hukum diterapkan dengan cara tertentu. Kelima, ia mendorong keragaman penafsiran selama masih berada dalam koridor metodologi yang valid. Jum'ah menyadari bahwa Al-Qur'an memiliki kedalaman yang memungkinkan berbagai ulama untuk menafsirkannya dengan cara yang berbeda, sesuai dengan latar belakang dan fokus keilmuan mereka. Ia mengutip bahwa para ulama, terlepas dari perbedaan aliran dan mazhab, menemukan keluasan yang luas untuk memahami Al-Qur'an. Ini menunjukkan sikapnya yang inklusif dan menghargai perbedaan pendapat dalam tradisi keilmuan. Terakhir, Jum'ah mengusulkan sebuah proyek ensiklopedia tafsir (*Mu'jam ma Ulifa Hawla al-Qur'an al-Karim*) sebagai wujud dari penghargaannya terhadap warisan keilmuan masa lalu. Proyek ini bertujuan untuk mengumpulkan semua karya yang pernah ditulis tentang Al-Qur'an, yang menurutnya adalah "catatan ide-ide kreatif" sepanjang sejarah Islam. Ini adalah bukti nyata bahwa metodologinya tidak hanya berfokus pada analisis teks, tetapi juga pada pelestarian dan pengembangan warisan intelektual Islam sebagai sebuah kesatuan yang utuh.³¹

B. Karya dan Gagasan Tafsir Ali Jum'ah

1. Karya Tulis dan Tafsir

Ali Jum'ah adalah seorang ulama yang sangat produktif, dengan karya-karya yang mencakup spektrum luas ilmu-ilmu Islam. Produktivitas ini merupakan buah dari penguasaannya yang mendalam terhadap warisan keilmuan Islam yang ia peroleh selama bertahun-tahun, baik melalui jalur pendidikan formal di Universitas Al-Azhar maupun tradisi sanad yang kuat. Karyanya tidak hanya terbatas pada buku-buku, tetapi juga mencakup ribuan fatwa yang ia keluarkan, yang semuanya merefleksikan kedalaman dan keluasan ilmunya.

³⁰ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izâlat al-Ghumâmah 'an Sîrah wa Masîrah al-Imam al-'Allâmah*,...hal. 223.

³¹ Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qur'an al-Karim*,... hal. 90

Fokus utama karya tulis Ali Jum'ah terlihat jelas pada ilmu usul fikih. Banyak dari buku-bukunya yang secara spesifik membahas metodologi dan konsep-konsep mendasar dalam ilmu ini. Beberapa karyanya yang menonjol dalam bidang ini antara lain: *Al-Mushthalah al-Ushūlī wa al-Tathbīq 'alā Ta'rīf al-Qiyās*, *Al-Hukm al-Shar'ī 'inda al-Ushūliyyīn*, *Al-Nasakh 'inda al-Ushūliyyīn*, *Al-Ijmā' 'inda al-Ushūliyyīn*, dan *Al-Qiyās 'inda al-Ushūliyyīn*. Di samping itu, ia juga membahas isu-isu kontemporer terkait metodologi ini dalam bukunya *Qadhiyyat Tajdīd Ushūl al-Fiqh*. Dalam disiplin fikih (hukum Islam), karyanya sangat berlimpah, terutama yang terwujud dalam bentuk fatwa. Spektrum karya Ali Jum'ah juga meluas ke kajian perbandingan mazhab dan isu-isu sosial-keagamaan. Ia menulis *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Madzāhib al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah* dan *Al-Mar'ah fī al-Hadhārah al-Islāmiyyah bayna Nushūsh al-Shar' wa Turāts al-Fiqh wa al-Wāqī' al-Ma'īsh*. Karyanya yang berjudul *Al-Ṭarīq ilā al-Turāth* menunjukkan perhatiannya terhadap warisan intelektual Islam secara lebih luas, yang menjadi dasar penting dalam metodologi tafsirnya.³²

Secara keseluruhan, karya-karya Ali Jum'ah mencerminkan keluasan ilmu, keahlian, dan relevansi pemikirannya, yang menggabungkan kedalaman ilmu-ilmu klasik dengan kebutuhan praktis masyarakat modern. Karya-karyanya juga mencakup penyusunan ensiklopedia, seperti *Al-Mawsu'ah al-Qur'āniyyah al-Mutakhassishah* dan *Mawsu'ah 'Ulūm al-Hadīts*, serta berbagai penelitian dan artikel yang dipresentasikan di konferensi internasional. Hal ini menunjukkan bahwa produktivitasnya tidak terbatas pada buku-buku saja, melainkan juga mencakup kontribusi signifikan dalam proyek-proyek ilmiah kolektif. Selama menjabat sebagai Mufti Agung Mesir dari tahun 2003, Jum'ah memimpin *Dāral-Iftā' al-Misriyyah* dan mengeluarkan ribuan fatwa yang menjawab persoalan-persoalan umat, dari yang bersifat ibadah hingga masalah sosial kontemporer. Fatwa-fatwa ini dikumpulkan dan diterbitkan, menjadi rujukan penting bagi kaum Muslimin. Pendekatannya dalam fikih dikenal sangat moderat, dengan tetap mempertahankan prinsip-prinsip mazhab klasik.³³

Selain itu, Ali Jum'ah juga memiliki banyak karya yang berkaitan dengan fatwa, mencerminkan perannya sebagai seorang mufti. Karya-karya ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga praktis, berisi kumpulan fatwa yang relevan dengan kehidupan sehari-hari umat Islam. Beberapa judul yang mencerminkan corak ini adalah: *Al-Kalim al-Thayyib: Fatāwā 'Ashriyyah*, *Al-*

³² 'Alī Jum'ah, "Al-Sīrah al-Dzātiyyah al-Khāshah bi al-Duktūr 'Alī Jum'ah," *Quranic Thought*, <https://www.quranicthought.com/ar/books/السيرة الذاتية الخاصة بالكتور علي>, 3 Juni 2024 (diakses pukul 17.26 WIB, 7 Agustus 2025) hal. 4

³³ Mustafa Reda Al-Azhari, *Izalat al-Ghumāmah 'an Sirah wa Masirah al-Imam al-Allamah*,...hal. 70.

*Dīn wa al-Hayāh Fatāwā Mu'āshirah, Fatāwā al-Nisā', Fatāwā al-Bayt al-Muslim, dan Shinā'at al-Iftā'.*³⁴

Sebagai seorang ahli hadis (*muhaddits*), Ali Jum'ah memiliki sanad yang otentik, yang menghubungkannya dengan para ulama hadis terkemuka hingga Rasulullah Saw.. Keahliannya ini terbukti dalam karyanya yang sering kali menyertakan analisis hadis sebagai penjelas Al-Qur'an dan Sunnah. Karyanya seperti *Al-Muqaranat al-Tashri'iyyah* dan *Al-Tajrid* menunjukkan bagaimana ia mengintegrasikan ilmu hadis untuk memberikan solusi hukum yang komprehensif, dan menjadikannya seorang 'Allamah (cendekiawan agung).³⁵

Karya-karya dia juga mencakup bidang tafsir, sirah, dan akidah. Sebagai contoh, kitab *Al-Nibrās fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Juz I) merupakan salah satu karya tafsirnya. kitab tafsir tersebut merupakan manifestasi nyata dari metodologi tafsirnya yang unik. Dalam pengantar buku ini, ia menjelaskan bahwa tujuan penulisan tafsir ini adalah untuk menunjukkan keluasan makna Al-Qur'an yang tidak ada habisnya. Kitab ini tidak hanya berfokus pada makna literal ayat, tetapi juga menghubungkannya dengan berbagai disiplin ilmu lainnya. Dalam bidang sirah dan akidah, ia menulis *Sayyidunā Muhammad shallā Allāhu 'alayhi wa sallam Rasūl Allāh ilā al-'Ālamīn*, serta seri khutbah Jumatnya yang berjudul *Al-Silsilah al-Nūrāniyyah* yang membahas berbagai topik, termasuk Al-Qur'an dan Nabi Muhammad Saw.³⁶

Jum'ah juga dikenal memiliki banyak karya dalam bidang tasawuf (sufisme), yang ia anggap sebagai dimensi spiritual Islam. Pandangannya tentang tasawuf berakar kuat pada tradisi, menekankan pentingnya pensucian jiwa dan akhlak mulia. Karyanya di bidang ini memberikan pemahaman yang seimbang, menolak pandangan ekstremis, dan menyajikan tasawuf sebagai bagian integral dari Islam yang otentik, selaras dengan pemahamannya akan Imam al-Allamah. Secara keseluruhan, karya-karya Ali Jum'ah adalah cerminan dari seorang ulama yang memiliki pandangan holistik. Ia mampu mengintegrasikan berbagai ilmu agama dari ushul fikih, fikih, hadis, hingga tasawuf untuk menghasilkan pemikiran yang komprehensif. Karyanya tidak hanya berfungsi sebagai sumber pengetahuan, tetapi juga sebagai jembatan yang menghubungkan keilmuan klasik dengan kebutuhan masyarakat modern, sehingga layak baginya digelar *Al-Mujaddid* (pembaharu).³⁷

³⁴ 'Alī Jum'ah, "Al-Sīrah al-Dzātiyyah al-Khāshshah bi al-Duktūr 'Alī Jum'ah," *Quranic Thought*,...hal. 2

³⁵ Mustafa Reda Al-Azhari, , *Izālat al-Ghumāmah 'an Sīrah wa Masīrah al-Imam al-Allāmah*,...hal. 223.

³⁶ 'Alī Jum'ah, "Al-Sīrah al-Dzātiyyah al-Khāshshah bi al-Duktūr 'Alī Jum'ah," *Quranic Thought*,...hal. 7

³⁷ Mustafa Reda Al-Azhari, *Al-Mujaddid*,...hal. 1.

2. Corak dan Pendekatan Tafsir

Pendekatan tafsir Ali Jum'ah, sebagaimana tercermin dalam kitab *Al-Nibras*, secara fundamental didasarkan pada keyakinan yang mendalam terhadap keotentikan dan keuniversalan Al-Qur'an. Corak tafsirnya tidak hanya bersifat tekstual, melainkan juga berdimensi metodologis yang komprehensif, bertujuan untuk menghidupkan kembali fungsi Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang relevan di setiap zaman. Pendekatan ini dibangun di atas beberapa prinsip utama yang saling terkait dan membentuk sebuah sistem pemahaman yang utuh, yaitu:

Corak tafsir Ali Jum'ah dimulai dengan penegasan yang kuat terhadap otentisitas Al-Qur'an sebagai firman Allah yang tidak ada keraguan di dalamnya. Ia menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah teks yang terjaga (*mashûn*) dari segala bentuk penambahan atau pengurangan, sebuah fakta yang ia dukung dengan bukti sejarah dan penelitian komparatif terhadap manuskrip-manuskrip mushaf. Keyakinan ini menjadi fondasi utama yang memungkinkan setiap huruf dan kata dalam Al-Qur'an memiliki posisi dan hikmahnya tersendiri.³⁸

Pendekatan tafsir Ali Jum'ah sangat menekankan pada analisis linguistik yang mendalam. Ia menegaskan bahwa pemahaman yang benar harus dimulai dari pemahaman bahasa Arab secara utuh, dengan segala karakteristik, kaidah, hukum, dan gaya bahasanya. Perhatiannya tidak hanya sebatas pada kata, tetapi juga pada makna yang terkandung dalam setiap huruf (huruf al-ma'ani), sebuah pendekatan yang ia sebut sebagai "berinteraksi pada tingkat huruf."³⁹

Ali Jum'ah menggunakan metodologi penafsiran huruf dan kata yang menuntut penafsiran pada level yang sangat rinci, yaitu dengan menganalisis makna-makna yang terkandung dalam huruf-huruf (huruf al-ma'ani) yang digunakan dalam Al-Qur'an. Ia merujuk pada karya ulama terdahulu seperti Ibnu Hisyam dalam Mughni al-Labib untuk mengidentifikasi berbagai makna yang mungkin terkandung dalam satu huruf. Selain itu, ia juga memperhatikan level kata, termasuk fenomena *musytarak* (satu kata banyak makna), *haqiqah* dan *majaz* (arti sebenarnya dan kiasan), serta taraduf (sinonim) dalam bahasa Arab.

Salah satu corak utama tafsir Ali Jum'ah adalah keyakinan pada prinsip keabsolutan Al-Qur'an (*ithlāqīyyah*). Prinsip ini berarti bahwa Al-Qur'an tidak terbatas pada waktu, tempat, orang, atau kondisi tertentu. Ali Jum'ah secara tegas menolak pandangan historis (*tārīkhāniyyah*) yang membatasi relevansi Al-Qur'an hanya pada masa kenabian. Baginya, Al-Qur'an adalah firman Allah

³⁸ Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*,...hal. 95

³⁹ Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*,...hal. 92

yang relevan sepanjang masa dan tempat, sebagaimana ia mengutip ayat-ayat yang menegaskan misi Nabi Muhammad untuk seluruh alam.⁴⁰

Pendekatan keshahihan teks secara utuh (kesatuan al-Qur'an). Di mana pendekatan ini menganggap Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang koheren, di mana satu bagiannya menjelaskan, menguatkan, dan melengkapi bagian lainnya. Menurutnya, pemahaman yang benar tidak bisa diperoleh dengan mengisolasi satu ayat, melainkan dengan melihat bagaimana setiap ayat saling terhubung untuk membentuk visi holistik. Metodologi ini juga mencakup perhatian pada konteks ayat, baik yang mendahuluinya (*sabaq*), konteksnya secara keseluruhan (*siyaq*), maupun yang mengikutinya (*lahaq*).

Corak tafsir Ali Jum'ah sangat berorientasi pada tujuan tertinggi Al-Qur'an yang berupa *Maqāshid al-Qur'ān*, yang ia rangkum dalam tiga poros utama: ibadah kepada Allah, memakmurkan bumi (*'imārah al-ardh*), dan menyucikan jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Ia meyakini bahwa ketiga tujuan ini menjadi kunci untuk memahami banyak hal dalam Al-Qur'an dan menjadi panduan untuk mengimplementasikan ajarannya dalam kehidupan nyata.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Ali Jum'ah tidak hanya mengandalkan ilmu tafsir semata. Ia menegaskan perlunya membangun di atas warisan ulama terdahulu dengan merujuk pada berbagai sumber, seperti kitab-kitab hadis, fiqh, sastra, dan bahasa. Baginya, seluruh peradaban Islam telah didedikasikan untuk melayani Al-Qur'an, sehingga seorang penafsir harus memanfaatkan kekayaan ilmu-ilmu yang ada untuk memahami Kitab suci secara komprehensif.⁴¹ Ia juga menempatkan ilmu *Ushul Fiqh* sebagai ilmu yang vital dan fundamental dalam metodologi pemahaman Al-Qur'an. Menurutnya, *Ushul Fiqh* adalah ilmu yang matang dan akurat yang mengintegrasikan berbagai alat dan metodologi untuk memahami teks suci. Melalui *Ushul Fiqh*, ia dapat memahami kaidah-kaidah pengambilan hukum (*istinbāth*) dan memastikan penafsiran yang dihasilkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah secara keseluruhan.⁴²

Corak tafsirnya juga tidak hanya berhenti pada pemahaman teoretis, melainkan juga berorientasi pada penerapan praktis. Ia menekankan perlunya menafsirkan ayat dengan tujuan membangun dan mengembangkan masyarakat manusia. Pendekatan ini terlihat dari penafsirannya yang mencari "sunah-sunah ilahiyah" dan "sistem nilai" untuk membangun seorang mukmin yang kuat, yang ia sebut sebagai perpaduan antara teori dan praktik. Ali Jum'ah mengusung pendekatan yang inovatif dan dinamis terhadap Al-Qur'an, yang ia sebut sebagai "visi kreatif" (*al-taṣawwur al-khallāq*), "asosiasi ide" (*tadā'ī al-afkār*), dan "pertanyaan-pertanyaan yang meluas" (*al-as'ilah al-*

⁴⁰ Ali Jum'ah, *Al-Nibrās fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*,...hal. 93, 94, dan 110

⁴¹ Ali Jum'ah, *Al-Nibrās fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*,...hal. 96 - 111

⁴² Ali Jum'ah, *Al-Nibrās fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*,...hal. 109

mumtaddah). Metodologi ini mengajak penafsir untuk terus-menerus bertanya "bagaimana saya menerapkannya?" pada setiap ayat, sehingga memicu pemikiran yang terus-menerus dan melahirkan solusi-solusi praktis untuk masalah-masalah kontemporer. Ia menyebut Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang keajaibannya tidak pernah berakhir. Lalu Ali Jum'ah menegaskan bahwa metodologi ini tidak bersifat kaku, melainkan "terbuka" (*maftūḥah*). Artinya, ia memungkinkan adanya penemuan alat-alat baru untuk menyempurnakan pemahaman, yang sejalan dengan perkembangan zaman. Konsep-konsep Al-Qur'an bersifat abstrak dan abadi, sehingga hukum-hukum temporal harus terus berkembang untuk mencapai tujuan-tujuan universalnya.⁴³

C. Profil Kanal YouTube Resmi Ali Jum'ah

Setelah membahas karya-karya tulis dan metodologi tafsir Ali Jum'ah, penting untuk mengkaji bagaimana ia menggunakan platform digital modern untuk menyebarkan pemikirannya. Kanal YouTube resminya menjadi salah satu media dakwah paling efektif yang ia gunakan, memungkinkan jangkauan audiens yang jauh lebih luas dibandingkan karya-karya cetak.

1. Konten Kajian Tafsir

Kanal YouTube resmi Ali Jum'ah, dengan nama pengguna @DrAliGomaa, berfungsi sebagai arsip digital dari berbagai kajian, ceramah, dan program televisinya. Walaupun kontennya sangat beragam, kajian tafsir Al-Qur'an menempati posisi penting dan menjadi salah satu pilar utama di kanal tersebut. Konten ini merupakan perpanjangan dari pemikiran tafsirnya yang telah ia tulis dalam kitab-kitab, seperti *Al-Nibras fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Kanal YouTube ini secara eksplisit menyatakan diri sebagai "القناة الرسمية الوحيدة لفضيلة أ.د. علي جمعة" (Satu-satunya kanal resmi milik Prof. Ali Jum'ah), menegaskan keaslian dan kredibilitas konten yang diunggah. Terdapat total 7.897 video di kanal ini yang telah diunggah sejak 8 Februari 2012, yang disajikan dalam bahasa Arab. Video-video ini mencakup berbagai topik keislaman, dan kajian tafsir Al-Qur'an menjadi salah satu fokus utamanya.⁴⁴

Kajian tafsir Al-Qur'an yang disajikan di kanal ini sangat terperinci dan terstruktur. Hingga saat ini, daftar putar (*playlist*) tafsir Al-Qur'an di kanal tersebut memuat 666 video, dengan total penayangan sebanyak 98.084 kali. Angka ini menunjukkan minat yang konsisten dari audiens terhadap penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an secara mendalam. Jumlah video yang besar

⁴³ Ali Jum'ah, *Al-Nibrâs fi Tafsir al-Qur'an al-Karîm*,...hal. 96 dan 112

⁴⁴ Ali Jum'ah, "DrAliGomaa YouTube Channel," *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa> (diakses pada 8 Agustus 2025).

dalam daftar putar ini mencerminkan komitmen Ali Jum'ah dalam mengkaji Al-Qur'an secara sistematis dan berkelanjutan.⁴⁵

Setiap video dalam daftar putar tafsir ini memiliki durasi yang relatif singkat, berkisar antara 8 hingga 13 menit. Format ini sangat strategis untuk *platform YouTube*, di mana durasi pendek mempermudah audiens untuk mengikuti kajian tanpa harus mengalokasikan waktu yang lama. Durasi yang ringkas memungkinkan Ali Jum'ah untuk fokus pada satu atau beberapa ayat dalam setiap sesi, memberikan penjelasan yang padat dan jelas. Gaya penyampaian ini membuat materi tafsir yang sering dianggap berat menjadi lebih mudah dicerna oleh masyarakat umum.⁴⁶

Konten tafsir di kanal YouTube ini merupakan kelanjutan dari program kajian yang ia lakukan. Misalnya, video terakhir dalam daftar putar tafsir saat ini membahas Surah An-Nisa ayat 49. Hal ini menunjukkan bahwa kajian tafsir dia terus berlanjut secara kronologis, memungkinkan audiens untuk mengikuti urutan ayat-ayat Al-Qur'an secara sistematis, sebagaimana layaknya sebuah kitab tafsir yang disusun secara berurutan.⁴⁷

Kajian tafsir yang disampaikan melalui video-video ini juga memiliki keterkaitan erat dengan karya-karya tulisnya. Sebagian dari tafsir lisan yang dia sampaikan telah dibukukan oleh muridnya, Usamah al-Azhari, dalam sebuah kitab yang berjudul *Al-Nibras fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Pada jilid pertama kitab tersebut, tafsirnya baru sampai pada Surah Al-Baqarah ayat 25. Keterkaitan ini menunjukkan bahwa materi di kanal YouTube dan karya tulisnya saling melengkapi.⁴⁸

Dalam penyampaiannya, Ali Jum'ah sering menggunakan pendekatan multidisipliner. Selain tafsir murni, ia juga mengintegrasikan ilmu-ilmu lain seperti fikih, hadis, dan tasawuf. Pendekatan ini mencerminkan tradisi keilmuan Al-Azhar yang holistik, di mana ilmu-ilmu agama tidak dipisahkan satu sama lain. Ia sering mengutip pandangan ulama-ulama klasik, menjembatani pemahaman kontemporer dengan tradisi keilmuan Islam yang kaya.

Secara keseluruhan, kanal YouTube ini adalah manifestasi dari visi Ali Jum'ah untuk mendemokratisasi ilmu pengetahuan Islam. Dengan menyediakan akses gratis ke ribuan kajiannya, ia memastikan bahwa

⁴⁵ Ali Jum'ah, "Tafsîr Al-Quran Al-Karîm," *YouTube playlist*, <https://www.youtube.com/@AzharTvSit> (diakses pada 8 Agustus 2025)

⁴⁶ Berdasarkan pengamatan terhadap video-video di kanal YouTube Ali Jum'ah, *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa> (diakses pada 8 Agustus 2025).

⁴⁷ Ali Jum'ah, "Surat an-Nisâ', halaqah 667, ayat 49 Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, Prof. Dr. 'Ali Jum'ah," *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa> (diakses pada 8 Agustus 2025)

⁴⁸ Ali Jum'ah, disusun oleh Usamah al-Azhari, *Al-Nibrâs fi Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*, jilid 1, Kairo: al-Wâbil al-Sayyib li al-Intâj wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2009.

pemikirannya yang moderat dan berbasis tradisi dapat dijangkau oleh siapa saja yang memiliki akses internet. Ia berhasil mengubah platform digital menjadi madrasah virtual yang efektif, tempat jutaan orang dapat belajar langsung dari seorang ulama terkemuka.

Kehadiran kanal YouTube ini juga menegaskan peran Ali Jum'ah sebagai ulama yang relevan di era digital. Ia tidak hanya mengandalkan media tradisional seperti buku dan televisi, tetapi juga secara aktif memanfaatkan potensi media sosial untuk berdakwah. Hal ini menunjukkan adaptabilitasnya terhadap perubahan zaman tanpa mengorbankan kedalaman dan keaslian ilmu yang ia sampaikan.

2. Gaya Penyampaian dan Target Audiens

Keberhasilan kanal YouTube ini tidak hanya terletak pada kuantitas konten, tetapi juga pada strategi penyebaran informasi yang terstruktur. Kanal ini secara tegas menyatakan diri sebagai "القناة الرسمية الوحيدة لفضيحة أ.د. علي جمعة" (Satu-satunya kanal resmi milik Prof. Dr. Ali Jum'ah), yang menunjukkan keotentikan kontennya. Selain itu, kanal ini juga terhubung dengan ekosistem digital lainnya, seperti situs web pribadi *dr.aligomaa.com* serta akun resmi di *Facebook*, *Twitter*, dan *SoundCloud*. Koneksi ini memastikan kontennya tersebar luas di berbagai platform dan memudahkan audiens untuk mengakses informasi dari sumber yang valid.⁴⁹

Kanal ini menunjukkan jejak digital yang signifikan sejak didirikan pada 8 Februari 2012. Sejak saat itu, kanal ini telah berkembang menjadi arsip yang luar biasa besar, dengan total 106.436.419 kali penayangan video. Angka yang fantastis ini mencerminkan produktivitas dan konsistensi Ali Jum'ah dalam menyampaikan dakwah melalui media digital. Mayoritas kontennya disajikan dalam bahasa Arab, yang menargetkan audiens yang fasih berbahasa Arab di seluruh dunia, termasuk di Amerika Serikat tempat kanal ini terdaftar.⁵⁰

Dalam menyampaikan materinya, Ali Jum'ah dikenal memiliki gaya yang tenang dan argumentatif. Ia jarang menggunakan retorika yang emosional atau provokatif, melainkan lebih mengandalkan kekuatan dalil dan narasi dari kitab-kitab klasik. Pendekatan ini sangat efektif untuk audiens yang mencari pemahaman agama yang mendalam dan rasional, jauh dari sensasi. Kehadirannya di media digital menunjukkan bahwa ia mampu menjembatani pemahaman keilmuan klasik yang mendalam dengan gaya penyampaian yang relevan dengan kebutuhan audiens modern. Video-video di kanal ini sering menampilkan Ali Jum'ah dalam berbagai latar belakang, mulai dari studio televisi hingga majelis ilmu. Keragaman ini menunjukkan fleksibilitasnya

⁴⁹ "Kanal Resmi Ali Jum'ah," *Deskripsi Kanal YouTube Dr. Ali Gomaa, YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa> (diakses pada 8 Agustus 2025).

⁵⁰ "Informasi Kanal Dr. Ali Gomaa," *Tentang Kanal YouTube Dr. Ali Gomaa, YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa/about> (diakses pada 8 Agustus 2025).

dalam berdakwah. Terkadang ia memberikan ceramah yang serius, namun di lain waktu ia bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan ringan dari audiens, seperti dalam program "والله أعلم". Adaptabilitas ini memungkinkan ia untuk menjangkau berbagai segmen masyarakat dengan kebutuhan spiritual yang berbeda-beda.⁵¹

Target audiens Ali Jum'ah dari pengamatan penulis melalui kanal youtube resminya juga sangat beragam. Dari akademisi dan mahasiswa yang mencari referensi ilmiah, hingga masyarakat umum yang ingin mendapatkan panduan praktis dalam kehidupan sehari-hari, semuanya bisa menemukan konten yang relevan. Meskipun videonya dalam bahasa Arab, dampaknya terasa secara global. Para pelajar dari berbagai negara, termasuk Indonesia, sering kali mencari dan mempelajari kontennya untuk memperdalam pengetahuan keislaman mereka. Kanal ini bukan sekadar platform untuk menyiarkan ceramah, melainkan juga sebuah media untuk membangun komunitas. Melalui konten-kontennya, ia menginspirasi audiens untuk kembali kepada tradisi keilmuan yang moderat dan toleran. Banyak pengikutnya yang merasa terbantu dalam memahami Islam secara lebih komprehensif, terutama dalam menghadapi isu-isu kontemporer yang rumit.⁵²

Kehadiran Ali Jum'ah di YouTube memperkuat posisinya sebagai ulama terkemuka yang tidak hanya berkarya melalui tulisan, tetapi juga secara aktif membentuk lanskap dakwah digital. Ia menggunakan teknologi untuk mencapai misi dakwahnya, yaitu menyebarkan pemahaman Islam yang berbasis pada tradisi, ilmu pengetahuan, dan moderasi, ke seluruh penjuru dunia. Kesuksesan kanal ini juga menunjukkan pergeseran paradigma dalam dunia dakwah. Bahwa seorang ulama besar tidak lagi harus terikat pada mimbar masjid atau rak-rak buku. Dengan satu klik, pemikiran dan ajarannya dapat diakses oleh jutaan orang, melintasi batas-batas geografis dan bahasa, menjadikannya teladan bagi para pendakwah di era digital.

⁵¹Ali Jum'ah, "Barnâmiġ wallâhu a'lam", Youtube www.youtube.com/@WAllahA3lm (diakses pada 8 Agustus 2025).

⁵² Berdasarkan pengamatan penulis pada kanal YouTube resmi Ali Jum'ah (@DrAliGomaa) <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 8 Agustus 2025).

BAB IV

URAIAN AYAT-AYAT RIBA DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF ALI JUM'AH

A. Gambaran Pemakan Riba dan Distorsi Akal (QS. al-Baqarah [2]: 275)

Ayat ke-275 dari Surah al-Baqarah merupakan titik awal dalam serangkaian ayat Al-Qur'an yang secara tegas melarang praktik riba. Ayat ini tidak hanya menetapkan larangan hukum, tetapi juga memberikan gambaran yang sangat dramatis dan menakutkan tentang kondisi spiritual, psikologis, dan fisik para pelakunya. Ali Jum'ah menyajikan penafsiran yang mendalam tentang ayat ini, menggabungkan pemahaman tekstual dengan analisis sosial-historis dan psikologis. Dalam pandangannya, ayat ini menggambarkan distorsi akal dan hati sebagai konsekuensi langsung dari praktik riba, baik di dunia maupun di akhirat. Penafsiran Ali Jum'ah terhadap الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا (orang-orang yang memakan riba) berawal dari pemahaman majas atau kiasan. Dalam video ceramahnya, dia menjelaskan bahwa frasa "memakan" bukanlah makna harfiah, melainkan metafora untuk "mengambil" atau "mengamalkan" riba.¹ Penggunaan kata ini mengisyaratkan bahwa riba adalah sesuatu yang diharamkan secara total dan masuk ke dalam harta seseorang dengan cara yang tidak benar, mengikis keberkahan dan keadilan sosial.² Larangan ini bertujuan

¹ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 327 Tafsir Al-Qur'an Al-Karim", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 00:5.

² Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 327 Tafsir Al-Qur'an Al-Karim", ...menit 02:10.

untuk melindungi masyarakat, khususnya kaum miskin dan berpenghasilan rendah, dari eksploitasi dan ketidakadilan yang merusak.³

Poin sentral dari penafsiran Ali Jum'ah terletak pada analogi yang digunakan Al-Qur'an: لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ (mereka tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan karena gila). Dia menafsirkan bahwa kondisi ini merujuk pada kebangkitan di Hari Kiamat. Mereka akan bangkit dari kubur dalam keadaan yang tidak normal dan tidak seimbang, persis seperti orang yang terkena penyakit epilepsi (*ash-shara'*). Kondisi ini, menurut dia, adalah manifestasi fisik dari kekacauan akal dan hati yang mereka alami di dunia akibat harta riba yang haram.⁴

Ali Jum'ah juga menekankan bahwa pemakan riba dibangkitkan dalam keadaan demikian karena mereka melakukan kekeliruan fundamental. Mereka berdalih bahwa إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا (sesungguhnya jual-beli itu sama dengan riba).⁵ Dia menjelaskan bahwa ini adalah argumen yang digunakan oleh orang-orang pada masa Jahiliyah untuk melegitimasi riba. Mereka gagal membedakan antara *al-bay'* (jual-beli), yang melibatkan pertukaran barang, usaha, dan risiko yang sah, dengan riba, yang merupakan tambahan tanpa imbalan riil. Kekeliruan logis ini menjadi pangkal dari kekacauan spiritual dan psikologis yang mereka alami. Untuk menepis argumen tersebut, Ali Jum'ah mengutip jawaban tegas Al-Qur'an: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (Padahal Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba). Dia menegaskan bahwa hukum halal dan haram adalah hak prerogatif Allah yang bersifat *ta'abbudi*, artinya perintah yang harus ditaati tanpa perlu mempertanyakan alasan logisnya.⁶ Ini serupa dengan kewajiban salat Zuhur empat rakaat, yang menjadi aturan yang harus dipatuhi semata-mata karena perintah Ilahi. Penjelasan ini memperkuat dimensi teologis dalam pelarangan riba, di mana ketaatan kepada hukum Allah adalah landasan utama, melampaui pertimbangan rasional manusia.

Pandangan Ali Jum'ah ini sejalan dengan penafsiran para ulama klasik. Imam at-Tabari, dalam tafsirnya, mencatat riwayat-riwayat dari para sahabat dan tabi'in yang menguatkan interpretasi ini. At-Tabari mengutip Qatadah, al-Rabi', al-Suddi, dan al-Dhahhak yang menyatakan bahwa pemakan riba akan dibangkitkan pada Hari Kiamat dalam keadaan gila atau tidak seimbang akibat

³ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 327 Tafsir Al-Qur'an Al-Karim",...menit 01:13.

⁴ Ali Juma'a, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 328 Tafsir Al-Qur'an Al-Karim", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 04:06.

⁵ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 328 Tafsir Al-Qur'an Al-Karim",...menit 08:08

⁶ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 328 Tafsir Al-Qur'an Al-Karim",...menit 05:00 - 08:52

dari *khawal* (kegilaan) yang disebabkan oleh setan.⁷ At-Tabari menegaskan bahwa frasa *يتخبطه الشيطان من المس* (dikacaukan oleh setan dari sentuhan) merujuk pada kondisi gila yang disebabkan oleh sentuhan setan, yang mana kondisi tersebut merupakan hukuman bagi para pemakan riba.

Senada dengan at-Tabari, Imam Ibn Katsir juga mengutip berbagai riwayat yang mendukung penafsiran ini. Dia meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa pemakan riba akan dibangkitkan dalam keadaan gila dan dicekik. Lebih jauh, Ibn Katsir menyajikan hadis dari Abu Said al-Khudri yang menceritakan bahwa Nabi Muhammad Saw. dalam perjalanan Isra' Mi'raj melihat sekelompok orang yang perutnya seperti rumah dan dipenuhi ular. Ketika ditanya, Jibril menjawab bahwa mereka adalah para pemakan riba.⁸ Riwayat-riwayat ini memperkuat gambaran visual dan eskatologis yang keras tentang nasib para pemakan riba, yang sejalan dengan penjelasan Ali Jum'ah.

Tidak hanya ulama klasik, tafsir kontemporer juga mengamini makna kiasan dari *ya'kuluna al-riba*. Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsir al-Munir* menjelaskan bahwa "memakan" adalah metafora untuk "mengambil" atau "menggunakan" riba, karena penggunaan utama harta adalah untuk makan.⁹ Al-Zuhaili juga memperluas hukuman riba tidak hanya kepada pemakan, tetapi juga kepada semua pihak yang terlibat. Hal ini senada dengan poin Ali Jum'ah yang mengutip hadis Nabi Muhammad Saw. yang melaknat pemberi, penerima, saksi, dan juru tulis dalam transaksi riba, menunjukkan bahwa dosanya ditanggung bersama.¹⁰

Meskipun demikian, ada pandangan yang sedikit berbeda namun saling melengkapi. Muhammad Rashid Rida dalam *Tafsir al-Manar* mengemukakan bahwa *yaqûmu* bisa juga diartikan sebagai "berdiri" atau "bertingkah laku" di dunia.¹¹ Dia berpendapat bahwa perilaku pemakan riba dan para spekulasi pasar modal cenderung tidak teratur, gelisah, dan kacau, mirip dengan orang yang terkena kegilaan. Rashid Rida mengaitkan kondisi ini dengan efek psikologis dari kegilaan harta yang menyebabkan perilaku abnormal. Meskipun dia mengakui pandangan mayoritas tentang kebangkitan di akhirat, dia melihat bahwa *takhabbat* ini juga memiliki manifestasi nyata

⁷ Muhammad Ibn Jarir at-Tabari, *Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wil Ayi al-Qur'ân*, vol. 6, Mekah: Dar at-Tarbiyah wa at-Turats, t.t, hal. 10-11.

⁸ Isma'il ibn Umar ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, vol. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, hal. 278

⁹ Wahbah az-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhâj*, vol. 3 Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 84

¹⁰ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 327 Tafsir al-Qur'an al-Karim", ...menit 07:22-07:31

¹¹ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, vol. 3, Kairo: al-Ha'iah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 79.

dalam kehidupan dunia.¹² Pandangan Rashid Rida ini memberikan jembatan interpretasi yang relevan dengan realitas ekonomi modern.

Selanjutnya, Ali Jum'ah menghubungkan penafsiran ini dengan konteks historis mata uang pada masa Nabi Muhammad Saw., yaitu dinar emas dan dirham perak.¹³ Menurutnya, pemahaman mengenai sistem moneter ini sangat penting untuk memahami larangan riba. Pada masa itu, dinar adalah koin emas murni yang berasal dari Romawi, dengan berat sekitar 4.21 gram, sementara dirham adalah koin perak dari Persia.¹⁴ Penggunaan mata uang berbasis komoditas ini menjadi landasan bagi pemahaman para ulama tentang riba, di mana riba berlaku untuk emas dan perak karena keduanya berfungsi sebagai alat tukar dan penyimpan nilai.

Ali Jum'ah juga menyoroti peran Khalifah Umar bin Khattab dalam mereformasi mata uang. Pada masanya, Umar menstandarisasi berbagai jenis dirham yang beredar menjadi satu dirham Islam dengan berat standar sekitar 2.9 gram.¹⁵ Stabilitas nilai tukar juga menjadi poin penting, di mana pada era Nabi, satu dinar emas memiliki nilai yang setara dengan sepuluh dirham perak.¹⁶ Namun, rasio ini kemudian berubah seiring waktu, menunjukkan bagaimana nilai komoditas relatif dapat bergeser, sebuah fakta yang penting untuk dipahami dalam konteks ekonomi Islam.

Pergeseran mendasar dari mata uang berbasis komoditas ke uang fiat modern menjadi salah satu fokus analisis Ali Jum'ah. Dia menjelaskan bahwa emas dan perak, dengan pasokannya yang terbatas dari tambang, secara alami berfungsi sebagai penjaga nilai yang mencegah inflasi dari dalam sistem.¹⁷ Peran mereka sebagai alat tukar, pengukur nilai, dan penyimpan kekayaan diakui secara historis. Di sisi lain, uang fiat awalnya diperkenalkan sebagai kuitansi yang bisa ditukarkan dengan emas, yang disimpan di bank-bank.¹⁸

¹² Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, vol. 3,...hal. 80

¹³ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 329 Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 01:11.

¹⁴ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 329 Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm",...menit 01:28, 03:34

¹⁵ Ali Juma'a, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 329 Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm",...menit 03:34

¹⁶ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 330 Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 04:53.

¹⁷ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 330 Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 00:47

¹⁸ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 330 Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm",...menit 03:29

Transisi ini mencapai puncaknya pada tahun 1916, ketika bank-bank secara bertahap menghentikan penukaran uang fiat dengan emas, menandai berakhirnya standar emas dan dimulainya era uang fiat. Menurut Ali Jum'ah, peristiwa ini adalah awal mula masalah ekonomi global karena memungkinkan pemerintah untuk mencetak uang tanpa batas, jauh melampaui cadangan emas yang mereka miliki. Akibatnya, inflasi yang tidak terkendali terjadi, merugikan masyarakat berpenghasilan tetap dan menciptakan ketidakadilan ekonomi yang ia kaitkan dengan esensi riba. Meskipun demikian, Ali Jum'ah juga mencatat pandangan menarik dari al-Syafi'iyah yang berpendapat bahwa tidak ada riba pada uang kertas atau uang fiat, bahkan jika uang tersebut beredar luas sebagai mata uang.¹⁹ Ini menunjukkan bahwa isu uang fiat dalam konteks riba merupakan topik yang kompleks dan telah menjadi bahan perdebatan panjang di kalangan ulama. Namun, bagi Ali Jum'ah, pergeseran ke uang fiat dan inflasi yang diakibatkannya adalah bentuk distorsi ekonomi yang merugikan dan secara moral sejalan dengan kerusakan yang ditimbulkan oleh riba.

Dengan demikian, analisis historis Ali Jum'ah menempatkan pelarangan riba dalam kerangka yang lebih luas. Riba tidak hanya dipahami sebagai transaksi haram secara teologis, tetapi juga sebagai peringatan terhadap sistem ekonomi yang tidak adil dan korup. Distorsi akal dan hati yang dialami pemakan riba, sebagaimana digambarkan dalam ayat, dapat diartikan sebagai konsekuensi dari pengamalan sistem ekonomi yang menyimpang dari prinsip-prinsip keadilan, baik dalam konteks mata uang tradisional maupun modern. Kesimpulan dari analisis perbandingan tafsir ini menunjukkan adanya konsensus yang kuat di antara ulama klasik dan kontemporer mengenai makna fundamental ayat riba. Ali Jum'ah, at-Tabari, Ibn Katsir, dan al-Zuhaili semuanya sepakat bahwa *ya'kuluna ar-riba* adalah kiasan untuk mengambil atau menggunakan harta riba, dan hukuman *yatakhabbatuhū ash-shaythān min al-mass* adalah gambaran kondisi tidak seimbang di Hari Kiamat. Konsistensi ini menegaskan bahwa pemahaman tekstual dan eskatologis ayat ini telah mapan, didukung oleh riwayat-riwayat sahih yang memperkuat pesan peringatan yang keras dari Allah.

Namun, yang membedakan tafsir Ali Jum'ah dari tafsir-tafsir lain adalah kemampuannya untuk menjembatani pemahaman klasik dengan isu-isu ekonomi modern. Sementara at-Tabari dan Ibn Katsir fokus pada aspek naratif dan hadis, Ali Jum'ah melangkah lebih jauh dengan menganalisis sejarah mata uang, dari dinar/dirham hingga uang fiat modern (fiat money), untuk menjelaskan akar masalah ekonomi yang ia kaitkan dengan riba. Pendekatan ini memberikan relevansi yang lebih tajam bagi pembaca

¹⁹Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 330 Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm",...menit 01:56 - 05:36

kontemporer, menunjukkan bahwa *takhabbat* (kekacauan) yang dialami pemakan riba tidak hanya terjadi di akhirat, tetapi juga memiliki manifestasi dalam sistem ekonomi yang tidak adil di dunia. Dengan demikian, tafsirnya tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga memberikan kritik sosial dan ekonomi yang mendalam.

B. Penghapusan Keberkahan Harta Riba dan Ganjaran bagi yang Bersedekah (QS. al-Baqarah [2]: 276)

Ayat 276 dari Surah al-Baqarah, *يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ*, merupakan kelanjutan logis dari ayat sebelumnya. Jika ayat 275 menjelaskan kondisi eskatologis dan psikologis pemakan riba, maka ayat ini menyajikan konsekuensi nyata dari praktik riba dan sedekah, baik di dunia maupun di akhirat. Ali Jum'ah menafsirkan ayat ini sebagai representasi dari dua hukum ilahiah yang saling berlawanan: satu menghancurkan, dan yang lain menumbuhkan.²⁰ Dalam pandangannya, Allah memusnahkan riba dan menumbuhkan sedekah, menunjukkan sebuah pertentangan fundamental antara keberkahan yang hakiki dengan kehancuran yang tersembunyi.

Ali Jum'ah menjelaskan frasa *يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا* (Allah memusnahkan riba) sebagai kebalikan dari keberkahan (*barakah*).²¹ Ia berpendapat bahwa meskipun harta riba secara kuantitas mungkin terlihat bertambah, namun sejatinya keberkahannya telah dicabut. Dalam beberapa video, dia menggarisbawahi bahwa kehancuran ini tidak selalu terlihat secara langsung, tetapi dapat berupa musibah, penyakit, atau hilangnya ketenangan batin yang membinasakan harta dari sisi yang tidak terduga.²² Pandangan ini menunjukkan bahwa kekayaan yang diperoleh dari riba, meski melimpah, tidak akan membawa kebahagiaan sejati dan kebermanfaatannya jangka panjang. Penafsiran ini diperkuat oleh ulama tafsir klasik. At-Tabari menjelaskan bahwa *yamhaqu* berarti "mengurangi" atau "menghilangkan".²³ Ia mengutip riwayat dari Abdullah bin Mas'ud yang menisbatkan sebuah hadis kepada Nabi Muhammad saw., "*Sesungguhnya riba itu, meskipun banyak, pada akhirnya akan menjadi sedikit.*"²⁴ Hadis ini secara eksplisit menguraikan makna *mahq* sebagai pemusnahan yang terjadi di dunia, di mana harta riba akan lenyap melalui berbagai cara. Hal ini menegaskan bahwa janji Allah untuk

²⁰Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276," *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa> (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 00:45.

²¹Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276",... menit 02:05

²²Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276",... menit 00:17

²³ Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6, Makkah: Dar at-Tarbiyah wa at-Turats, t.th., hal. 15.

²⁴ Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6,... hal. 16.

memusnahkan riba adalah sebuah keniscayaan yang akan dialami oleh para pelakunya.

Tafsir al-Qurthubi juga menguatkan penafsiran serupa, di mana *yamhaqu Allahu al-riba* diartikan sebagai *yudzhīb barakatah*, yaitu menghilangkan keberkahannya. Al-Qurthubi juga mengutip pendapat dari Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa makna *mahq* di akhirat adalah tidak diterimanya sedekah, haji, jihad, atau amal kebaikan lainnya dari harta riba.²⁵ Dengan demikian, kehancuran riba memiliki dua dimensi: kehancuran di dunia dalam bentuk hilangnya keberkahan, dan kehancuran di akhirat dalam bentuk tidak diterimanya amal perbuatan yang berasal dari harta haram.

Penafsiran kontemporer, seperti yang diungkapkan oleh Muhammad Rashid Rida, memberikan dimensi sosial-psikologis terhadap *mahq* ini. Rida menolak interpretasi harfiah yang menganggap harta riba pasti akan hilang secara fisik, karena hal itu tidak selalu sesuai dengan realitas yang disaksikan. Sebaliknya, ia berpendapat bahwa *mahq* lebih merujuk pada kehancuran sosial dan mental. Menurutnya, pemakan riba akan menghadapi permusuhan dari masyarakat, khususnya kaum miskin, yang bisa berujung pada kerusakan harta dan jiwa.

Lebih lanjut, Rashid Rida juga mengaitkan *mahq* dengan kondisi mental pemakan riba, yang seringkali dihindangi waswas dan kecemasan berlebihan terhadap harta mereka.²⁶ Mereka menjadi terlalu sibuk dengan harta hingga mengabaikan hak-hak diri, keluarga, dan orang lain. Sikap serakah dan obsesif ini pada akhirnya akan merusak kehidupan mereka sendiri, jauh dari kenikmatan sejati yang seharusnya didapatkan dari kekayaan. Tafsiran ini memberikan konteks yang lebih dalam dan relevan dengan realitas modern tentang dampak psikologis dari ketidakadilan ekonomi.

Berbeda dengan riba, ayat ini melanjutkan dengan janji ilahi, وَيُزَيِّدُ الصَّدَقَاتِ (dan menumbuhkan sedekah). Ali Jum'ah menjelaskan bahwa *irbā'* adalah kebalikan dari *mahq*. Ia berpendapat bahwa *irbā'* tidak hanya berarti pertumbuhan kuantitas, tetapi juga pertumbuhan kualitas dan keberkahan yang berkelanjutan.²⁷ Sedekah adalah fondasi dari ekonomi yang adil, di mana harta yang dikeluarkan untuk fakir miskin tidak akan berkurang, melainkan justru akan bertambah dan mendatangkan berkah bagi pemberinya.

Imam at-Tabari, dalam tafsirnya, juga menjelaskan *yurby al-shadaqât* sebagai "Allah melipatgandakan pahalanya" dan "menumbuhkannya bagi

²⁵ Abu Abdillah al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1964, hal. 362.

²⁶ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, vol. 4, Kairo: al-Ha'iah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 83

²⁷ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa> (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 00:58

pelakunya." Ia kemudian mengutip sebuah hadis dari Abu Hurairah yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw., "Sesungguhnya Allah menerima sedekah dan mengambilnya dengan tangan kanan-Nya, lalu Ia menumbuhkannya untuk salah satu dari kalian, sebagaimana salah satu dari kalian menumbuhkan anak kuda atau anak untanya, hingga sesuap makanan menjadi sebesar Gunung Uhud."²⁸ Hadis ini memberikan gambaran yang sangat kuat tentang pertumbuhan pahala sedekah yang tidak terhingga.

Ali Jum'ah menghubungkan konsep sedekah ini dengan dampak sosialnya. Ia menyoroti bahwa larangan riba dan anjuran sedekah menciptakan masyarakat yang saling berbagi antara orang kaya dan miskin, yang kuat dan yang lemah. Sistem ini, menurut dia, adalah kunci dari kemerdekaan politik dan kecukupan ekonomi. Ia mencontohkan masa kepemimpinan Khalifah Umar bin Abd al-Aziz, di mana berkat ketaatan masyarakat dalam menunaikan zakat, tidak ada lagi orang yang membutuhkan sedekah.²⁹ Contoh historis ini menjadi bukti nyata bagaimana perintah Ilahi dapat mewujudkan tatanan sosial yang ideal dan adil.

Tafsir al-Qurthubi juga menjelaskan *yurby al-shadaqāt* sebagai pertumbuhan di dunia melalui keberkahan dan pertumbuhan di akhirat melalui pahala yang berlipat ganda. Ia juga mencatat adanya variasi bacaan ayat ini yang diriwayatkan dari Ibnu az-Zubair, yaitu *yumahhiq* (dengan tasydid pada ha') dan *yurabbi* (dengan tasydid pada ba').³⁰ Meskipun demikian, makna dasarnya tetap sama, riba dimusnahkan dan sedekah dilipatgandakan. Poin ini menegaskan konsensus di kalangan ulama mengenai inti dari ayat tersebut.

Ayat 276 diakhiri dengan peringatan tegas, *وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ* (Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sangat ingkar dan sangat berdosa). Ali Jum'ah menafsirkan frasa ini dengan memberikan penekanan pada kata *kaffârin* dan *atsîm*, yang merupakan bentuk superlatif. Penggunaan bentuk ini menunjukkan bahwa yang dibenci Allah adalah mereka yang tidak hanya ingkar atau berdosa, tetapi yang berlebihan dalam pengingkaran dan dosa. Menurut dia, mereka adalah orang-orang yang secara sadar menolak nikmat Allah dan mempraktikkan riba, serta menahan diri dari bersedekah.³¹

Tafsir al-Munir, yang ditulis oleh Wahbah az-Zuhaili, juga mengartikan *kaffârin atsîm* sebagai "orang yang teguh pada kekufurannya dengan menghalalkan riba" dan "orang yang berdosa dengan memakan riba,

²⁸ Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6, Mekah: Dar at-Tarbiyah wa at-Turats, t.th, hal. 16.

²⁹ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276", *YouTube*, ...menit 01:19

³⁰ Abu Abdillah al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1964, hal. 362.

³¹ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276", ...menit 03:34

dan berlebihan dalam dosa."³² Ini menunjukkan bahwa kombinasi kedua kata tersebut secara spesifik ditujukan kepada orang yang tidak hanya melakukan dosa riba, tetapi juga menganggapnya halal, sebuah sikap yang menunjukkan keangkuhan dan pengingkaran terhadap perintah Allah.

Sementara itu, at-Tabari menjelaskan bahwa *wallâhu lâ yuhibbu kulla kaffârin atsîm* adalah peringatan bahwa Allah akan menghukum mereka yang tidak bersyukur dan mendustakan kebenaran.³³ Dengan demikian, orang yang memakan riba digambarkan sebagai pribadi yang tidak hanya melakukan pelanggaran hukum, tetapi juga menunjukkan karakter spiritual yang rusak, mereka tidak berterima kasih atas karunia Allah dan terus menerus melakukan dosa.

Peringatan *wallahu la yuhibbu* dalam ayat ini memiliki konsekuensi yang sangat besar. Ali Jum'ah menjelaskan bahwa *bughdhu* Allah (kebencian Allah) berarti tidak adanya keberkahan, kemurkaan Ilahi, dan tidak adanya pahala.³⁴ Hal ini sangat kontras dengan mereka yang dicintai Allah, yang akan berada di bawah naungan Arasy pada Hari Kiamat, sebagaimana diriwayatkan dalam hadis. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya memberikan perbandingan antara *maḥq* dan *irbâ'*, tetapi juga antara dua jenis manusia: yang dicintai dan yang dibenci Allah.

Secara keseluruhan, ayat 276 Surah al-Baqarah, sebagaimana ditafsirkan oleh Ali Jum'ah, merupakan fondasi etika ekonomi Islam. Ayat ini tidak hanya melarang riba tetapi juga menyingkap dampak destruktifnya, baik dalam dimensi materi maupun spiritual. Sebaliknya, ia menganjurkan sedekah sebagai antitesis yang membangun, menjanjikan pertumbuhan dan keberkahan, serta membentuk masyarakat yang adil dan seimbang. Kedua ayat ini secara bersamaan menegaskan bahwa pilihan antara riba dan sedekah adalah pilihan antara kehancuran dan keberkahan, antara kemurkaan dan cinta Allah.

Fenomena *maḥq* atau pemusnahan riba, dalam perspektif Ali Jum'ah, tidak hanya terbatas pada hilangnya keberkahan secara spiritual, tetapi juga memiliki manifestasi nyata dalam sistem moneter modern. Sebagaimana dijelaskan dalam video ceramahnya, dia mengaitkan fenomena ini dengan berakhirnya standar emas pada tahun 1916.³⁵ Ketika uang fiat tidak lagi didukung oleh emas, pemerintah memiliki kebebasan untuk mencetak uang tanpa batas. Proses ini menciptakan inflasi, yang pada hakikatnya adalah erosi

³² Wahbah az-Zuhaili *at-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syarî'ah wa Al-Manhâj*, vol. 3 Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 84

³³ Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6,...hal. 16.

³⁴ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276",...menit 06:55

³⁵ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275, halaqah 331", *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, menit 04:50

nilai mata uang. Inflasi ini, menurut dia, adalah bentuk *mahq* yang sistemik, di mana kekayaan masyarakat, terutama kaum miskin dan berpenghasilan tetap, dimusnahkan secara perlahan.

Aspek *mahq* juga memiliki dimensi sosial yang mendalam. Muhammad Rashid Rida dalam *Tafsir al-Manar* secara khusus menjelaskan bahwa salah satu bentuk pemusnahan harta riba adalah permusuhan yang timbul dari masyarakat. Seorang pemakan riba, yang memeras orang-orang yang membutuhkan, akan dibenci oleh kaum miskin. Kebencian ini dapat berujung pada konflik sosial, yang tidak hanya merugikan harta benda, tetapi juga mengancam keselamatan jiwa. Kehancuran sosial ini menjadi bukti nyata bahwa sistem ekonomi yang dibangun di atas riba tidak akan pernah kokoh, melainkan rapuh dan penuh dengan potensi konflik.

Di sisi lain, *mahq* juga berdampak pada kondisi psikologis pelaku riba. Rashid Rida mengemukakan bahwa pemakan riba sering kali dilanda kecemasan dan obsesi berlebihan terhadap harta mereka.³⁶ Mereka disibukkan dengan kekayaan hingga melalaikan hak-hak diri, keluarga, dan masyarakat. Kondisi ini dapat menyebabkan mereka mengambil risiko berbahaya, yang pada akhirnya dapat berujung pada kehancuran finansial atau bahkan fisik. Hal ini menguatkan interpretasi Ali Jum'ah tentang *takhabbat* (kegilaan) yang dialami pemakan riba, di mana distorsi akal dan hati menjadi hukuman yang nyata di dunia.

Berbeda secara diametral, *irbâ' al-shadaqât* (pertumbuhan sedekah) juga memiliki dampak sosial dan psikologis yang positif. Sedekah tidak hanya mendistribusikan kekayaan, tetapi juga memperkuat ikatan sosial antara si kaya dan si miskin. Ketika kaum berada memberikan bantuan kepada kaum yang lemah, rasa saling percaya dan kasih sayang akan tumbuh. Inilah yang mendorong kebebasan politik dan kemandirian ekonomi, sebagaimana dicontohkan pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz. Komitmen terhadap sedekah menciptakan masyarakat yang mandiri dan sejahtera, di mana tidak ada lagi orang yang membutuhkan karena setiap individu merasa menjadi bagian dari kesatuan yang saling membantu.³⁷

Secara ringkas, ayat 276 dari Surah al-Baqarah, melalui penafsiran Ali Jum'ah yang didukung oleh ulama klasik dan kontemporer, menyajikan dualisme yang fundamental dalam etika ekonomi Islam. Riba adalah hukum yang merusak dan memusnahkan, tidak hanya secara finansial, tetapi juga secara sosial dan psikologis. Sebaliknya, sedekah adalah hukum yang membangun dan menumbuhkan, menciptakan keberkahan, keharmonisan sosial, dan kemandirian ekonomi. Dengan demikian, ayat ini menjadi fondasi

³⁶ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, vol. 4, Kairo: al-Ha'iah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 83.

³⁷ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276",...menit 01:19.

yang kokoh bagi umat Islam untuk memilih jalan yang diberkahi, yaitu meninggalkan praktik yang merusak dan merangkul praktik yang membangun masyarakat. Secara komparatif, tafsir Ali Jum'ah menunjukkan persamaan fundamental dengan ulama klasik seperti Imam at-Tabari dan al-Qurthubi. Semua menafsirkan *mahq* sebagai hilangnya keberkahan dan *irbâ'* sebagai pertumbuhan pahala, mengutip hadis-hadis yang sama untuk menguatkan penafsiran mereka. Konsistensi ini menunjukkan adanya konsensus yang mapan di antara para ulama mengenai inti pesan ayat, yaitu bahwa riba adalah jalan menuju kehancuran, baik di dunia maupun di akhirat, sedangkan sedekah adalah jalan menuju keberkahan dan kelimpahan. Perbedaan tafsir lebih terletak pada perluasan makna, di mana tafsir modern memberikan dimensi yang lebih relevan dengan konteks kekinian.

Di sisi lain, keunikan tafsir Ali Jum'ah terletak pada kemampuannya menyintesis pandangan klasik dengan analisis realitas ekonomi kontemporer. Dia memperluas konsep *mahq* dari kehancuran personal (sebagaimana diulas oleh Rashid Rida) menjadi kehancuran yang sistemik, dengan menghubungkannya pada inflasi akibat berakhirnya standar emas. Pendekatan ini tidak menolak tafsir klasik, melainkan memberikan konteks baru yang menjadikan peringatan Al-Qur'an terhadap riba terasa sangat relevan dan mendesak di era modern. Dengan demikian, tafsir Ali Jum'ah berfungsi sebagai jembatan yang kuat, menghubungkan pemahaman spiritual dan eskatologis dari ulama terdahulu dengan tantangan ekonomi yang dihadapi umat Islam saat ini.

C. Ganjaran Kebaikan dan Peringatan Keras terhadap Riba (QS. Al-Baqarah [2]: 277-278)

Setelah menjelaskan konsekuensi pemusnahan riba dan pertumbuhan sedekah, Al-Qur'an melanjutkan dengan memberikan peringatan yang sangat tegas. Ayat 277 dan 278 dari Surah al-Baqarah merupakan pasangan ayat yang saling melengkapi. Ayat 277 menawarkan janji pahala dan ketenangan bagi orang-orang beriman yang taat, sementara ayat 278 secara langsung memerintahkan para mukmin untuk meninggalkan sisa-sisa riba, dengan ancaman tersirat bagi mereka yang menolak. Kedua ayat ini secara bersamaan membentuk sebuah kerangka motivasi dan peringatan yang kuat untuk menegakkan etika ekonomi yang adil. Ayat 277 berbunyi:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ هُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, beramal saleh, menegakkan salat, dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada rasa takut pada mereka dan tidak (pula) mereka bersedih.”

Ayat ini secara eksplisit menguraikan empat pilar utama keimanan yang akan membawa keselamatan dan kebahagiaan sejati. Ali Jum'ah menafsirkan ayat ini sebagai jaminan ilahi bahwa mereka yang memenuhi kriteria tersebut akan mendapatkan pahala besar dari Allah. Mereka akan terbebas dari rasa takut dan kesedihan di dunia maupun di akhirat, sebuah kondisi yang kontras dengan kegelisahan yang menyelimuti para pemakan riba.³⁸

Muhammad Sayyid Tantawi dalam *Tafsir al-Wasit* menjelaskan bahwa *وَأَمُّوا* (beriman) di sini adalah keimanan yang sempurna, yaitu membenarkan semua perintah Allah.³⁹ Keimanan ini harus diikuti dengan *وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* (melakukan perbuatan baik), yang menurut Ali Jum'ah, merupakan bukti nyata dari keimanan yang ada di dalam hati.⁴⁰ Al-Qur'an secara konsisten menghubungkan iman dengan amal saleh, menegaskan bahwa keyakinan saja tidaklah cukup tanpa adanya tindakan nyata yang bermanfaat.

Ali Jum'ah membagi amal saleh menjadi dua kategori utama, internal dan eksternal. Amalan internal adalah perbuatan yang terutama bermanfaat bagi individu, seperti mendirikan shalat (*وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ*), berzikir, dan membersihkan hati dari sifat-sifat tercela seperti iri, dengki, dan kesombongan. Amalan-amalan ini menciptakan individu yang lurus dan berhati bersih, yang secara tidak langsung juga memberikan manfaat bagi masyarakat di sekitarnya.

Di sisi lain, amalan eksternal adalah perbuatan yang secara langsung memberikan manfaat kepada orang lain. Kategori ini mencakup menunaikan zakat (*وَاتُّوا الزَّكَاةَ*), bersedekah, dan bekerja untuk kemajuan masyarakat.⁴¹ Keseimbangan antara amalan internal dan eksternal inilah yang membentuk seorang mukmin sejati. Shalat menguatkan hubungan vertikal dengan Allah, sementara zakat dan sedekah menguatkan hubungan horizontal sesama manusia, menciptakan masyarakat yang harmonis dan penuh empati.

Tafsir at-Tabari juga menjelaskan bahwa “لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ” (mereka akan mendapatkan pahala di sisi Tuhan mereka) adalah janji yang mencakup semua amal baik mereka, termasuk menunaikan shalat dan zakat. Jaminan *وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ* (dan tidak ada ketakutan bagi mereka) serta *وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* (dan tidak pula mereka bersedih) diartikan sebagai kondisi aman dari siksa Allah di Hari

³⁸Ali Jum'ah, “Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 277-278”, *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 00:32

³⁹ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim*, vol. 1, Kairo: Dar Nahdat Misr, 1997-1998, hal. 638.

⁴⁰ Ali Jum'ah, “Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 277-278”, *YouTube...menit 02:10*

⁴¹ Ali Jum'ah, “Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 277-278”, *YouTube...menit 05:46*

Kiamat dan tidak adanya penyesalan atas apa yang telah mereka tinggalkan di dunia untuk mendapatkan ridha Allah.⁴²

Setelah menjabarkan keutamaan para mukmin yang taat, Al-Qur'an beralih ke ayat 278, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. Ayat ini dibuka dengan seruan langsung kepada kaum beriman, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا, yang merupakan panggilan yang sangat personal dan mengharukan. Seruan ini menegaskan bahwa perintah yang akan disampaikan adalah kewajiban bagi setiap individu yang mengaku beriman. Perintah pertama dalam ayat ini adalah اتَّقُوا اللَّهَ (bertakwalah kepada Allah). Taqwa berarti memiliki rasa takut dan kesadaran akan Allah, yang mendorong seseorang untuk menjauhi segala larangan-Nya dan menjalankan segala perintah-Nya.⁴³ Perintah ini menjadi fondasi bagi perintah berikutnya, yaitu وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا (tinggalkanlah sisa riba yang masih ada). Perintah ini menunjukkan sikap tegas syariat Islam terhadap riba.

Ali Jum'ah menyoroti prinsip hukum yang segera berlaku yang terkandung dalam frasa وَذَرُوا مَا بَقِيَ.⁴⁴ Artinya, ketika larangan riba turun, umat Islam tidak diharuskan mengembalikan riba yang telah mereka ambil di masa lalu (فَلَهُ مَا سَلَفَ), tetapi mereka diwajibkan untuk menghentikan praktik tersebut dan hanya mengambil modal pokok (رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ) dari sisa hutang yang belum terbayar.⁴⁵ Prinsip ini menunjukkan keadilan dan kemudahan dalam syariat, di mana seseorang tidak dihukum atas perbuatan yang dilakukan sebelum larangan itu berlaku.

Ibn Katsir, dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, menguatkan tafsiran ini dengan menyebutkan konteks historis turunnya ayat ini.⁴⁶ Ia menjelaskan bahwa ayat ini turun terkait dengan persengketaan antara Bani Amr bin Umayr dari Tha'if dan Bani Mughirah dari Makkah. Ketika Islam datang, Bani Mughirah menolak membayar sisa riba yang dituntut oleh Bani Amr bin Umayr, sehingga turunlah ayat ini untuk menyelesaikan masalah tersebut dengan adil. Kisah ini menegaskan bahwa perintah meninggalkan riba berlaku secara efektif dan segera.

Ayat 278 diakhiri dengan sebuah frasa yang sangat persuasif dan mengikat: إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (jika kalian benar-benar beriman). Ini bukanlah kalimat

⁴² Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6 Makkah: Dar at-Tarbiyah wa at-Turath, t.th, hal. 21.

⁴³ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsîr al-Wasîl li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, Kairo: Dar Nahdat Misr, 1997-1998, hal 639.

⁴⁴ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 277-278", *YouTube* ...menit 07:27

⁴⁵ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsîr al-Wasîl li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, ...hal. 639

⁴⁶ Isma'il ibn 'Umar ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, hal. 553

yang meragukan keimanan mereka, melainkan sebuah ajakan untuk membuktikan keimanan dengan perbuatan. Muhammad Rida, dalam *Tafsir al-Manar*, menjelaskan bahwa frasa ini berarti "jika keimananmu sempurna dan mencakup semua hukum yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., maka tinggalkanlah sisa riba." Dengan demikian, menolak untuk meninggalkan riba sama dengan meragukan kesempurnaan keimanan seseorang.

Sikap menolak meninggalkan riba juga dapat diinterpretasikan sebagai bentuk pengingkaran (kufr) terhadap perintah Allah. Ini adalah ancaman yang tersirat di balik frasa *إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*. Sebagaimana dijelaskan dalam referensi tafsir, orang yang tidak meninggalkan riba setelah larangan ini turun tidak dianggap sebagai orang yang memiliki iman yang sempurna.⁴⁷ Ini menempatkan larangan riba pada level yang sangat serius, di mana pelanggaran tidak hanya sekadar dosa, tetapi juga berpotensi merusak fondasi keimanan itu sendiri.

Ancaman yang lebih eksplisit dan mengerikan terungkap dalam ayat berikutnya (ayat 279), yang menyatakan bahwa jika pelaku riba tidak berhenti, mereka dihadapkan pada ancaman perang dari Allah dan Rasul-Nya.⁴⁸ Meskipun ayat ini tidak disebutkan secara langsung dalam rujukan, Ali Jum'ah sering kali mengaitkannya dengan ayat 278 untuk menunjukkan betapa seriusnya pelanggaran ini. Ancaman perang dari Allah adalah salah satu hukuman terberat dalam Al-Qur'an, yang menunjukkan tingkat kemurkaan Allah terhadap praktik yang begitu merusak.

Dengan demikian, ayat 277-278 tidak hanya memberikan perintah untuk meninggalkan riba, tetapi juga membingkainya dalam konteks pahala dan peringatan. Bagi mereka yang taat, ada janji ketenangan dan pahala yang besar. Sebaliknya, bagi mereka yang tetap mempraktikkan riba, ada tantangan langsung terhadap keimanan mereka dan ancaman yang sangat serius dari Allah. Kedua ayat ini secara sinergis mendorong umat Islam untuk memilih jalan kebenaran dan keadilan, serta meninggalkan praktik eksploitatif yang merusak. Perintah untuk meninggalkan riba juga merupakan salah satu ciri khas syariat Islam yang mengedepankan keadilan sosial. Riba, sebagai alat eksploitasi, bertentangan langsung dengan prinsip-prinsip Islam. Dengan menghapusnya dan menggantinya dengan zakat dan sedekah, Islam menciptakan sebuah sistem ekonomi yang adil, di mana harta beredar di antara masyarakat dan tidak terpusat pada segelintir orang. Inilah visi ideal yang hendak diwujudkan oleh ayat-ayat ini.

⁴⁷ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, vol. 4,...hal. 85.

⁴⁸ At-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6,...hal 22.

Frasa *إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* (jika kalian benar-benar beriman) berfungsi sebagai tantangan retorik yang kuat.⁴⁹ Ini bukan sekadar ajakan, tetapi sebuah pengujian terhadap integritas iman seseorang. Dengan menyandingkan keimanan dengan tindakan meninggalkan riba, Al-Qur'an menegaskan bahwa keduanya adalah dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Keimanan yang sejati haruslah terwujud dalam kepatuhan total terhadap perintah Allah, termasuk dalam urusan muamalah seperti larangan riba. Seseorang tidak dapat mengklaim sebagai mukmin sejati jika ia masih terikat pada praktik yang secara eksplisit dilarang oleh Tuhannya.

Konteks historis turunnya ayat ini, yang melibatkan konflik antara dua kabilah, Bani Amr bin Umayr dan Bani Mughirah, menjadi bukti nyata bahwa hukum ini memiliki aplikasi praktis dan segera.⁵⁰ Ketika Bani Amr bin Umayr menuntut pembayaran riba yang tersisa, dan Bani Mughirah menolak karena telah masuk Islam, turunnya ayat ini menjadi solusi ilahi yang tuntas. Ayat ini tidak hanya menyelesaikan sengketa saat itu tetapi juga menjadi *qanun* (hukum) legislatif yang berlaku universal bagi setiap muslim yang menghadapi situasi serupa. Ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak hanya berurusan dengan perkara spiritual, tetapi juga memberikan pedoman yang jelas untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial dan ekonomi.

Ancaman yang tersirat dalam ayat 278 menjadi lebih eksplisit di ayat 279, yang menyatakan: *فَأَذْنُوا بَحْرَبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ* (maka ketahuilah, akan ada perang dari Allah dan Rasul-Nya).⁵¹ Ini adalah ancaman yang sangat serius dan tidak ada yang lebih berat dari ancaman perang dari Allah SWT. Meskipun tidak semua ulama menafsirkan *harb* (perang) secara harfiah, namun maknanya tetap menunjukkan kemurkaan dan kehancuran yang total. "Perang" ini dapat diartikan sebagai kehancuran keberkahan, kemerosotan hidup, atau bahkan kehancuran fisik dan harta benda, yang merupakan manifestasi nyata dari *mahq* yang dibahas sebelumnya.

Larangan riba dan anjuran sedekah, yang diatur dalam serangkaian ayat ini, adalah fondasi dari sistem ekonomi yang adil dalam Islam. Ali Jum'ah berpendapat bahwa sistem ini mengarah pada kemerdekaan politik dan kecukupan ekonomi, yang mencegah terjadinya polarisasi ekstrem antara si kaya dan si miskin.⁵² Dengan menghapuskan riba, Al-Qur'an bertujuan untuk

⁴⁹ Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manâr)*, vol. 4, Kairo: al-Ha'iah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 85.

⁵⁰ Isma'il Ibn 'Umar ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, hal. 553

⁵¹ At-Tabari, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6,...hal. 22.

⁵² Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 275-276," *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 01:19

menghilangkan alat eksploitasi yang paling umum, sehingga harta dapat beredar secara merata dan menciptakan keadilan sosial yang berkelanjutan.

Secara keseluruhan, ayat 277 dan 278 memberikan sebuah paket hukum yang komprehensif. Ayat 277 menawarkan motivasi positif melalui janji pahala dan ketenangan bagi mereka yang taat. Sementara itu, ayat 278 memberikan perintah langsung dan ancaman yang tegas bagi mereka yang ingkar. Melalui kombinasi *carrot and stick* ini, Al-Qur'an memastikan bahwa larangan riba ditegakkan dengan serius, dan umat Islam didorong untuk membangun masyarakat yang adil dan berlandaskan pada prinsip-prinsip syariat. Secara komparatif, analisis terhadap tafsir Ali Jum'ah menunjukkan kesamaan yang substansial dengan pandangan ulama klasik dan kontemporer. Penafsiran dia tentang keimanan yang harus diikuti dengan amal saleh sejalan dengan konsensus para mufasir, seperti at-Tabari yang menjelaskan bahwa amal saleh, termasuk shalat dan zakat, menjadi syarat mutlak untuk mendapatkan pahala dan terbebas dari ketakutan. Begitu pula, penafsiran dia mengenai frasa *in kuntum mu'minin* sebagai tantangan terhadap keimanan seseorang, menemukan kesamaan dengan pandangan Muhammad Rashid Rida, yang melihatnya sebagai sebuah pengujian integritas iman.

Persamaan ini menegaskan bahwa tafsir Ali Jum'ah berakar kuat pada tradisi tafsir yang telah mapan, baik dari segi makna dasar maupun implikasi spiritual. Namun, keunikan tafsir Ali Jum'ah muncul dari caranya menghubungkan ayat-ayat ini dengan konteks historis dan sosio-ekonomi yang lebih luas. Sementara tafsir klasik dan kontemporer lainnya telah menjelaskan konteks turunnya ayat ini yang melibatkan Bani Amr bin Umayr dan Bani Mughirah, Ali Jum'ah secara khas sering kali mengaitkan ayat 277, yang berbicara tentang shalat dan zakat, dengan ayat 278 yang melarang riba. Hal ini menciptakan sebuah narasi yang koheren, di mana ibadah ritual dan ibadah sosial (ekonomi) tidak dapat dipisahkan. Integrasi ini memberikan kerangka pemahaman yang lebih holistik, menunjukkan bahwa ketaatan kepada Allah tidak hanya diwujudkan melalui ritual, tetapi juga melalui penegakan keadilan dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam muamalah.

D. Mengutamakan Ketakwaan, Meninggalkan Riba, dan Memberi Kelonggaran bagi yang Sulit (QS. Al-Baqarah [2]: 278-280)

Kelanjutan dari rangkaian ayat yang membahas tentang riba dalam Surah al-Baqarah adalah sebuah transisi yang dramatis. Setelah seruan untuk bertakwa dan meninggalkan riba, Al-Qur'an beralih dari peringatan yang tegas menjadi anjuran yang penuh kasih dan empati. Ayat 278 hingga 280 secara berurutan membentuk sebuah triad hukum yang komprehensif, dimulai dari ancaman keras bagi pelaku riba, lalu menawarkan jalan keluar melalui tobat, dan puncaknya adalah memberikan solusi yang humanis bagi orang-orang

yang kesulitan. Rangkaian ini mencerminkan keseimbangan antara keadilan yang teguh dan kasih sayang yang mendalam dalam syariat Islam. Ayat 279 memulai dengan ancaman yang sangat menakutkan:

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ

“Maka jika kamu tidak melaksanakannya, maka ketahuilah bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu.”

Kalimat ini merupakan puncak dari peringatan terhadap riba.⁵³ Para ulama tafsir memiliki beragam pandangan tentang makna harfiah dari perang ini. Sebagian besar menafsirkan sebagai ancaman yang sangat keras, yang menunjukkan kemurkaan ilahi terhadap praktik riba. Menurut at-Tabari, *fa'dhana* (dari *fa'dhanū*) berarti "ketahuilah" atau "yakinkanlah" bahwa perang dari Allah dan Rasul-Nya akan terjadi.⁵⁴

Ibn Abbas menafsirkan bahwa pada Hari Kiamat, pemakan riba akan dipanggil untuk mengambil senjatanya sebagai persiapan untuk perang melawan Allah. Ini adalah gambaran simbolis yang kuat tentang status pemakan riba sebagai musuh Allah. Tafsiran lain dari Ibn Abbas menyebutkan bahwa seorang imam (pemimpin muslim) berhak meminta pelaku riba untuk bertobat, dan jika mereka menolak, imam tersebut dapat memenggal leher mereka. Ini menunjukkan bahwa ancaman perang ini dapat diwujudkan dalam bentuk hukuman fisik di dunia nyata, jika diperlukan untuk menjaga keadilan.⁵⁵

Ancaman perang ini juga dipahami sebagai hilangnya keberkahan dalam hidup, harta, dan keluarga. Ali Jum'ah menjelaskan bahwa perang dari Allah bisa terwujud dalam bentuk kehancuran harta benda, penyakit yang tak kunjung sembuh, atau masalah keluarga yang tak berkesudahan, yang semuanya adalah bentuk hukuman ilahi di dunia.⁵⁶ Ini adalah konsekuensi langsung dari praktik riba yang merusak, di mana harta yang diperoleh dengan cara zalim tidak akan membawa kebahagiaan sejati.

Tingkat keseriusan dosa riba dapat dilihat dari perbandingan dengan dosa-dosa lainnya. Sebuah riwayat dari Abdullah bin Hanzalah menyebutkan bahwa satu dirham riba yang dimakan seseorang, lebih berat di sisi Allah daripada 36 kali zina. Hadis lain bahkan menyebutkan bahwa riba memiliki 99 pintu, yang paling ringan di antaranya adalah seperti seorang laki-laki

⁵³ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsîr al-Wasîl li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, Kairo: Dar Nahdat Misr, 1997-1998, hal. 640.

⁵⁴ Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6, Mekah: Dar at-Tarbiyah wa at-Turats, tanpa tahun, hal. 24.

⁵⁵ Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6, ...hal. 25.

⁵⁶ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 278-280," *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 04:19.

berzina dengan ibunya.⁵⁷ Perbandingan ini, meski mengejutkan, berfungsi untuk menegaskan betapa besar dan mengerikannya dosa riba di mata Allah.

Tafsir al-Qurtubi mencatat sebuah kisah tentang Imam Malik ibn Anas yang ditanya oleh seorang pria. Pria itu bersumpah bahwa tidak ada hal yang lebih buruk yang masuk ke perut manusia selain khamr (arak). Imam Malik meminta waktu untuk berpikir, lalu kemudian menyatakan bahwa istrinya tertalak, karena ia tidak menemukan sesuatu pun yang lebih buruk daripada riba, sebab Allah telah mengizinkan perang terhadapnya.⁵⁸ Kisah ini menunjukkan bahwa di antara dosa-dosa besar, riba memiliki posisi yang sangat berbahaya karena ancaman yang disandarkan padanya begitu luar biasa.

Setelah peringatan yang begitu keras, ayat 279 menawarkan sebuah jalan keluar yang penuh rahmat, yaitu tobat. Ayat tersebut melanjutkan:

وَإِنْ تُبْتَغُوا فَلََكُمْ رُدُّهُنَّ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

“Dan jika kamu bertobat, maka bagimu pokok hartamu, kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya”.

Ini adalah prinsip tobat yang sangat adil dalam Islam, yang menegaskan bahwa Allah Maha Pemaaf dan memberikan kesempatan bagi hamba-Nya untuk kembali ke jalan yang benar.⁵⁹

konteks ini, tobat berarti menghentikan praktik riba secara total. Ali Jum'ah menjelaskan bahwa dengan bertobat, seseorang berhak untuk mengambil kembali modal pokok mereka saja, tanpa tambahan bunga.⁶⁰ Ayat ini menjamin bahwa tidak ada pihak yang dirugikan: pemberi utang tidak dizalimi karena ia mendapatkan kembali modal aslinya, dan penerima utang tidak dizalimi karena ia tidak harus membayar bunga tambahan yang dilarang. Ini adalah manifestasi dari prinsip keadilan Islam yang berusaha menciptakan keseimbangan dan menghindari ekstremitas.

Penting untuk dicatat bahwa Islam tidak menuntut pengembalian riba yang sudah diterima sebelum adanya larangan. Ini sesuai dengan prinsip hukum yang segera berlaku yang juga ditekankan oleh Ali Jum'ah.⁶¹ Prinsip ini disahkan secara historis ketika Rasulullah Saw., saat haji *wada'*, menyatakan bahwa semua riba jahiliyah dibatalkan, dan riba pertama yang ia

⁵⁷ Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1964, hal. 364.

⁵⁸ Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3,...hal. 363

⁵⁹ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsîr al-Wasîl li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1,...hal. 640.

⁶⁰Ali Jum'ah, “Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 278-280,” *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 02:47

⁶¹Ali Jum'ah, “Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 278-280,” *YouTube*,...menit 00:35

batalan adalah riba milik Abbas bin Abdul Muthalib.⁶² Ini memberikan teladan yang jelas bahwa praktik riba harus dihentikan secara total dan segera, tanpa menuntut ganti rugi atas apa yang telah berlalu.

Selanjutnya, Al-Qur'an beralih ke kondisi yang sering terjadi dalam transaksi utang-piutang, yaitu kesulitan pembayaran. Ayat 280 berbunyi:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ

“Dan jika orang yang berutang itu dalam kesulitan, maka berilah tenggang waktu sampai ia berkelapangan.”

Usrah (kesulitan) merujuk pada kondisi di mana seseorang tidak mampu membayar utangnya karena tidak memiliki harta yang mencukupi atau karena kesulitan finansial lainnya. *Nadzirah* (tenggang waktu) adalah perintah untuk memberikan perpanjangan waktu pembayaran, dan *maysarah* (kelapangan) adalah kondisi di mana orang tersebut telah mampu membayar.⁶³

Perintah ini menunjukkan sisi humanis dan penuh empati dari syariat Islam. Islam tidak membiarkan seorang muslim terbebani oleh utang hingga ia jatuh dalam kesusahan yang parah. Sebaliknya, ia mendorong kreditur untuk bersikap sabar dan memahami kondisi debitur. Ali Jum'ah membandingkan tindakan memberikan kelonggaran ini, yang merupakan perbuatan sunnah (*nafl*), dengan shalat wajib. Ia menegaskan bahwa keutamaannya sangatlah besar di sisi Allah, bahkan setara dengan perbuatan wajib.⁶⁴ Hal ini menunjukkan bahwa kepedulian terhadap sesama adalah inti dari ajaran Islam.

Kemudian, ayat 280 mencapai puncaknya dengan anjuran yang paling mulia,

وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Dan jika kamu menyedekahkan (menghapuskan) sebagian atau seluruh utang itu, itu lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.” *Frasa wa an tasaddaqu* (dan kamu bersedekah) di sini diartikan sebagai menghapuskan utang. Ini adalah puncak dari kebaikan dan kedermawanan dalam sistem ekonomi Islam.

Dalam konteks yang lebih luas, rangkaian ayat 278-280 adalah sebuah kurikulum ekonomi dan moral. Ayat 278-279 berfungsi sebagai larangan dan peringatan, mengukuhkan dasar-dasar syariat dengan ancaman bagi para pelanggar. Ayat 279-280 kemudian menjadi panduan praktis tentang bagaimana menghadapi realitas sosial, yaitu kesulitan ekonomi. Dengan memberikan jalan keluar berupa tobat dan anjuran untuk bersabar atau bahkan menghapuskan utang, Islam menunjukkan bahwa etika ekonomi tidak hanya

⁶² Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6,...hal. 27.

⁶³ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsîr al-Wasîl li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1,...hal. 640.

⁶⁴ Ali Jum'ah “Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 278-280,” *YouTube*, ...menit 07:56.

tentang hukum dan hukuman, tetapi juga tentang kasih sayang dan kemanusiaan.⁶⁵

Perbedaan antara riba dan sedekah sangat ditekankan di sini. Riba adalah praktik yang mengeksploitasi kesulitan orang lain, sedangkan sedekah (termasuk menghapuskan utang) adalah praktik yang meringankan kesulitan orang lain. Riba menciptakan ketidakadilan dan polarisasi, sementara sedekah menciptakan keadilan dan solidaritas sosial. Al-Qur'an dengan jelas mengarahkan umatnya untuk memilih jalan yang kedua, jalan yang membawa keberkahan dan kebahagiaan di dunia dan akhirat.⁶⁶

Anjuran untuk memberi kelonggaran kepada yang kesulitan merupakan cerminan dari prinsip dasar dalam Islam, yaitu memudahkan urusan orang lain. Rasulullah Saw. bersabda, “Barangsiapa yang memudahkan orang yang kesulitan, Allah akan memudahkan urusannya di dunia dan akhirat.” Prinsip ini menjadi motivasi spiritual yang sangat kuat bagi para kreditur untuk bersikap murah hati dan tidak menekan debitur yang sedang dalam kesulitan.⁶⁷

Pada akhirnya, ayat-ayat ini membentuk sebuah ekosistem ekonomi yang ideal dalam Islam. Di satu sisi, riba dihukum dengan ancaman terberat untuk memastikan keadilan tidak dilanggar. Di sisi lain, ada anjuran untuk bersabar, memberikan tenggang waktu, dan bahkan menghapuskan utang sebagai manifestasi kasih sayang. Sistem ini didesain untuk mencegah eksploitasi dan mendorong kebaikan, menciptakan masyarakat yang stabil, adil, dan berempati.⁶⁸

Secara keseluruhan, ayat 277 dan 278 memberikan sebuah paket hukum yang komprehensif. Ayat 277 menawarkan motivasi positif melalui janji pahala dan ketenangan bagi mereka yang taat. Sementara itu, ayat 278 memberikan perintah langsung dan ancaman yang tegas bagi mereka yang ingkar. Melalui kombinasi *carrot and stick* ini, Al-Qur'an memastikan bahwa larangan riba ditegakkan dengan serius, dan umat Islam didorong untuk membangun masyarakat yang adil dan berlandaskan pada prinsip-prinsip syariat.⁶⁹

Selain manfaat material, tindakan memberikan kelonggaran atau memaafkan utang juga membawa ketenangan spiritual dan psikologis yang

⁶⁵Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syarî'ah wa Al-Manhâj*, vol. 3, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 84

⁶⁶Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsîr al-Wasîl li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1,...hal. 638-641.

⁶⁷Ali Jum'ah, “Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 278-280”, *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025) menit 07:56

⁶⁸Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 3,...hal. 363.

⁶⁹ Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 6,...hal. 24.

mendalam bagi pemberi utang. Dengan melepaskan beban finansial dari hati, seorang mukmin juga membebaskan dirinya dari ketamakan dan kekhawatiran yang sering kali menyertai urusan harta benda. Keutamaan amal ini tidak hanya menjanjikan pahala di akhirat, tetapi juga ketenteraman jiwa di dunia, yang merupakan balasan langsung dari Allah kepada hamba-Nya yang berhati mulia dan dermawan.⁷⁰

Aspek sosial dari ayat-ayat ini sangat signifikan. Ketika para kreditur bersedia memberi kelonggaran kepada debitur yang kesulitan, hal itu memperkuat ikatan solidaritas dan saling percaya dalam masyarakat. Masyarakat menjadi lebih kohesif dan harmonis, di mana anggotanya saling mendukung daripada saling mengeksploitasi. Riba, sebaliknya, menciptakan jurang pemisah antara si kaya dan si miskin, menumbuhkan kebencian dan ketidakadilan yang pada akhirnya merusak fondasi sosial.⁷¹

Kombinasi antara ancaman keras dan anjuran kasih sayang dalam ayat-ayat ini menunjukkan keseimbangan sempurna antara keadilan ilahi (al-adl) dan kasih sayang ilahi (ar-rahmah). Allah tidak hanya mengharamkan riba sebagai bentuk keadilan mutlak untuk melindungi yang lemah, tetapi juga menyediakan jalan keluar yang penuh rahmat bagi mereka yang kesulitan. Ancaman perang bagi pemakan riba menegaskan keadilan, sementara anjuran untuk memberi kelonggaran dan sedekah utang menunjukkan betapa luasnya kasih sayang Allah terhadap hamba-Nya. Kedua sifat ini bekerja bersama untuk menciptakan sistem yang tidak hanya adil, tetapi juga manusiawi dan berempati.⁷²

Pada akhirnya, Surah al-Baqarah ayat 278-280 mengajarkan bahwa sistem ekonomi Islam bukan hanya serangkaian peraturan finansial yang kaku, melainkan sebuah manifestasi dari etika dan moralitas yang mendalam. Tujuan utamanya melampaui sekadar melarang riba; ia bertujuan untuk membentuk karakter individu yang bertakwa, dermawan, dan penuh kasih. Dengan mengutamakan ketakwaan, meninggalkan riba, dan memberi kelonggaran, seorang muslim tidak hanya memenuhi kewajiban agama, tetapi juga berkontribusi pada penciptaan masyarakat yang makmur secara material dan spiritual, sebuah visi holistik untuk kehidupan yang seimbang dan penuh berkah.⁷³

Secara komparatif, tafsir Ali Jum'ah terhadap ayat 278-280 menunjukkan kesamaan fundamental dengan pandangan ulama klasik dan

⁷⁰ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 278-280", *YouTube*, ...menit 07:56

⁷¹ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim*, vol. 1, ...hal. 640.

⁷² Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah Wa al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, vol. 3, ...hal. 84.

⁷³ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah al-Baqarah, ayat 278-280", *YouTube*, ...menit 01:05.

kontemporer yang dirujuk. Penafsirannya tentang ancaman perang dari Allah (*fa'dzanu biharbin*) sejalan dengan at-Tabari dan Ibn Katsir, yang menekankan keseriusan dosa riba sebagai musuh Allah. Demikian pula, penjelasannya mengenai tobat yang mengharuskan pengembalian modal pokok (*ru'usu amwâlikum*) tanpa tambahan bunga adalah konsisten dengan narasi historis yang disajikan oleh at-Tabari tentang pembatalan riba pada masa Rasulullah Saw. Pada anjuran untuk memberikan kelonggaran (*nadzirah*), pandangan dia juga selaras dengan nilai-nilai humanis yang ditekankan oleh para ulama lainnya, seperti az-Zuhayli, yang melihatnya sebagai manifestasi dari kasih sayang dan keadilan dalam syariat Islam. Ini menunjukkan bahwa tafsir Ali Jum'ah berakar kuat pada tradisi keilmuan Islam yang telah mapan dan diterima.

Namun, keunikan tafsir Ali Jum'ah terletak pada pendekatan *ushuli*-nya yang holistik dan praktis. Dia tidak hanya menafsirkan ayat secara harfiah, tetapi juga menghubungkannya dengan konsekuensi nyata di dunia, seperti menghubungkan ancaman perang (*harb*) dengan kehancuran keberkahan, penyakit, atau masalah keluarga. Pendekatan ini membuat tafsir menjadi relevan dan mudah dipahami dalam konteks kehidupan modern. Selain itu, dia secara konsisten mengintegrasikan aspek spiritual (*takwa* dan *tobat*) dengan aspek sosial-ekonomi (meninggalkan riba dan memberi kelonggaran), menekankan bahwa keduanya adalah dua sisi dari ketaatan yang utuh. Keseimbangan antara keadilan (*al-'adl*) dan kasih sayang (*ar-rahmah*) yang dia tunjukkan dalam analisisnya menjadi benang merah yang kuat, memberikan pemahaman yang komprehensif tentang tujuan syariat dalam mewujudkan masyarakat yang adil, stabil, dan berempati.

E. Larangan Melipatgandakan Riba dan Ajakan untuk Bertakwa (QS. Âli 'Imrân [3]: 130-132)

Ayat 130 dalam Surah Âli 'Imrân melanjutkan pembahasan tentang riba, namun dengan perspektif yang sedikit berbeda dari Surah Al-Baqarah. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda, dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan”. Ayat ini secara spesifik menyebutkan larangan *adh'āfan mudā'afah* (berlipat ganda), yang mengacu pada praktik riba yang lazim di masa Jahiliyah.”⁷⁴

⁷⁴ Muhammad Sayyid Tantawi, *at-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, Kairo: Dar Nahdhat Misr, 1997-1998, hal. 640

Menurut Ibnu Katsir, ayat ini adalah salah satu ayat pertama yang turun tentang pengharaman riba, mendahului ayat-ayat di Surah Al-Baqarah yang merupakan ayat-ayat hukum terakhir yang diturunkan.⁷⁵ Fokus ayat ini adalah pada praktik riba yang sangat eksplisit dan menindas, di mana utang terus bertambah seiring berjalannya waktu dan kegagalan pembayaran. Meskipun ayat ini menyebutkan riba berlipat ganda, Ali Jum'ah menjelaskan bahwa larangan ini secara tidak langsung juga mengharamkan semua jenis riba. Hal ini didasarkan pada kaidah fikih bahwa apa pun yang mengarah pada sesuatu yang haram, maka hukumnya juga haram.⁷⁶

Praktik riba berlipat ganda di masa Jahiliyah, seperti yang dijelaskan oleh Tafsir Al-Munir dan Al-Bagawi, terjadi ketika jatuh tempo pembayaran utang, si pemberi utang akan bertanya kepada si peminjam “apakah kamu akan melunasi atau menambahkannya?”⁷⁷ Jika si peminjam tidak mampu membayar, ia akan diberikan perpanjangan waktu dengan syarat jumlah utang pokoknya ditambah. Proses ini bisa berulang setiap tahun, menyebabkan utang yang semula sedikit menjadi berlipat ganda dan tak terkendali, menghancurkan kehidupan peminjam.

Tafsir Ibnu Katsir juga mencatat riwayat dari Zaid bin Aslam yang memberikan contoh praktik riba ini secara detail. Dalam kasus utang piutang hewan ternak, jika seekor anak unta (*bint makhâdh*) jatuh tempo, namun peminjam tidak mampu membayar, maka utangnya akan diganti menjadi anak unta yang lebih dewasa (*bint labûn*). Pada tahun berikutnya, utang tersebut bisa menjadi *hiqah*, lalu *jadh'ah*, dan seterusnya, yang nilainya terus bertambah. Demikian pula dalam utang uang, seratus dirham bisa menjadi dua ratus, lalu empat ratus, dan terus berlipat ganda.⁷⁸

Fenomena ini menunjukkan betapa eksploitatifnya sistem riba Jahiliyah. Pemberi utang tidak hanya mengambil keuntungan dari kebutuhan orang lain, tetapi juga menjerat mereka dalam siklus kemiskinan yang tak berujung. Oleh karena itu, larangan *adh'âfan mudhâ'afah* bukan sekadar larangan teknis, melainkan sebuah pernyataan moral yang kuat terhadap penindasan ekonomi. Allah tidak hanya melarang bunga, tetapi juga praktik yang secara fundamental tidak adil.

Pada akhir ayat 130, Allah menutupnya dengan perintah universal **وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** (dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu

⁷⁵ Ismail ibn Umar ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, vol. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, hal. 102.

⁷⁶ Ali Jum'ah, “Tafsir Surah Ali 'Imran, ayat 130”, *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 01:35

⁷⁷ Al-Husain ibn Mas'ud al-Bagawi, *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 1 Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, 1420 H, hal. 506.

⁷⁸ Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, vol. 4, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, hal. 101.

mendapat keberuntungan). Perintah takwa ini berfungsi sebagai landasan spiritual untuk menjauhi riba. Takwa, dalam konteks ini, berarti membangun kesadaran diri yang mendalam akan pengawasan Allah, yang mendorong seorang mukmin untuk tidak hanya mematuhi larangan-Nya, tetapi juga untuk mencari jalan hidup yang mendatangkan keberkahan.

Setelah larangan riba, ayat 131 memberikan peringatan yang sangat keras, وَأَنْتُمْ لِلنَّارِ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (Dan peliharalah dirimu dari api neraka, yang disediakan untuk orang-orang kafir). Peringatan ini, seperti yang ditegaskan oleh Ali Jum'ah, bahkan lebih keras daripada ancaman yang biasa diberikan untuk dosa-dosa besar lainnya seperti khamar atau zina.⁷⁹ Peringatan yang sangat menakutkan ini menunjukkan betapa seriusnya dosa riba di mata Allah.

Ali Jum'ah menjelaskan bahwa ancaman ini memiliki dua makna. Pertama, orang yang melakukan riba akan dimasukkan ke dalam neraka yang secara khusus disiapkan untuk orang-orang kafir. Kedua, dan ini yang lebih serius, menganggap riba sebagai sesuatu yang halal adalah sebuah kekufuran (kufr). Dengan demikian, larangan ini tidak hanya mencakup perbuatan, tetapi juga keyakinan. Seseorang yang secara sadar dan sengaja menghalalkan apa yang diharamkan Allah telah menempatkan dirinya dalam posisi yang sangat berbahaya.

Untuk menguatkan anjuran takwa, Ali Jum'ah mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah, “يا عائشة، اتقي الله ولو بشق تمرّة” (Wahai Aisyah, takutlah kepada Allah meskipun hanya dengan sepotong kurma). Hadis ini menunjukkan bahwa takwa bukanlah hal yang sulit dan hanya bisa dicapai dengan amal besar. Bahkan tindakan baik sekecil apa pun yang dilakukan dengan niat ikhlas dapat menjadi perisai dari api neraka. Ini memberikan harapan dan motivasi bagi setiap mukmin untuk terus berbuat kebaikan.

Ali Jum'ah juga menyebutkan hadis lain yang menjelaskan tentang perbuatan baik yang bisa melindungi dari neraka. Ia mencontohkan hadis tentang seorang muslim yang mengurus tiga anak perempuan dengan baik, di mana mereka akan menjadi penghalang baginya dari api neraka. Saat ditanya apakah dua anak perempuan juga berlaku, Rasulullah menjawab iya, dan ketika ditanya apakah satu anak perempuan juga berlaku, dia menjawab iya. Hadis ini menekankan nilai besar dari kasih sayang, tanggung jawab, dan amal baik dalam kehidupan sehari-hari.

Selain itu, ia juga mengutip hadis tentang kekuatan sedekah. Sedekah dapat memadamkan dosa, seperti air memadamkan api.⁸⁰ Hadis-hadis ini, yang disampaikan setelah peringatan tentang neraka, menunjukkan adanya keseimbangan antara peringatan dan harapan. Allah tidak hanya mengancam

⁷⁹Ali Jum'ah, “Tafsir Surah Ali 'Imran”, ayat 131, *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 02:59.

⁸⁰ Ali Jum'ah, “Tafsir Surah Ali 'Imran, ayat 131”, *YouTube*, ...menit 04:06 - 06:46

dengan neraka, tetapi juga membuka banyak pintu kebaikan yang dapat menjadi jalan untuk mendapatkan ampunan dan perlindungan-Nya.

Selanjutnya, ayat 132 mengarahkan perhatian pada sumber keselamatan, وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (Dan taatilah Allah dan Rasul, agar kamu diberi rahmat). Ketaatan ini, menurut Ali Jum'ah, adalah dasar dari seluruh syariat Islam yang disepakati, yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah.⁸¹ Ketaatan kepada Allah terwujud melalui kepatuhan terhadap Al-Qur'an, sementara ketaatan kepada Rasulullah terwujud melalui kepatuhan terhadap As-Sunnah, yang merupakan penerapan praktis dan sempurna dari Al-Qur'an.

Tafsir Al-Munir dan Al-Bagawi juga menjelaskan bahwa ketaatan ini adalah kunci untuk mendapatkan rahmat Allah.⁸² Rahmat bukanlah sesuatu yang datang secara kebetulan, melainkan hasil dari kepatuhan yang konsisten terhadap perintah dan larangan Allah serta Rasul-Nya. Dengan kata lain, hubungan antara ketaatan dan rahmat bersifat kausal, di mana ketaatan adalah sebab, dan rahmat adalah akibatnya.

Secara keseluruhan, rangkaian ayat dalam Surah Âli 'Imrân ini melengkapi larangan riba di Surah Al-Baqarah dengan memberikan konteks yang lebih luas. Ayat 130 secara spesifik melarang riba Jahiliyah, sementara ayat-ayat selanjutnya memberikan motivasi dan panduan moral untuk menjauhi dosa tersebut. Ancaman neraka berfungsi sebagai peringatan, sedangkan janji surga dan deskripsi sifat-sifat orang bertakwa menjadi tujuan spiritual yang harus dikejar. Ini menunjukkan bahwa pengharaman riba tidak berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian integral dari sistem etika Islam yang holistik.⁸³

Ali Jum'ah menyimpulkan dengan sebuah pesan penting, semua perbuatan baik adalah cabang-cabang dari iman, dan semua dosa adalah cabang-cabang dari kekufuran. Ia mengutip hadis bahwa iman memiliki lebih dari 70 cabang, yang tertinggi adalah ucapan *Lā ilāha illallāh*, dan yang terendah adalah menyingkirkan halangan dari jalan. Pesan ini mengikat semua ajaran yang telah disampaikan, yaitu larangan riba, ketaatan, sedekah, dan pemaafan ke dalam satu kesatuan iman.⁸⁴

Secara komparatif, tafsir Ali Jum'ah menunjukkan keselarasan yang kuat dengan ulama lain seperti Ibnu Katsir, al-Bagawi, dan az-Zuhayli. Kesamaan ini terlihat dari penafsiran umum mengenai praktik riba Jahiliyah yang berlipat ganda (*adh'âfan mudhâ'afah*) sebagai fokus utama ayat 130,

⁸¹Ali Jum'ah, "Tafsir Surah Ali 'Imran, ayat 132," *YouTube*, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 07:18

⁸²Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syari'ah wa Al-Manhâj*, vol. 4, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 83.

⁸³Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syari'ah wa Al-Manhâj*, vol. 4,...hal. 84

⁸⁴Ali Jum'ah, "Tafsir Surah Ali 'Imran, ayat 132," *YouTube*, ...menit 07:18.

serta penegasan bahwa ayat ini melengkapi ayat-ayat di Surah Al-Baqarah. Semua ulama yang dirujuk sependapat bahwa larangan ini tidak hanya bersifat teknis, tetapi merupakan pernyataan tegas terhadap eksploitasi dan ketidakadilan ekonomi. Lebih jauh lagi, penafsiran mengenai pentingnya ketaatan dan takwa sebagai landasan untuk menjauhi riba juga menjadi benang merah yang sama dalam pandangan mereka. Hal ini mengukuhkan bahwa tafsir dia, seperti tafsir-tafsir lainnya, berlandaskan pada pemahaman yang sama mengenai substansi larangan riba dan tujuan-tujuannya.

Uniknya, tafsir Ali Jum'ah memberikan nilai tambah dengan mengintegrasikan konsep-konsep ushuli dan hikmah syariat secara eksplisit. Ketika dia menjelaskan bahwa larangan riba berlipat ganda juga mengharamkan semua jenis riba, dia menggunakan kaidah fikih bahwa "segala sesuatu yang mengarah pada keharaman, maka hukumnya juga haram." Pendekatan metodologis ini tidak banyak disinggung secara eksplisit oleh tafsir-tafsir lain yang lebih berfokus pada narasi dan riwayat. Dia juga secara sistematis menyajikan hadis-hadis penguat setelah setiap poin penting, mulai dari hadis tentang takwa hingga keutamaan sedekah dan berbuat baik, yang memperkaya pemahaman spiritual dan motivasi moral. Ini menunjukkan gaya tafsir yang khas, di mana dia tidak hanya menjelaskan makna ayat, tetapi juga membangun kerangka berpikir yang komprehensif, mengintegrasikan hukum, moralitas, dan spiritualitas dalam satu kesatuan yang koheren.

F. Hukuman terhadap Pelaku Kezaliman, Penghalang Jalan Allah, dan Pemakan Riba (QS. an-Nisâ' [4]: 160–161)

Pembahasan mengenai kezaliman dan dosa-dosa besar dilanjutkan dalam Surah an-Nisâ' ayat 160-161. Ayat-ayat ini menjelaskan mengapa Allah mengharamkan hal-hal baik yang sebelumnya dihalalkan bagi kaum Yahudi. Allah berfirman:

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠)
وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا
(١٦١)

“Maka karena kezaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka (memakan makanan) yang baik-baik yang dahulunya dihalalkan bagi mereka, dan karena mereka banyak menghalangi (manusia) dari jalan Allah, dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih.”

Tafsir at-Tabari menjelaskan bahwa hukuman ini dijatuhkan kepada kaum Yahudi yang melanggar perjanjian mereka dengan Allah. Mereka

mengingkari ayat-ayat Allah, membunuh nabi-nabi-Nya, menuduh Maryam dengan kebohongan, dan melakukan berbagai kejahatan lain yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Ayat ini secara jelas mengaitkan hukuman Allah dengan kezaliman yang mereka perbuat. Penyebutan "kezaliman" (zhulm) secara umum di awal ayat menunjukkan bahwa hukuman tersebut merupakan akibat dari berbagai tindakan keji mereka. Menurut Tafsir at-Tabari, mereka dihukum karena kezaliman yang mereka perbuat dan penindasan (*bagy*) yang mereka lakukan.⁸⁵ Ini mengindikasikan bahwa larangan tersebut adalah konsekuensi dari pelanggaran janji mereka dengan Allah, seperti yang dijelaskan oleh Ali Jum'ah.⁸⁶

Salah satu bentuk hukuman yang disebutkan adalah diharamkannya "hal-hal yang baik" (*thayyibāt*) yang sebelumnya dihalalkan. Tafsir al-Qurtubi dan al-Munir mengaitkan ini dengan ayat lain dalam Al-Qur'an (QS. al-An'ām [6]: 146), yang menyebutkan bahwa Allah mengharamkan bagi orang Yahudi "setiap hewan yang berkuku belah" dan lemak dari sapi dan kambing.⁸⁷ Larangan ini bukan karena esensi makanan itu sendiri, tetapi sebagai hukuman atas kezaliman mereka.⁸⁸

Ali Jum'ah menjelaskan bahwa kaum Yahudi melanggar janji dengan Allah, termasuk janji untuk bersegera melakukan kebaikan, padahal mereka justru lambat dalam melakukannya.⁸⁹ Selain itu, mereka juga berjanji untuk mengesakan Allah, namun mereka malah menyembah berhala.⁹⁰ Pelanggaran-pelanggaran inilah yang menjadi penyebab diharamkannya hal-hal baik bagi mereka, sebagaimana dijelaskan dalam Tafsir al-Manar.⁹¹

Poin kedua yang disebutkan dalam ayat ini adalah *wa bi shaddihim 'an sailillâhi katsîrâ* (dan karena mereka banyak menghalangi manusia dari jalan Allah). Tafsir at-Tabari dan al-Qurtubi menjelaskan bahwa ini berarti mereka menghalangi diri mereka sendiri dan orang lain dari mengikuti kebenaran, terutama dengan menolak kenabian Nabi Muhammad Saw.⁹² Mereka

⁸⁵ Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 9 Makkah: Dar at-Tarbiyah wa at-Turath, hal. 390.

⁸⁶ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*, <https://youtu.be/mk7oMZht0TY?si=s4pzKruvSNQgq7o>, (diakses pada 13 Agustus 2025), menit 00:44

⁸⁷ Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 6 Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964, hal. 12

⁸⁸ Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syarî'ah wa Al-Manhâj*, vol. 6 Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 26.

⁸⁹ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*, ...menit 01:45

⁹⁰ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*, ...menit 02:02

⁹¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, vol. 6, Kairo: al-Haiah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 49.

⁹² Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 9, ...hal. 391

menyebarkan kebohongan, merusak kitab suci, dan menyembunyikan kebenaran yang telah mereka ketahui.⁹³

Ali Jum'ah memperingatkan bahwa menghalangi jalan Allah tidak selalu dilakukan secara sadar. Perilaku atau ucapan yang tidak pantas dari seorang Muslim dapat merusak citra Islam dan membuat orang lain menjauh dari agama.⁹⁴ Ia menekankan bahwa perilaku buruk dapat menyebabkan orang salah paham terhadap ajaran Islam yang sebenarnya.

Dalam kajiannya, Ali Jum'ah mengkritik keras Muslim yang menghalalkan darah, kehormatan, dan harta orang lain. Tindakan-tindakan seperti ini sangat bertentangan dengan ajaran Islam dan dapat menjadi bentuk menghalangi jalan Allah. Dia juga menyiratkan bahwa kemarahan dan kebencian dalam hati dapat menghalangi seseorang dari kebenaran dan kebaikan. Untuk menegaskan pentingnya moralitas dan etika, Ali Jum'ah mengutip surat dari Imam Ali bin Abi Thalib kepada gubernur Mesir, Malik al-Ashtar. Dalam surat itu, Imam Ali menekankan bahwa sesama manusia, baik Muslim maupun non-Muslim, adalah saudara seiman bagi yang beriman atau setara dalam kemanusiaan bagi non-Muslim. Surat ini menjadi bukti bahwa Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan universal.

Ali Jum'ah juga menyebutkan bahwa surat ini dipublikasikan secara luas dan diulas oleh ulama besar seperti Muhammad Abduh, yang menyoroti betapa ajaran Islam sangat memuliakan manusia.⁹⁵ Ini menunjukkan bahwa ajaran tentang kasih sayang, toleransi, dan keadilan adalah bagian integral dari syariat Islam. Oleh karena itu, setiap Muslim memiliki tanggung jawab moral yang besar untuk menjadi teladan bagi orang lain. Ali Jum'ah mengingatkan bahwa menghalangi jalan Allah dapat terjadi tanpa disadari. Penting bagi setiap individu untuk terus-menerus mengoreksi diri dan bertobat, karena setiap manusia tidak luput dari kesalahan.⁹⁶

Poin ketiga yang menjadi alasan hukuman adalah *wa akhdzihim ar-ribā wa qad nuhū 'anhu* (dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya). Tafsir at-Tabari menjelaskan bahwa riba yang mereka ambil adalah kelebihan dari modal pokok karena penundaan waktu pembayaran utang.⁹⁷ Larangan riba ini bukanlah hal baru, melainkan telah ada dalam syariat mereka, seperti yang dijelaskan dalam ayat ini.

⁹³ Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 6,...hal. 12.

⁹⁴ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*,...menit 04:26

⁹⁵ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*,...menit 05:07 - 07:03

⁹⁶ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*,...menit 08:58 - 09:04

⁹⁷ Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyi al-Qur'ân*, vol. 9,...hal. 391

Tafsir al-Manar mengutip ayat-ayat dari Kitab Keluaran, Imamat, dan Ulangan yang melarang mengambil riba dari sesama orang Yahudi, namun membolehkannya dari orang asing. Namun, Tafsir al-Manar menegaskan bahwa teks ini bukanlah Taurat yang asli, melainkan sudah diubah (*muharraf*). Menurutnnya, Nabi-nabi seperti Daud, Sulaiman, dan Yehezkiel telah secara umum melarang riba tanpa membedakan antara orang Yahudi dan non-Yahudi.⁹⁸

Poin keempat adalah *wa aklihim amwâl an-nâsi bil-bâthil* (dan karena mereka memakan harta orang dengan jalan yang batil). Tafsir at-Tabari menjelaskan bahwa hal ini mencakup suap (*ar-rasyâ*) yang mereka ambil untuk memenangkan suatu perkara.⁹⁹ Ali Jum'ah juga menyebutkan suap (*ar-risywa*) sebagai salah satu bentuk memakan harta orang lain secara tidak sah.¹⁰⁰

Selain itu, Tafsir at-Tabari juga menyebutkan bentuk lain dari memakan harta secara batil, yaitu ketika mereka menjual kitab-kitab yang mereka tulis sendiri dan mengklaim bahwa itu berasal dari Allah.¹⁰¹ Tafsir al-Munir mengaitkan ini dengan ayat Al-Qur'an (QS. al-Mâ'idah [5]: 42) yang menyebutkan bahwa mereka adalah "pemakan *suht* (harta haram)".¹⁰²

Hukuman atas dosa-dosa ini mencapai puncaknya pada pernyataan "*wa a'tadnâ lil-kâfirînâ minhum 'adzâban alîmâ*" (Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih). Ali Jum'ah dan Tafsir al-Munir menjelaskan bahwa hukuman yang menyakitkan ini secara khusus disiapkan untuk mereka yang bersikeras dalam kekufuran (*al-mushirîn minhum 'alâ al-kufr*), bukan untuk seluruh kaum Yahudi.¹⁰³ Ini menegaskan bahwa Allah Maha Adil dan hanya menghukum mereka yang menolak kebenaran setelah mengetahui dan memahami buktinya.¹⁰⁴

Tafsir al-Qurtubi juga membahas apakah boleh berinteraksi dan berdagang dengan orang Yahudi, meskipun mereka melakukan riba. Al-Qurtubi, mengutip Ibn al-Arabi, menyatakan bahwa kaum non-Muslim pun tetap terikat dengan hukum syariat. Namun, meskipun harta mereka bercampur dengan harta haram, sah-sah saja untuk berinteraksi dengan mereka. Hal ini didukung oleh Al-Qur'an (QS. al-Mâ'idah [5]: 5) yang membolehkan umat Muslim memakan

⁹⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, vol. 6,...hal. 51

⁹⁹ Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 9,...hal. 391

¹⁰⁰ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*,...menit 09:43

¹⁰¹ Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 9,...hal. 392.

¹⁰² Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syarî'ah wa Al-Manhâj*, vol. 6, ...hal.27.

¹⁰³ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*,...menit 11:15

¹⁰⁴ Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syarî'ah wa Al-Manhâj*, vol. 6,...hal. 27

makanan Ahlul Kitab. Lebih lanjut, Rasulullah Saw. sendiri berdagang dengan orang Yahudi dan perisainya pernah menjadi jaminan utang kepada seorang Yahudi.¹⁰⁵ Pelajaran penting dari ayat-ayat ini bagi umat Islam adalah bahwa kezaliman, menghalangi jalan Allah, memakan riba, dan mengambil harta secara batil adalah dosa-dosa besar yang konsekuensinya sangat serius. Larangan ini bersifat universal, bukan hanya ditujukan kepada kaum Yahudi. Allah SWT memberikan peringatan ini agar umat Islam tidak terjerumus pada kesalahan yang sama, yang akan berujung pada hukuman yang pedih, baik di dunia maupun di akhirat. Perilaku-perilaku tersebut merusak tatanan sosial, ekonomi, dan spiritual.

Kezaliman, yang merupakan salah satu dosa paling dibenci Allah, memiliki berbagai bentuk. Kezaliman terhadap Allah adalah syirk (menyekutukan-Nya), sementara kezaliman terhadap diri sendiri adalah berbuat dosa dan merusak jiwa. Kezaliman terhadap sesama manusia adalah menindas, mengambil hak orang lain, atau merugikan mereka, seperti yang dilakukan oleh kaum Yahudi.¹⁰⁶ Dengan demikian, ayat ini mengingatkan kita untuk selalu berlaku adil dalam setiap aspek kehidupan, baik terhadap diri sendiri, orang lain, maupun terhadap Allah.

Menghalangi jalan Allah juga merupakan dosa yang sangat berbahaya, karena dampaknya tidak hanya pada diri sendiri tetapi juga pada orang lain. Ali Jum'ah, dalam salah satu ceramahnya, menekankan bahwa seorang muslim yang berperilaku buruk bisa menjadi penghalang dakwah Islam. Ia dapat menciptakan persepsi negatif tentang Islam dan menjauhkan orang dari kebenaran, seolah-olah ia adalah musuh Islam itu sendiri, meskipun ia tidak bermaksud demikian. Ini menunjukkan pentingnya akhlak *al-karimah* (akhlak yang mulia) sebagai cerminan ajaran Islam. Kemudian, terkait riba, larangan keras terhadap praktik ini adalah prinsip fundamental dalam Islam. Riba menghancurkan keadilan ekonomi, menciptakan kesenjangan sosial, dan menyebabkan penderitaan bagi masyarakat. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa pemakan riba diperangi oleh Allah dan Rasul-Nya (QS. al-Baqarah [2]: 279). Peringatan dalam Surah an-Nisâ' ini menegaskan kembali bahwa praktik riba adalah dosa besar yang melanggar syariat dan memiliki konsekuensi yang berat.¹⁰⁷

Jika dibandingkan, tafsir Ali Jum'ah memiliki banyak kesamaan fundamental dengan tafsir-tafsir klasik seperti at-Tabari dan al-Qurtubi, serta tafsir modern seperti al-Manar. Semua tafsir ini sepakat bahwa ayat 160-161

¹⁰⁵ Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 6,...hal. 13.

¹⁰⁶ Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, vol. 9,...hal. 390.

¹⁰⁷ Ali Jum'ah, "Tafsir Surah an-Nisa, ayat 160-161", *YouTube*,...menit 04:26

dari Surah an-Nisâ' diturunkan sebagai hukuman bagi kaum Yahudi akibat pelanggaran janji mereka kepada Allah. Mereka semua mengidentifikasi empat dosa utama, kezaliman, menghalangi jalan Allah, memakan riba, dan mengambil harta secara batil. Konsistensi ini menunjukkan bahwa pemahaman dasar terhadap ayat ini telah menjadi konsensus di kalangan para ulama, baik dari masa klasik hingga kontemporer. Namun, analisis tafsir Ali Jum'ah menonjol dalam pendekatannya yang lebih aplikatif dan kontekstual. Sementara at-Tabari dan al-Qurtubi lebih banyak fokus pada detail historis dan hukum, Ali Jum'ah secara eksplisit menghubungkan pelajaran dari kisah kaum Yahudi dengan realitas umat Islam saat ini. Dia menekankan bahwa perbuatan menghalangi jalan Allah tidak hanya terbatas pada penolakan kenabian, tetapi juga dapat terjadi melalui perilaku buruk umat Muslim yang merusak citra Islam. Perspektif ini memberikan dimensi moral-etika yang kuat, mengajak umat Islam untuk berkaca diri dan menjadi teladan, bukan sekadar memahami sejarah.

Dengan demikian, menggabungkan tafsir Ali Jum'ah dengan tafsir-tafsir lain memberikan pemahaman yang komprehensif. Tafsir klasik menyediakan fondasi tekstual yang kokoh dan konteks historis, sementara tafsir Ali Jum'ah menawarkan relevansi dan aplikasi praktis di era modern. Perpaduan ini menegaskan bahwa ajaran Al-Qur'an bukan sekadar narasi masa lalu, tetapi merupakan pedoman yang hidup dan dinamis yang harus diterapkan dalam setiap tindakan dan perilaku umat Islam. Kesimpulannya, hukuman yang dijatuhkan pada kaum Yahudi adalah peringatan abadi bagi seluruh umat manusia tentang konsekuensi dari mengabaikan keadilan, moralitas, dan kebenaran ilahi.

BAB V

IMPLIKASI PEMIKIRAN ALI JUM'AH TERKAIT AYAT RIBA TERHADAP MATA UANG FIAT

A. Pandangan Ali Jum'ah terhadap Uang fiat dan Bunga Bank

Ali Jum'ah dalam penafsirannya terkait surah al-Baqarah ayat 275, menjelaskan pandangan Islam mengenai mata uang, riba, dan relevansinya dengan sistem keuangan modern yang menggunakan uang fiat dan bunga bank, dengan menekankan pentingnya memahami larangan riba yang termaktub dalam Al-Qur'an. Perilaku riba bahkan dibandingkan dengan orang yang dirasuki setan, menggarisbawahi beratnya larangan ini. ketika ia mencoba memahami makna riba secara mendalam, ia menelusuri terlebih dahulu secara historis mata uang pada masa Nabi Muhammad Saw. Pada masa itu, mata uang yang digunakan adalah dinar emas dan dirham perak. Dinar emas merupakan koin emas murni dengan berat sekitar 4.21 gram. Contoh koin ini dapat ditemukan di museum, bahkan al-Baghawi menggambarkan sebagai "dinar Nabi". Dirham, di sisi lain, terbuat dari perak. Khalifah Umar bin Khattab menyatukan berbagai jenis dirham menjadi satu standar dengan berat sekitar 2.9 gram. Pada era Nabi, nilai tukar mata uang stabil, di mana satu dinar emas setara dengan sepuluh dirham perak.¹ Namun, rasio ini berubah seiring waktu, menunjukkan bahwa nilai emas menjadi lebih berharga dibandingkan perak. Khalifah Umayyah, Abd al-Malik ibn Marwan,

¹ Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 329 Tafsir al-Qur'an al-Karim", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 20 Agustus 2025), menit 00:13- 08:06.

mereformasi koin dengan menghapus gambar dan menggantinya dengan ayat-ayat Al-Qur'an sambil mempertahankan berat aslinya.

Dijelaskan juga secara historis, emas dan perak berfungsi sebagai alat tukar, ukuran nilai, dan penyimpan kekayaan. Karena persediaannya yang terbatas, penggunaannya sebagai mata uang mencegah inflasi yang berasal dari dalam sistem. Ia menyoroti bahwa ulama Islam terkemuka, termasuk empat Imam mazhab (Syafi'i, Ahmad ibn Hanbal, Malik, dan Abu Hanifah), sepakat bahwa riba berlaku untuk emas dan perak, mata uang yang digunakan pada masa Nabi. Namun, ia mengutip pandangan Imam Al-Syafi'i yang menyatakan bahwa tidak ada riba pada uang kertas, meskipun uang kertas tersebut beredar luas sebagai mata uang. Perkembangan penting dalam sejarah adalah transisi ke uang kertas. Awalnya, uang kertas berfungsi sebagai tanda terima yang didukung oleh emas yang disimpan di bank. Namun, setelah tahun 1916, bank berhenti menukar uang kertas dengan emas, yang menurut Ali Jum'ah, menandai awal dari permasalahan. Dimana penghentian standar emas memungkinkan pemerintah untuk mencetak lebih banyak uang daripada cadangan yang mereka miliki, yang menyebabkan inflasi. Ia mengaitkan fenomena ini dengan konsep riba, karena inflasi merugikan mereka yang berpenghasilan terbatas.² Ia menyimpulkan bahwa sistem moneter saat ini, di mana uang fiat tidak lagi didukung oleh komoditas fisik dan dikelola oleh kebijakan moneter, dapat menyebabkan ketidakadilan dan korupsi.

Ali Jum'ah kemudian melanjutkan pandangan yang unik dan mendalam mengenai status hukum uang fiat dan bunga bank, yang berbeda dengan beberapa ulama kontemporer lainnya. Pandangan dia berakar pada pemahaman komprehensif tentang perubahan realitas sosial dan ekonomi yang terjadi setelah era peredaran mata uang emas dan perak. Dalam sebuah wawancara yang bertajuk *Mafahim Iftâ'iyah*, dia menegaskan bahwa fatwa hukum harus selalu disesuaikan dengan peristiwanya secara spesifik. Apabila suatu peristiwa telah berubah secara fundamental, maka fatwa yang relevan dengan peristiwa sebelumnya tidak lagi dapat diterapkan secara relevan. Inilah yang menjadi landasan utama pemikirannya dalam menghadapi isu uang modern. Pemikiran Ali Jum'ah berangkat dari kondisi historis mata uang dalam fikih Islam, di mana sepanjang sejarah umat Islam telah menggunakan media pertukaran yang diterima secara luas, yaitu dinar emas dan dirham perak.³ Kedua logam mulia ini dipilih karena karakteristik unik yang diberikan oleh Allah SWT, seperti kelangkaan, kemuliaan, dan ketahanannya terhadap

² Ali Jum'ah, "Surat al-Baqarah ayat 275, Halaqah 330 Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm", YouTube, <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, (diakses pada 20 Agustus 2025), menit 00:19-05:36.

³ Ali Jum'ah, "Barnâmij Mafâhim Iftâ'iyah (25) - Mu'âmalat al-Bunûk", YouTube Dr.AliGomaa <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>, 12 Juni 2012, (diakses 20 Agustus 2025) menit 01:21.

korosi. Karakteristik ini menjadikan emas dan perak sebagai penyimpan nilai (*store of value*) yang stabil dan diakui secara universal. Oleh karena itu, hukum-hukum syariat seperti zakat, riba, dan kemitraan secara spesifik dikaitkan dengan kedua komoditas ini.

Namun, dunia mengalami pergeseran besar pada abad ke-19, ketika uang kertas (*banknotes*) mulai digunakan secara luas dan menggeser peran emas dan perak. Puncaknya, pada tahun 1970, transaksi dengan emas dan perak berakhir sepenuhnya, bahkan sebagai cadangan bank, sehingga uang kertas menjadi dasar transaksi yang terputus sepenuhnya dari standar emas atau perak.⁴ Kekuatan daya beli uang kertas tidak lagi bersumber dari nilai intrinsiknya sebagai komoditas, melainkan dari dukungan pemerintah yang menerbitkannya dan kekuatan ekonomi negara tersebut. Perubahan objek mata uang ini, dari komoditas yang stabil menjadi uang yang tidak stabil, menjadi poin krusial dalam analisis Ali Jum'ah.

Dia kemudian memperkenalkan kembali sebuah teori ushul fikih yang telah terlupakan, yaitu teori hilangnya objek hukum (*dzahâb al-mahâl*). Menurut dia, teori ini menegaskan bahwa jika objek dari suatu hukum telah hilang, maka penerapan hukum tersebut juga akan terhenti.⁵ Ali Jum'ah menjelaskan konsep ini dengan beberapa contoh sederhana. Misalnya, jika seseorang yang tidak memiliki tangan ingin berwudu, ia tidak wajib membasuh tangannya karena objek hukumnya (tangan) tidak ada. Demikian pula, jika syariat mewajibkan pembebasan budak sebagai kafarat, kewajiban tersebut gugur karena sistem perbudakan telah hilang dari realitas masyarakat.

Melalui pendekatan ini, Ali Jum'ah mengaitkan teori *dzahâb al-mahâl* dengan masalah uang fiat. Dia berpendapat bahwa pengharaman riba secara spesifik terikat pada sifat mata uang (*naqdiyah*) dari emas dan perak. Dengan hilangnya status emas dan perak sebagai mata uang dalam transaksi sehari-hari, maka *mahâl* (objek hukum) riba telah lenyap.⁶ Konsekuensinya, hukum riba yang berlaku pada emas dan perak tidak serta-merta dapat diterapkan pada uang kertas, karena keduanya memiliki karakteristik yang sangat berbeda.

Perbedaan utama antara keduanya, menurut Ali Jum'ah, adalah dalam hal stabilitas nilai. Emas dan perak memiliki kestabilan yang luar biasa sebagai penyimpan nilai, sementara uang kertas rentan terhadap inflasi.⁷ Jika seseorang menyimpan uang kertas di awal tahun yang nilainya dapat membeli seratus meter tanah, di akhir tahun nilainya mungkin hanya dapat membeli tujuh puluh meter, dan seterusnya. Karakteristik inflasi ini tidak terdapat pada emas dan perak, sehingga perlakuan hukumnya pun harus berbeda. Ali Jum'ah

⁴ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahâl fî al-Hukm*, Kairo: Al-Azhar University, 1993, hal. 56

⁵ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*, Kairo: Al-Wabil Al-Sayyib, 2010, hal. 169.

⁶ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahâl fî al-Hukm*,...hal. 198.

⁷ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 175.

berargumen bahwa uang kertas, meskipun telah kehilangan sifat *naqdiyyah* (mata uang) yang terikat dengan hukum riba, tidak kehilangan sifat *maliyah* (kekayaan).⁸ Sifat *maliyah* inilah yang menjadikannya sah sebagai media pertukaran, alat pembayaran mahar, modal perusahaan, dan objek zakat. Dia menentang anggapan bahwa jika tidak ada riba pada uang kertas, maka zakatnya juga tidak wajib, karena zakat dan riba memiliki *illat* (sebab hukum) yang berbeda.

Dalam pandangannya, transaksi perbankan modern bukanlah riba karena ia tidak terkait dengan emas dan perak. Dia juga menegaskan bahwa transaksi bank bukan merupakan *qardh* (hutang-piutang), melainkan *tamwil* (pembiayaan) yang memiliki unsur produksi atau investasi.⁹ Manfaat atau 'bunga' yang didapat dari transaksi bank bukanlah riba, melainkan bagian dari bagi hasil atas keuntungan pembiayaan. Dia menyimpulkan bahwa hukum riba yang berlaku pada hutang konsumtif tidak bisa disamakan dengan bunga bank. Lebih lanjut, Ali Jum'ah menyatakan bahwa ketiadaan bank justru akan mendatangkan riba di masyarakat. Bank memiliki peran penting dalam mencegah inflasi, yang jika terjadi akan merugikan masyarakat, terutama kaum miskin. Dia menyamakan dampak inflasi yang menurunkan nilai uang dengan substansi riba, yaitu bertambahnya nilai tanpa usaha. Dengan demikian, bank justru berfungsi untuk melindungi kepentingan masyarakat bawah, yang merupakan salah satu tujuan utama dari pengharaman riba. Dengan ini, dia menempatkan bank sebagai institusi yang sejalan dengan tujuan syariat.¹⁰

Argumen utama Ali Jum'ah tentang mengapa uang fiat dan bunga bank tidak termasuk riba adalah karena hilangnya *illat* (sebab hukum) riba yang spesifik pada emas dan perak.¹¹ Ia mengutip Imam al-Haramain yang menjelaskan bahwa *illat* riba pada emas dan perak bersifat terbatas (*qashirah*), yaitu sifatnya sebagai mata uang (*naqdiyyah*). Karena sifat ini tidak bisa secara otomatis diterapkan pada komoditas atau benda lain, maka *illat* tersebut juga tidak berlaku pada uang kertas.¹² Ali Jum'ah menegaskan bahwa mencari *illat* universal yang bebas dari kontradiksi dan berlaku pada semua objek adalah hal yang sulit dalam masalah ini.

Dengan demikian, inti dari pandangan dia adalah bahwa riba adalah pengharaman yang bersifat *ta'abbudi* (perintah yang maknanya tidak sepenuhnya dipahami secara akal) dan terbatas pada objek yang disebutkan dalam dalil, yaitu emas dan perak. Pandangan ini berbeda dengan kelompok

⁸ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 176

⁹ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyah", *youtube*...menit 10:49.

¹⁰ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyah", *youtube*...menit 15:20.

¹¹ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall fî al-Hukm*,...hal. 194.

¹² Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall fî al-Hukm*,...hal. 196

ulama lain yang berpendapat bahwa hukum syariat bertujuan untuk kebaikan umat, sehingga sesuatu yang memiliki kerusakan yang sama dengan riba (meskipun objeknya berbeda) juga seharusnya diharamkan.¹³ Mereka menganggap bahwa penjelasan sebab hukum (*ta'liil*) lebih bermanfaat dan bahwa riba harus diberlakukan pada uang kertas karena sifatnya yang berharga dan alat tukar (*tsamaniyah*) telah menjadi realita bagi uang kertas.

Namun, Ali Jum'ah menolak pandangan ini. Dia khawatir bahwa menerapkan hukum riba secara semena-mena pada objek yang berbeda akan mengarah pada penghapusan hukum yang sejalan dengan realitas. Baginya, peniadaan riba pada uang kertas bukanlah pembatalan hukum, melainkan penghentian penerapannya karena syarat-syaratnya (keberadaan emas dan perak sebagai mata uang) tidak lagi terpenuhi. Dia mengibaratkan hal ini dengan praktik Khalifah Umar ibn al-Khattab yang menghentikan penerapan hukuman potong tangan bagi pencuri pada tahun kelaparan (tahun *ar-ramâdah*) karena syaratnya tidak terpenuhi (yaitu tidak adanya keraguan pada pelaku).¹⁴

Ali Jum'ah juga memberikan penekanan pada perbedaan esensial antara hutang-piutang (*qardh*) dan pembiayaan (*tamwil*). Riba dalam hutang-piutang adalah keuntungan tanpa adanya pekerjaan atau produksi yang mendasarinya. Sebaliknya, transaksi bank adalah pembiayaan, di mana dana yang dikumpulkan dari masyarakat diinvestasikan kembali dalam bentuk pembiayaan proyek. Dengan demikian, yang diterima oleh bank bukanlah bunga, melainkan bagi hasil dari keuntungan yang didapatkan dari pembiayaan tersebut.¹⁵ Perbedaan ini, menurut dia, menunjukkan bahwa *illat* riba tidak terdapat dalam transaksi perbankan. Ali Jum'ah juga membantah asumsi bahwa bank itu riba karena "setiap hutang yang terdapat manfaat maka riba" (*kullu qardin jarra manfa'atan fahuwa riba*). Dia menjelaskan bahwa kaidah ini berlaku untuk hutang-piutang konsumtif (*qard*), sementara transaksi bank adalah pembiayaan yang berorientasi produksi dan investasi. Dengan demikian, manfaat yang diterima bank bukanlah riba, melainkan bagian dari bagi hasil pembiayaan. Dia juga menegaskan bahwa uang yang ditransaksikan oleh bank tidak lagi berbasis emas, yang menjadi asumsi keliru dari fatwa terdahulu.

Dia menyebutkan enam fakta penting yang perlu dipahami untuk mendapatkan fatwa yang benar mengenai bank: pertama, uang dan bank pada hakikatnya adalah satu kesatuan karena uang yang beredar dikeluarkan oleh Bank Sentral; kedua, uang yang beredar sekarang tidak lagi berpatokan pada emas; ketiga, bank memiliki peran penting dalam masyarakat, seperti

¹³ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall fî al-Hukm*,...hal. 198

¹⁴ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 171.

¹⁵ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyyah", *youtube*...menit 10:49

mencegah inflasi; keempat, sistem bank tercipta dan tumbuh dari sistem non-Muslim; kelima, sistem bank telah digunakan di seluruh dunia dan tidak dapat dihindari oleh suatu negara; dan keenam, fungsi utama bank adalah membiayai (*tamwil*), bukan menghutangi (*qardh*), sehingga tidak ada bunga hutang, melainkan bagi hasil dari keuntungan pembiayaan. Ali Jum'ah juga menolak pandangan yang membolehkan bank hanya atas dasar darurat. Dia menganggap ini sebagai jawaban yang tidak tepat karena bank, dalam pandangannya, sudah berada di luar kategori riba, sebab objek hukumnya (emas dan perak) tidak lagi relevan. Dengan demikian, fatwa dia tidak didasarkan pada darurat, melainkan pada pemahaman fikih yang mendalam dan relevan dengan realitas kontemporer. Dia menegaskan bahwa pandangannya adalah hasil dari kajian akademis yang telah ia lakukan selama kurang lebih 40 tahun.

Ali Jum'ah menyamakan dampak inflasi dengan substansi riba. Jika bank tidak ada, inflasi akan merajalela dan menurunkan nilai uang secara drastis. Fenomena ini, menurutnya, lebih identik dengan riba karena nilai uang berkurang tanpa ada sebab yang jelas, merugikan masyarakat, terutama kaum lemah. Oleh karena itu, bank justru menjadi solusi untuk mencegah kerugian yang diakibatkan oleh inflasi, yang sejalan dengan tujuan syariat dalam melindungi kaum lemah. Berdasarkan penjelasan yang mendalam ini, Ali Jum'ah juga membantah anggapan bahwa bunga bank, yang seolah berlipat ganda, identik dengan riba. Dia menjelaskan bahwa sistem bank memiliki regulasi yang sudah ditetapkan dan diketahui oleh nasabah sejak awal. Jika seorang nasabah mengalami kredit macet, ada mekanisme yang memungkinkan komunikasi dengan pihak bank untuk mendapatkan keringanan cicilan, bahkan bisa diselesaikan melalui jalur hukum.¹⁶ Di samping itu, sistem bank juga memungkinkan pemberian pinjaman tambahan kepada nasabah yang kesulitan, dengan tujuan membantunya bangkit kembali dari keterpurukan bisnis. Sikap bank yang demikian menunjukkan adanya niat untuk memitigasi risiko, bukan untuk menzalimi nasabah.

Ali Jum'ah juga menyinggung masalah operasi pasar keuangan, di mana ia membolehkan jual beli saham selama kegiatan perusahaan yang bersangkutan tidak diharamkan dalam syariat. Pernyataan ini menunjukkan bahwa dia melihat adanya aspek-aspek muamalah modern yang tidak bertentangan dengan syariat, bahkan sejalan dengan tujuan ekonomi Islam. Dia kembali menguatkan pandangannya dengan mengaplikasikan kaidah usul fikih, yaitu “jika tempat hukum tidak ada, maka hukum tersebut tidak bisa diberlakukan.” Dia memberikan contoh lagi dengan kasus pembebasan budak

¹⁶ Ali Jum'ah, “Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyah”, *youtube*,...menit 03:00-15:20.

sebagai kafarat yang tidak bisa dilakukan saat ini karena budak sudah tidak ada.¹⁷

Inti dari argumen-argumen Ali Jum'ah ini adalah penolakannya terhadap analogi yang tidak tepat. Mengaitkan bank dengan riba, menurutnya, adalah sebuah kekeliruan, sama seperti mengaitkan kewajiban wudu dengan tangan yang sudah putus atau kafarat dengan budak yang sudah tidak ada. Dengan demikian, fatwa dia adalah hasil dari realisasi hukum syariat pada objeknya, bukan sebuah pembatalan syariat. Hal ini menunjukkan bahwa dia berupaya menerapkan hukum-hukum Allah secara benar, dengan mempertimbangkan realitas kontemporer.¹⁸ Ali Jum'ah menyadari bahwa pandangannya kerap menuai kritik, termasuk tuduhan bahwa ia mengeluarkan fatwa yang membolehkan bunga bank karena tekanan dari pemerintah atau kepentingan negara.¹⁹ Dia dengan tegas membantah tuduhan ini, seraya menegaskan bahwa fatwanya murni bersifat akademis. Hal ini menunjukkan komitmen dia untuk menghasilkan fatwa yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, bukan fatwa yang bersifat politis atau populis.

Dengan demikian, pandangan Ali Jum'ah tentang bank dan bunga bank tidak dapat direduksi menjadi sekadar legalisasi riba. Sebaliknya, pandangannya merupakan hasil dari analisis mendalam yang membedakan secara tegas antara riba konsumtif yang diharamkan dengan transaksi perbankan modern yang dianggap sebagai pembiayaan (*tamwil*). Pandangan ini juga didukung oleh teori *dzahâb al-mahâl* dan perbedaan antara sifat *naqdiyyah* dan *mâliyah*, yang membuat hukum riba tidak berlaku pada uang fiat.²⁰

Ali Jum'ah berpendapat bahwa bunga bank, yang dalam sistemnya terkadang disebut sebagai faidah (manfaat), tidak dapat disamakan dengan riba al-fadhl (riba karena kelebihan) atau riba al-nasi'ah (riba karena penundaan). Riba jenis ini secara spesifik terjadi pada pertukaran komoditas ribawi, seperti emas dengan emas atau gandum dengan gandum, dengan adanya kelebihan atau penundaan. Transaksi bank, yang menggunakan uang kertas, tidak memenuhi kriteria tersebut.

Ali Jum'ah juga membedakan antara bunga pinjaman konsumtif dan keuntungan dari investasi. Jika bank menyediakan dana untuk sebuah proyek dan berbagi keuntungan atau kerugian, ini adalah bentuk kemitraan yang diperbolehkan dalam Islam. Bahkan, ia menyebut sertifikat deposito dan rekening tabungan sebagai bentuk kemitraan investasi yang halal.²¹ Lalu ia

¹⁷ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyah", *youtube*,...menit 22:20.

¹⁸ Ali Jum'ah Muhammad, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 171

¹⁹ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyah", *youtube*,...menit 22:20.

²⁰ Ali Jum'ah Muhammad, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 176

²¹ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyah", *youtube*,...menit 15:20

mengaitkan pandangannya dengan kaidah *ushul* fikih, "Hukum Syariat Bertujuan untuk Kebaikan Umat". Pengharaman riba bertujuan untuk mencegah kerusakan dan eksploitasi. Namun, dia berargumen bahwa dalam realitas modern, bank justru mencegah kerusakan yang lebih besar, yaitu inflasi, yang akan merugikan kaum miskin. Oleh karena itu, pandangan yang mengharamkan bank tanpa mempertimbangkan peran dan fungsinya yang baru adalah sebuah kekeliruan.²²

Dengan pemikirannya ini, Ali Jum'ah menawarkan solusi fikih yang relevan dengan realitas kontemporer. Dia mengajak para ahli fikih untuk tidak hanya terpaku pada teks-teks klasik, tetapi juga berani melakukan ijtihad baru dengan mempertimbangkan perubahan objek dan realitas yang ada.²³ Pandangan dia juga menekankan bahwa bank sentral memiliki tugas penting dalam menstabilkan harga dan mencegah inflasi, yang secara tidak langsung sejalan dengan tujuan syariat untuk menciptakan keadilan dan stabilitas ekonomi. Dengan adanya bank, nilai uang tetap terjaga sehingga tidak ada pihak yang dirugikan secara sepihak.²⁴ Hal ini sangat berbeda dengan praktik riba di masa lalu yang justru menciptakan ketidakstabilan dan ketidakadilan.

Lebih jauh, Ali Jum'ah menjelaskan bahwa uang dan bank adalah satu kesatuan, ibarat dua sisi mata uang. Uang yang beredar di masyarakat dikeluarkan oleh bank sentral. Jika bank dianggap riba, maka secara logis uang yang beredar juga akan dianggap riba, dan seluruh transaksi dengannya menjadi haram. Tentu tidak ada seorang pun yang berpendapat demikian. Dengan demikian, asumsi yang memisahkan bank dan uang adalah keliru, dan pemahaman yang benar harus melihat keduanya sebagai bagian dari satu sistem moneter modern. Ali Jum'ah juga menolak argumen bahwa bank boleh karena terpaksa (*darurah*). Dia berpendapat bahwa ini adalah jawaban yang tidak tepat karena bank, dalam pandangannya, sudah di luar kategori riba. Pandangan dia tidak lahir dari keadaan terpaksa, melainkan dari pemahaman fikih yang sahih dan mendalam yang sesuai dengan realitas.²⁵

Dia juga membedakan antara *dzahâb al-mahâl* (hilangnya objek hukum) dengan *dzahâb al-sabab* (hilangnya sebab hukum). Hilangnya objek hukum tidak menghapus hukum itu sendiri, melainkan menghentikan penerapannya. Jika objeknya kembali, hukumnya juga akan kembali. Sebaliknya, hilangnya sebab hukum dapat membatalkan hukumnya. Dalam kasus bank, yang terjadi adalah hilangnya objek hukum (*maḥal*) riba, yaitu emas dan perak sebagai mata uang, bukan hilangnya sebab hukum.²⁶ Oleh

²² Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Maḥall fî al-Hukm*,...hal. 198.

²³ Ali Jum'ah Muhammad, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 171.

²⁴ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyyah", *youtube*,...menit 15:20.

²⁵ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyyah", *youtube*,...menit 22:20.

²⁶ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 176.

karena itu, hukum riba yang tetap ada tidak dapat diterapkan pada bank karena objeknya sudah berbeda.

Intinya, Ali Jum'ah mengajak para ulama untuk berpikir secara komprehensif dan tidak terjebak dalam analogi yang dangkal. Pandangan dia bukan sebuah pembatalan syariat, melainkan sebuah bentuk ijtihad yang berani untuk merealisasikan hukum-hukum Allah pada konteks zaman yang berbeda, demi mewujudkan tujuan-tujuan luhur syariat, termasuk menciptakan keadilan dan kesejahteraan bagi umat. Ali Jum'ah juga menolak penggunaan istilah "penghapusan hukum oleh akal" (*nasakh bil-aql*) yang pernah dilontarkan oleh Imam ar-Razi. Menurut dia, frasa ini keliru karena hukum syariat itu sendiri tidak pernah dihapus. Yang terjadi adalah "hilangnya hukum seiring dengan hilangnya objek hukum."²⁷ Ada perbedaan mendasar antara membatalkan (*ta'thil*) syariat dan menghentikan (*îqâf*) penerapannya. Membatalkan syariat berarti menyimpang dari hukum Allah, sedangkan menghentikan penerapannya terjadi ketika syarat-syaratnya tidak terpenuhi, yang sebenarnya merupakan salah satu bentuk penerapan syariat itu sendiri.

Perbedaan ini sangat krusial dalam pemahaman Ali Jum'ah. Ia melihat mereka yang membatalkan syariat sebagai orang-orang yang ingin mengubah hukum Allah secara total, sebagaimana firman-Nya dalam surat Al-Maidah ayat 44. Sementara itu, menghentikan penerapan syariat adalah hal yang pernah dicontohkan oleh Khalifah Umar bin al-Khattab, seorang ahli fikih yang saleh. Ketika dia menghentikan hukuman potong tangan pada tahun kelaparan, dia tidak membatalkan hukum tersebut, melainkan menangguhkannya karena syarat-syarat untuk melaksanakannya tidak terpenuhi. Dia menegaskan bahwa hukum-hukum Allah yang telah disepakati, seperti pengharaman khamr, babi, riba, serta kewajiban salat dan puasa, adalah hukum yang tetap dan tidak akan pernah berubah. Namun, hukum-hukum ini bisa jadi tidak dapat diterapkan karena objeknya tidak ada lagi, seperti dalam kasus hilangnya kekhalifahan.²⁸ Meskipun kepala negara modern mengambil alih beberapa fungsi khalifah, seperti mengelola negara dan pasukan, mereka tidak sepenuhnya menggantikan peran khalifah dalam menyatukan umat. Ini adalah contoh lain dari hilangnya objek hukum, di mana hukum yang berkaitan dengan ketaatan penuh kepada khalifah tidak dapat sepenuhnya diterapkan.

Lebih lanjut, Ali Jum'ah menyajikan argumentasi yang kuat dengan mengaitkan isu mata uang modern dengan kaidah ushul fiqih *sadd al-dzarâi'* (menutup pintu kerusakan). Dia berpendapat bahwa larangan riba pada emas dan perak bertujuan untuk menutup pintu eksploitasi. Namun, pada uang kertas, keberadaan bank justru berfungsi sebagai mekanisme untuk menutup pintu kerusakan yang lebih besar, yaitu inflasi dan ketidakstabilan ekonomi.

²⁷ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 169

²⁸ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 171-174

Dalam pandangannya, bank adalah instrumen yang membantu mencapai tujuan syariat dalam menjaga stabilitas dan kesejahteraan umat, bukan sebaliknya.

Dia juga menyoroti peran pemerintah dan bank sentral sebagai otoritas yang berhak mengeluarkan mata uang, sebuah peran yang tidak ada pada zaman emas dan perak. Dalam konteks ini, bunga yang diatur oleh bank sentral bisa dilihat sebagai bagian dari *siyasah shar'iyah* (kebijakan pemerintah yang selaras dengan syariat) untuk mengelola perekonomian demi kemaslahatan umum. Ali Jum'ah melihat bahwa fungsi ini, meskipun tidak diatur secara eksplisit dalam teks klasik, sejalan dengan prinsip-prinsip umum syariat untuk menjaga kestabilan ekonomi.

Salah satu kritik utama terhadap pandangan Ali Jum'ah adalah bahwa ia mengabaikan aspek moral dari riba, yaitu penekanan pada eksploitasi dan ketidakadilan. Dia menjawab kritik ini dengan menunjukkan bahwa sistem bank modern memiliki mekanisme mitigasi risiko yang tidak ada pada riba konsumtif zaman dahulu. Regulasi perbankan modern dan adanya lembaga hukum memungkinkan nasabah untuk mendapatkan perlindungan, yang mencegah eksploitasi seperti yang terjadi pada praktik riba klasik. Dengan demikian, dia melihat bahwa aspek moral dari larangan riba telah dipenuhi oleh sistem perbankan itu sendiri.²⁹

Ali Jum'ah juga membedakan antara uang sebagai komoditas dan uang sebagai alat. Emas dan perak berfungsi sebagai komoditas yang memiliki nilai intrinsik, sementara uang fiat berfungsi sebagai alat pertukaran yang nilainya bersifat nominal dan bergantung pada kepercayaan publik. Perbedaan mendasar ini, menurutnya, membuat penerapan hukum riba, yang berlaku pada komoditas, tidak bisa diberlakukan pada uang sebagai alat. Dia mengibaratkan uang sebagai sebuah kertas tiket yang nilainya bergantung pada pengakuan publik, bukan pada kertasnya itu sendiri.⁴⁴

Dengan demikian, pandangan dia adalah sebuah contoh dari ijtihad yang berani dalam menghadapi isu-isu kontemporer. Dia tidak terjebak dalam pendekatan yang kaku, yang hanya berpegang pada teks-teks lama tanpa melihat realitas baru. Dia berpendapat bahwa seorang mujtahid (ulama yang berijtihad) harus mampu melihat realitas secara komprehensif, bukan hanya terpaku pada dalil-dalil tekstual tanpa memahami konteksnya.⁴⁵ Dia juga menolak pendekatan yang terlalu mengedepankan aspek historis tanpa mempertimbangkan perubahan yang terjadi. Contohnya, ada ulama yang berpendapat bahwa uang kertas harus kembali berpatokan pada emas. Bagi Ali Jum'ah, hal ini tidak realistis dan tidak sejalan dengan dinamika ekonomi

²⁹ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyah", *youtube*,...menit 15:20-22:20

global saat ini. Dia melihat bahwa Islam adalah agama yang praktis dan tidak membebani umatnya dengan sesuatu yang tidak mungkin dilakukan.³⁰

Ali Jum'ah juga menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah untuk memberikan kemudahan bagi umat manusia (*yusr*). Dia melihat bahwa mengharamkan bank dan uang fiat akan membawa kesulitan yang tidak perlu, karena seluruh transaksi dan sistem ekonomi global bergantung pada keduanya. Sebuah fatwa yang mengharamkan seluruh sistem moneter modern akan mengisolasi umat Islam dari sistem ekonomi global, yang bertentangan dengan prinsip kemudahan dalam Islam.⁴⁷

Di sisi lain, dia juga menegaskan bahwa pandangannya tidak berarti membuka pintu untuk segala bentuk transaksi yang merugikan. Dia tetap menekankan pentingnya moralitas dan etika dalam bertransaksi. Pandangan dia hanya membedakan antara riba yang diharamkan secara tegas dalam Al-Qur'an dan Sunnah, dengan bunga bank yang merupakan bagian dari sistem pembiayaan modern.⁴⁸

Terakhir, Ali Jum'ah menyoroti isu-isu terkait dengan pasar modal dan investasi. Dia membolehkan investasi di pasar saham, asalkan perusahaan yang bersangkutan tidak terlibat dalam kegiatan yang diharamkan seperti produksi alkohol atau babi. Pandangan ini sejalan dengan prinsip-prinsip umum dalam fikih muamalah yang membolehkan kerjasama dan investasi, selama tidak ada unsur haram di dalamnya.³¹ Dia berpendapat bahwa investasi saham adalah bentuk kemitraan yang sejalan dengan semangat ekonomi Islam. Dengan demikian, pandangan Ali Jum'ah tentang uang fiat dan bunga bank tidak dapat direduksi menjadi sekadar legalisasi riba. Sebaliknya, pandangannya merupakan hasil dari analisis mendalam yang membedakan secara tegas antara riba konsumtif yang diharamkan dengan transaksi perbankan modern yang dianggap sebagai pembiayaan (*tamwil*). Pandangan ini juga didukung oleh teori *dzahâb al-mahâl* dan perbedaan antara sifat *naqdiyah* dan *mâliyah*, yang membuat hukum riba tidak berlaku pada uang kertas.³² Namun meski demikian, perlu diperhatikan bahwa jual beli utang dengan utang, yang tertunda dengan yang tertunda (*al-kâli bi al-kâli*) dilarang secara tegas oleh hadis sahih. Ini adalah penting yang mencegah pembengkakan utang, sehingga menghubungkan suku bunga dengan waktu, di mana utang bertambah seiring berjalannya waktu, tetap haram karena alasan tersebut.³³ Selain itu kalau diperhatikan, ketika menganggap tidak ada riba pada uang fiat, maka berarti ketika terjadi penukaran misal seribu rupiah dengan seribu lima ratus rupiah, kelebihanannya bukanlah riba karena itu

³⁰ Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 171, 175

³¹ Ali Jum'ah, "Barnâmiġ Mafâhim Iftâ'iyyah", *youtube*,...menit 15:20-22:20

³² Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imam*,...hal. 176.

³³ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall*,...hal. 200.

merupakan akad *sharf*, tapi lain halnya kalau akadnya adalah *qardh* (pinjaman), maka tidak boleh ada kelebihan di sana. Jadi, permasalahannya ada pada akad, seperti halnya ketika melakukan akad nikah dengan lafal '*athâ*' bukan lafal nikah, maka tidak sah.³⁴

Kesimpulannya, pandangan Ali Jum'ah menawarkan perspektif yang menantang dan inovatif. Dia tidak menganggap bank sebagai riba, bukan karena darurat, tetapi karena objek hukum riba, yaitu emas dan perak, tidak lagi menjadi basis transaksi moneter modern. Sebaliknya, dia melihat bank sebagai institusi yang berfungsi untuk pembiayaan, memiliki peran penting dalam mencegah inflasi, dan sejalan dengan tujuan syariat untuk melindungi masyarakat. Ali Jum'ah, mengambil pendapat yang menafsirkan transaksi antara bank dengan nasabah penyimpan dana (*mudi'*) maupun investor (*mustatsmir*) sebagai bentuk investasi merupakan pendapat yang lebih tepat untuk dijadikan pegangan. Pandangan ini dianggap relevan untuk diadopsi, karena dapat menjaga kemaslahatan umat pada era kontemporer sekaligus melindungi harta dan hak-hak mereka. Dengan demikian, seorang muslim diperkenankan menyimpan dana pada bank agar dana tersebut dikelola melalui pembiayaan proyek-proyek besar. Nasabah pun berhak memperoleh keuntungan investasi dari modal yang ditanamkan, meskipun besarnya telah ditentukan sejak awal. Demikian pula, pihak bank diperkenankan menerima keuntungan sesuai kesepakatan dengan pemilik proyek-proyek besar yang mendapatkan pembiayaan. Oleh sebab itu, transaksi semacam ini pada hakikatnya merupakan bentuk pembiayaan dan investasi, bukan akad pinjaman. Dengan demikian, ia tergolong ke dalam kategori akad baru (العقود المستحدثة) yang tidak termasuk dalam akad klasik (العقود المسماة), tetapi diperbolehkan. Fatwa terkait hal ini telah dikeluarkan oleh Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah (Lembaga Riset Islam) Mesir dalam sidang yang diselenggarakan pada hari Kamis, 23 Ramadan 1423 H bertepatan dengan 28 November 2002 M.

Namun, perlu digaris bawahi bahwa, Ali Jum'ah berpandangan kebolehan tersebut berlaku dalam konteks sistem perbankan di Mesir, sesuai dengan ketentuan perubahan terakhir Undang-Undang Perbankan, sistem Bank Sentral, serta regulasi kelembagaan perbankan, dan berlaku pula untuk sistem serupa di negara lain. Adapun sistem yang berbeda, atau yang menafsirkan transaksi tersebut sebagai akad pinjaman, atau bahkan membolehkan praktik pinjaman berbunga, maka hukum asalnya adalah keharaman.³⁵ Pandangan ini menunjukkan bahwa ijtihad dan pembaharuan

³⁴Ali Jum'ah, wawancara pribadi, (<https://drive.google.com/file/d/1TIQvWXR-bYVkn1zH8nIUemv3yJGROeWJ/view?usp=drivesdk> rekaman audio) 21 Maret 2025.

³⁵ Ali Jum'ah, "Apakah ada perbedaan antara bunga bank dan riba atau pada hakikatnya sama?", *website resmi Ali Jum'ah* <https://mail.draligomaa.com/index.php/>, 2016, diakses pada 25 Agustus 2025, pukul 07:23.

pemikiran dalam Islam tidak harus keluar dari kerangka *ushul* fikih, melainkan dengan menerapkannya secara tepat pada realitas yang berubah. Pandangan dia memberikan landasan yang kuat untuk berinteraksi dengan sistem keuangan modern tanpa harus keluar dari ajaran Islam yang autentik.³⁶

B. Pro-Kontra Ulama dan Posisi Ali Jum'ah terkait Uang fiat

Perdebatan mengenai kedudukan uang fiat dalam hukum Islam menjadi salah satu isu kontemporer yang paling banyak menyita perhatian para fukaha. Perbedaan pandangan ini berawal dari pertanyaan fundamental, apakah uang kertas atau uang fiat dapat disamakan dengan dinar dan dirham sehingga berlaku padanya hukum-hukum riba *al-buyu'*, ataukah ia sekadar alat tukar buatan negara yang tidak memiliki nilai intrinsik sebagaimana emas dan perak? Pertanyaan inilah yang kemudian memunculkan pro-kontra di kalangan ulama modern. Para ulama berbeda pendapat mengenai masalah ini menjadi beberapa pandangan.

Pandangan pertama, berpendapat bahwa mata uang fiat adalah uang yang berdiri sendiri, seperti berdirinya uang pada emas dan perak, sehingga riba berlaku padanya. Oleh karena itu, haram menjual mata uang sejenis dengan kelebihan atau secara tangguh, demikian pula haram meminjamkannya atau meminjamnya dengan syarat adanya tambahan. Pandangan ini adalah yang telah menjadi fatwa yang mapan di dunia Islam dan disetujui oleh majelis-majelis fikih. Bahkan sekarang, ini adalah pandangan umum para ulama kontemporer. Pandangan ini dianggap sebagai pendapat mayoritas ualama fikih dari Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Berikut adalah beberapa kutipan dari mereka yang bisa dijadikan acuan untuk menetapkan hukum mata uang kontemporer:

Dalam kitab *tabyîn al-haqâ'iq* Syarh *Kanz ad-Daqâ'iq* dari Mazhab Hanafi, disebutkan, "*Jika seseorang membeli dengan dirham yang banyak campurannya atau dengan fulus, dan keduanya laku sehingga jual beli itu sah karena adanya kesepakatan bahwa keduanya adalah harga yang bisa jadi alat tukar.*"³⁷ Mata uang kertas (fiat) saat ini telah disepakati oleh masyarakat sebagai harga. Kesepakatan ini mendapatkan kepercayaan dari negara. Dengan demikian, uang fiat memiliki hukum harga (*atsman*), yang berlaku padanya riba.³⁸

Dalam kitab *Al-Mudawwanah* dari Malik Ibn Anas, dia berkata, "*Jika manusia menyetujui di antara mereka kulit (sebagai uang) sehingga ia memiliki cap dan nilai, saya akan membenci jika ia dijual dengan emas dan*

³⁶ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall fî al-Hukm*,...hal. 198.

³⁷ Organisasi Konferensi Islam, *Majallât Majma' al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Qalam, Cet. II, 1415 H, jilid 3, hal. 951.

³⁸ Muhamad Khudhair Hamid Muthar, "Ahkâm al-Ribâ fî al-Nuqûd: Dirasah Fiqhiyah Muqaranah," dalam *Jurnal al-Buhûts wa al-Dirâsat al-Islâmiyah*, no. 60 (2020), hal. 225

perak secara tangguh."³⁹ Mata uang kertas ini telah dijadikan oleh masyarakat sebagai cap untuk bertransaksi dengannya, dan sifat harga telah terwujud di dalamnya, yang merupakan salah satu dari dua pendapat mengenai 'illat (sebab) riba menurut Mazhab Maliki. Oleh karena itu, riba berlaku padanya.

Dalam kitab *Al-Fiqh al-Manhaji* menurut Mazhab Imam Syafi'i, disebutkan, "*Setiap apa pun yang digunakan dalam transaksi sebagai harga dan menempati posisi emas dan perak, seperti mata uang yang beredar sekarang, dianggap sebagai harta riba dan riba berlaku padanya sebagai penyamaan dengan emas dan perak.*"⁴⁰ Dalam kitab *I'lam al-Muwaqqi'in* dari Mazhab Hanbali, disebutkan: "*Adapun dirham dan dinar... sebagian kelompok berkata, 'illat-nya adalah sifat harga (tsammaniyah). Ini adalah pendapat Ahmad dalam riwayat lain. Ini adalah yang paling sahih, bahkan yang paling benar.*"⁴¹ Sifat harga telah terwujud pada mata uang yang ada sekarang, dan ini adalah 'illat yang dipilih oleh riwayat ini dalam Mazhab Hanbali.

Mereka berdalil dengan beberapa hal diantaranya menggunakan analogi (*qiyas*) mata uang kertas kontemporer dengan emas dan perak. 'illat riba pada dua mata uang tersebut adalah sifat harga mutlak, menurut pendapat yang paling kuat. 'illat yang sama ini juga ada pada uang kertas. Hal ini menjadikannya sebagai harga yang berlaku padanya hukum-hukum dua mata uang. Uang kertas saat ini menjalankan semua fungsi uang. Ia adalah alat pertukaran dan pengukur nilai. Karena itu, ia harus dianggap sebagai harga yang berlaku padanya hukum-hukum riba yang berlaku pada dua mata uang tersebut. Bahkan, uang kertas saat ini digunakan untuk membeli emas dan perak, dan ini menunjukkan nilai dan kekuatannya.⁴² Meskipun terdapat sanggahan, bahwa analisis berdasarkan Mazhab Hanafi itu kontradiktif, karena Mazhab Hanafi menjadikan 'illat riba pada fulus adalah berat (*wazn*). Sementara itu, mata uang kertas dihitung, bukan ditimbang, sehingga 'illat tersebut tidak terwujud padanya, maka tidak bisa dianggap bahwa itu adalah riba. Lalu, Abu Hanifah dan Abu Yusuf juga pernah membolehkan menjual satu *fals/fulus* (uang yang terbuat dari logam) dengan dua *fals*. Lalu dijawab, bahwa ketika Mazhab Hanafi mengatakan bahwa fulus adalah riba, itu bukan karena ditimbang, melainkan karena masyarakat telah sepakat bahwa fulus adalah harga yang bisa dipakai transaksi. Selama itu adalah harga, maka riba

³⁹ 'Utsmân Ibn 'Alî al-Zayla'î al-Hanafî, Tabyîn al-Haqâ'iq Syarh Kanz ad-Daqa'iq, Kairo: al-Maṭba'ah al-Kubrâ al-Amîriyyah, Būlâq, Cet. I, 1314 H, Juz IV, hal. 142

⁴⁰ Mustafâ al-Khin et al., *al-Fiqh al-Manhaji 'alâ Madzhab al-Imâm al-Syâfi'î*, Damaskus: Dâr al-Qalam, Cet. I, 1992 M, Juz III, hal. 17.

⁴¹ Syams al-Dîn Muhammad ibn Abî Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn, tahqîq: Muhammad 'Abd al-Salâm Ibrâhîm*, cet. 1, juz 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, hal. 105

⁴² Sa'd ibn Turki al-Khatslân, *Fiqh al-Mu'âmalât al-Mâliyah al-Mu'âshirah*, Riyad: Dâr al-Shumay'î, 2012, hal. 66.

berlaku padanya. Demikian pula mata uang kertas, ia memperoleh sifat harga dari kesepakatan ini, sehingga berlaku padanya hukum-hukum riba dan lainnya yang berlaku pada fulus.⁴³

Ibnu 'Abidin menjelaskan makna ini dengan berkata: "*Karena dirham yang banyak campurannya hanya dijadikan harga berdasarkan kesepakatan. Jika masyarakat berhenti bertransaksi dengannya, maka kesepakatan itu batal, dan ia tidak lagi menjadi harga.*" Adapun pembolehan Abu Hanifah dan Abu Yusuf menjual satu fals dengan dua fals, perbedaan pendapat antara mereka dan Muhammad terbatas pada penentuan fulus oleh pihak yang bertransaksi. Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat bahwa jika fulus yang dipertukarkan ditentukan, maka penentuan ini menggugurkan sifat harganya. Jika sifat harganya gugur, maka ia menjadi barang dagangan yang boleh dijual satu fals dengan dua fals. Sementara Muhammad berpendapat bahwa sifat harganya tidak gugur dengan penentuan, selama sifat harganya telah ditetapkan berdasarkan kesepakatan. Oleh karena itu, menurutnya, tidak boleh menjual satu fals dengan dua fals. Ini adalah perbedaannya. Namun, jika fulus tersebut beredar, maka tidak boleh menjual satu fals dengan dua fals. Ini adalah titik kesepakatan di antara para imam Mazhab Hanafi.⁴⁴

Namun, hal tersebut mendapat kritik bahwa '*illat* riba menurut Mazhab Syafi'i adalah jenis harga (*jins al-atzman*), dan sebagian dari mereka mengungkapkannya sebagai esensi harga (*jawhariyyah al-atzman*). '*illat* ini hanya terwujud pada emas dan perak, sehingga mereka membatasi riba pada keduanya saja. Ini yang disebut oleh para ahli ushul fikih sebagai '*illat qâshirah* (sebab yang terbatas), yaitu yang tidak melampaui tempat di mana ia ditemukan. Oleh karena itu, mereka tidak menganggap fulus sebagai harta riba, karena '*illat* tersebut terbatas pada dua mata uang tersebut dan tidak meluas ke yang lainnya. Jika fulus bukan riba, maka mata uang kertas juga bukan riba.⁴⁵

Kritikan diatas dibantah oleh kelompok yang menolak pandangan tersebut, bahwa ungkapan Mazhab Syafi'i dengan '*illat qashirah* tidak berarti menutup pintu analogi dengan dua mata uang tersebut. Mereka hanya bermaksud bahwa pada masa mereka, mereka tidak menemukan cabang di mana '*illat* emas dan perak terwujud sehingga bisa dianalogikan dengannya. Mereka tidak menemukan logam yang cocok untuk menjalankan fungsi dua mata uang tersebut sehingga mereka bisa memberinya hukum-hukum keduanya. Adapun fulus pada masa mereka, ia adalah alat bantu yang

⁴³ Utmân Ibn 'Alî al-Zayla'î al-Hanafî, *Tabyîn al-Haqâ'iq Syarh Kanz ad-Daqâ'iq*, Cet. I, Juz 3, Kairo: al-Maṭba'ah al-Kubrâ al-Amîriyyah 1314 H, hal. 317

⁴⁴ Al-Kasâni, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fî Tartîb al-Syarâ'i'*, juz 5, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t., h. 185.

⁴⁵ Al-Nawawi, *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzab*, jilid 9, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 394.

digunakan untuk membeli barang-barang murah sehingga makna sifat harga tidak terwujud padanya. Oleh karena itu, mereka menyebut emas dan perak sebagai *jawhar al-atman* (inti dari harga) atau yang paling tinggi nilainya. Namun, inti dari *illat* ini sekarang terwujud pada mata uang kertas dengan lebih jelas daripada terwujudnya pada emas dan perak. An-Nawawi bahkan meriwayatkan dari ulama Khurasan dari Mazhab Syafi'i bahwa mereka berpendapat riba berlaku pada fulus karena sifat harganya terwujud pada fulus menurut mereka.⁴⁶ Demikian pula halnya dengan mata uang kertas, karena sifat harganya telah terwujud hari ini dan memiliki fungsi layaknya emas dan perak, maka berlaku pula hukum riba pada uang fiat .

Ulama yang menegaskan bahwa Mazhab Syafi'i tidak keluar dari pandangan ini adalah perkataan al-Syathiri: *"Mata uang atau mata uang kertas (fiat) yang digunakan oleh masyarakat sekarang, yang benar adalah ia memiliki hukum dua mata uang (emas dan perak)." ⁴⁷*

Dalam kitab *Al-Fiqh al-Manhaj*i menurut Mazhab Imam Syafi'i, disebutkan: *"Setiap apa pun yang digunakan dalam transaksi sebagai harga dan menempati posisi emas dan perak, seperti mata uang yang beredar sekarang, dianggap sebagai harta riba dan riba berlaku padanya sebagai penyamaan dengan emas dan perak."*⁴⁸ Adapun ulama kontemporer yang mengambil pandangan ini Adalah Muhammad Khudhair Humaid.

Pendapat kedua, memandang mata uang fiat adalah surat utang pada pihak yang mengeluarkannya, sehingga tidak boleh ditukarkan dengan mata uang logam berupa emas atau perak karena itu riba. Di antara yang berpendapat demikian adalah Muhammad al-Amin asy-Syinqithi. Mereka berdalil bahwa setiap lembar mata uang kertas tercatat padanya perjanjian, dimana bank yang mengeluarkannya akan membayarkan nilainya dalam bentuk emas atau perak saat diminta. Jadi, uang fiat adalah dokumen utang bagi pihak yang mengeluarkannya, berdasarkan apa yang tertulis di atasnya dan berdasarkan sejarah perkembangannya. Dan selama ia adalah surat utang, maka tidak boleh menukarkannya dengan mata uang logam berupa emas atau perak, meskipun secara tunai, karena mata uang kertas adalah dokumen utang yang tidak hadir di tempat akad. Padahal salah satu syarat pertukaran adalah serah terima di tempat akad.⁴⁹

Meskipun demikian pendapat di atas tidak lepas dari kritikan yaitu surat perjanjian untuk membayar apa yang diwakili oleh uang kertas ini

⁴⁶ Al-Nawawî, *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzab*, jilid 9,...hal. 395.

⁴⁷ Al-Syâtirî, Muhammad ibn Ahmad ibn 'Umar, *Syarh al-Yâqûût al-Nafîs fî Madzhab Ibn Idrîs*, Beirut: Dâr al-Hâwî, 1997, h. 362.

⁴⁸ Mushthafâ al-Khin et al., *al-Fiqh al-Manhajî 'alâ Madzhab al-Imâm al-Syâfi'i*, Cet. I, 1992 M, Juz III,...hal. 67

⁴⁹ Abd Allâh ibn Sulaimân ibn Manî', *Al-Waraq al-Naqdî*, Riyadh: Mathâbi' al-Farazdaq al-Tijâriyah, 1404 H/1984 M, hal. 112.

sekarang hanya bersifat formalitas, bukan kenyataan, meskipun pada awalnya memang nyata. Oleh karena itu, jika pemegang uang kertas ini pergi ke lembaga keuangan dan berkata, "*Berikan saya emas atau perak yang mewakili uang kertas ini,*" mereka tidak akan memberinya apa-apa. Adapun tidak bolehnya menukarkannya dengan emas atau perak, ini adalah hal yang disepakati.

Pendapat ketiga, memandang bahwa mata uang kertas adalah barang dagangan, oleh karena itu diperbolehkan adanya kelebihan (*tafâdhul*) padanya tetapi tidak boleh ditanggihkan (*nasi'ah*). Di antara yang berpendapat demikian adalah Abdurrahman as-Sa'di,⁵⁰ begitu juga Muhamad Rawas Qal'aji. Dalilnya mata uang kertas itu tidak ditakar dan tidak ditimbang, juga tidak memiliki jenis yang dapat disamakan dan dianalogikan dengannya. Oleh karena itu, riba tidak berlaku padanya karena tidak termasuk dalam jenis-jenis yang disebutkan oleh sunnah bahwa riba berlaku padanya. Ia adalah benda-benda finansial yang bernilai yang disamakan dengan barang dagangan. Dan karena memiliki standar untuk komoditas, maka tidak boleh ada penundaan dalam penyerahan saat terjadi jual beli.

Pendapat ketiga ini memiliki konsekuensi hukum diantaranya, pertama, ketika terjadi jual beli uang dengan uang sejenis. Apabila transaksi dilakukan antara dua mata uang yang sejenis, maka nilainya harus sama dan serah terima (*taqâbudh*) wajib dilakukan di tempat akad. Oleh karena itu, tidak diperbolehkan menjual sepuluh riyal Saudi dalam bentuk uang kertas dengan sembilan riyal Saudi dalam bentuk logam, sebab keduanya termasuk dalam satu jenis mata uang. Transaksi semacam ini dipandang sebagai riba *al-fadh* yang diharamkan oleh syariat. Kedua, ketika terjadi jual beli uang dengan uang tidak sejenis. Apabila mata uang yang diperjualbelikan berbeda jenisnya, maka perbedaan nilai diperkenankan, dengan syarat serah terima tetap dilakukan di tempat akad. Sebagai contoh, menjual seratus dinar dengan tiga ratus dolar diperbolehkan, selama kedua belah pihak tidak berpisah sebelum masing-masing menerima apa yang menjadi haknya. Apabila salah satu pihak menunda pembayaran atau serah terima, maka akad tersebut batal. Adapun bentuk serah terima (*taqâbudh*) dalam transaksi pertukaran mata uang dapat dilakukan dengan berbagai cara, antara lain melalui penerimaan langsung uang di tempat akad, penerimaan cek yang dapat dicairkan saat diminta, pencatatan di rekening bank atau media serupa, serta apa yang dikenal dalam fikih dengan istilah *sharf bimā fī al-dzimmah* (penukaran utang dengan uang).⁵¹

⁵⁰ Abd al-Rahman al-Sa'di, *Al-Fatâwâ al-Sa'diyyah*, Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, 1407 H, h. 313.

⁵¹ Muhammad Rawwâs Qal'aji, *al-Mu'âmalât al-mâlîyah al-mu'âshirah fī dhaw' al-fiqh wa-al-sharî'ah*, cet. ke-2, Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 2002, hal. 39

Bentuk pertama dari *sharf bimā fī al-dzimmah* ialah ketika seseorang memiliki utang dalam bentuk dinar kepada pihak lain, kemudian ia melunasinya dengan dirham sesuai harga pasar pada hari itu. Bentuk kedua adalah kompensasi (*muqāsshah*), yaitu ketika seseorang memiliki utang dinar kepada dirinya. Kedua belah pihak kemudian melakukan pertukaran utang yang ada di tanggungan mereka. Para ulama berbeda pendapat mengenai keabsahan bentuk transaksi ini. Menurut mazhab syafi'i dan hanbali, transaksi tersebut tidak diperbolehkan, sebab termasuk jual beli utang dengan utang (*bay' al-dayn bi al-dayn*). Adapun mazhab hanafi dan Maliki memperbolehkannya, dengan alasan bahwa praktik ini memberikan kemudahan bagi manusia. Selain itu, utang yang sudah tetap di dalam tanggungan dianggap setara dengan barang yang sudah ada secara fisik.⁵²

Pendapat ini tidak lepas dari kritikan dimana Abdurrahman as-Sa'di dianggap keliru karena melihat 'illat harta riba adalah *qashirah* (terbatas), sebagaimana pendapat Ibnu 'Aqil dari kalangan Hanbali. Dan ini adalah pendapat yang lemah. 'illat riba adalah sifat harga mutlak, sebagaimana pendapat Mazhab Maliki dalam salah satu riwayat, dan riwayat Mazhab Hanbali yang dipilih oleh Ibnu Taimiyyah dan Ibnul Qayyim. Sama sekali tidak mungkin mengabaikan sifat uang kertas sebagai uang dan harga, dengan menganalogikannya pada emas dan perak dan bahwa uang kertas telah menggantikan posisi keduanya. Jika pandangan ini diterima, maka pintu riba akan terbuka lebar, dan kerusakan akan menjadi lebih besar dari yang dialami saat ini.⁵³

Pendapat keempat, melihat uang kertas sama dengan fulus, sehingga memiliki hukum-hukum fulus. Telah disebutkan bahwa para ahli fikih berbeda pendapat mengenai fulus. Ada yang tidak memberlakukan riba padanya, ada yang memberlakukannya, dan ada yang hanya memberlakukan riba nasi'ah dan tidak memberlakukan riba fadhl dalam jual beli. Adapun dalam pinjaman, tampaknya disepakati bahwa riba berlaku dalam kedua jenisnya. Oleh karena itu, riba tidak berlaku pada mata uang kertas menurut sebagian ahli fikih, dan sebagian lain hanya memberlakukan riba nasi'ah tanpa riba fadhl, sebagaimana pendapat sebagian ahli fikih tentang fulus. Namun, pendapat ini dikritik bahwa analogi mata uang kertas dengan fulus adalah analogi yang salah karena adanya perbedaan mendasar. Uang kertas ini sangat kuat dalam sifatnya sebagai harga. Bahkan, sekarang menjadi harga untuk emas dan perak

⁵² Muhammad Rawwâs Qal'ajî, *al-Mu'âmalât al-mâliyah al-mu'âshirah fī dhaw' al-fiqh wa-al-sharî'ah*,...hal. 40

⁵³ Muhamad Khudhair Hamid Muthar, "Ahkâm al-Ribâ fī al-Nuqûd: Dirâsah Fiqhiyah Muqaranah,"...hal. 228

itu sendiri, dan dengannya dapat dibeli segala sesuatu yang dibutuhkan masyarakat, dari jarum sampai pesawat terbang.⁵⁴

Pendapat kelima, memandang uang kertas sama dengan emas dan perak. Ulama kontemporer yang mengambil pendapat ini adalah Wahbah Zuhaili, konsekuensi pendapat ini berlaku zakat dan hukum riba pada uang fiat. Secara umum, uang kertas dianggap sebagai uang yang sah secara syariat dan memiliki sifat harga secara adat dan hukum. Pemerintah pun berkomitmen untuk menggantinya jika rusak atau hilang, untuk menumbuhkan kepercayaan masyarakat terhadapnya. Uang ini telah menjadi harga simbolis, seperti fulus yang beredar di masa lalu. Oleh karena itu, zakat wajib dikenakan padanya dan hukum riba berlaku padanya. Jika dijual dengan uang sejenis, maka nilainya harus sama dan penyerahannya harus dilakukan di tempat akad tanpa penundaan. Riba melalui perbedaan nilai dan penundaan tidak diperbolehkan. Namun, jika jenis mata uangnya berbeda, seperti riyal dengan dolar, maka perbedaan nilai diperbolehkan dan riba melalui penundaan dilarang. Adapun perubahan nilai uang kertas adalah masalah yang menyebabkan kekacauan dalam transaksi, terutama jika dipinjamkan, kemudian nilainya menurun. Para ahli fikih memiliki dua pandangan tentang cara pembayarannya. Mayoritas ahli fikih dari empat mazhab berpendapat bahwa utang dibayar dengan jenis, bentuk, jumlah, dan sifat yang sama tanpa tambahan atau pengurangan, untuk menghindari riba yang diharamkan secara syariat. Hal ini sama dengan uang emas atau perak dan fulus yang beredar.⁵⁵

Majma' al-Fiqh al-Islāmī dalam muktamarnya ke-4 di Jeddah (1988) mengeluarkan resolusi bahwa uang kertas hukumnya sama dengan emas dan perak dalam aspek zakat, riba, dan transaksi jual beli. Keputusan ini memperlihatkan posisi lembaga fikih internasional yang condong untuk menyamakan kedudukan fiat money dengan dinar dan dirham, meskipun sifatnya berbeda secara ontologis. Hal ini kemudian menjadi rujukan resmi bagi banyak fatwa kontemporer.⁵⁶ Sementara itu, Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) melalui Fatwa No. 28/DSN-MUI/III/2002 menetapkan hukum jual beli mata uang (*al-sharf*). DSN menegaskan bahwa transaksi mata uang diperbolehkan dengan syarat dilakukan secara tunai (*spot*) dan tidak untuk spekulasi, juga tidak boleh ada *tafadhul* (kelebihan) ketika terjadi pertukaran antara mata uang sejenis, seperti seribu rupiah harus ditukar dengan seribu rupiah dengan nilai yang sama. Atau apabila berlainan jenis maka harus dilakukan dengan nilai tukar (*kurs*) yang

⁵⁴ Muhamad Khudhair Hamid Muthar, "Ahkâm al-Ribâ fî al-Nuqûd: Dirasah Fiqhiyah Muqaranah,"...hal. 228

⁵⁵ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Mu'âmalât al-mâliyah al-mu'âshirah: buhûth wa-fatâwâ wa-hulûl*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2021, hal. 154-155

⁵⁶ *Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Resolution No. 42 (5/4)*, Jeddah: OKI, 1988, hal. 2. Tersedia di: <https://iifa-aifi.org/en/32270.html>.

berlaku pada saat transaksi dilakukan dan secara tunai.⁵⁷ Secara tidak langsung bahwa fatwa DSN-MUI tersebut menyamakan mata uang fiat dengan emas dan perak yang berlaku padanya riba, sehingga tidak boleh ada *tafdhul*.

Adapun posisi Ali Jum'ah diantara perdebatan ulama mengenai uang fiat, sebagaimana dijelaskan pada sub sebelumnya mengenai pandangan Ali Jum'ah terhadap uang fiat dan bunga bank, ia mengambil pendapat menyatakan bahwa uang kertas atau fiat tidak dikenai hukum riba, atau lebih tepatnya, menolak adanya riba pada uang fiat. Dan ia mengklaim bahwa itu merupakan pendapat mayoritas ulama. Tidak ada *nash* dari ulama terdahulu tentang uang kertas, tetapi hukumnya tercakup dalam prinsip umum dan perbandingan dengan objek yang serupa. Menurut pengamatannya, ada beberapa argumen dalil dibalik pandangan mereka diantaranya, Pertama. Pengharaman riba merupakan perintah *ta'abbudi* (ibadah yang maknanya tidak sepenuhnya dipahami secara akal) yang tidak memiliki *illat* (sebab hukum) yang jelas dan rasional. Ini adalah bagian dari ujian dan cobaan, dan yang termasuk dalam kategori ini terbatas pada tempat objek (*mahall*) yang disebutkan dalam dalil.

Kedua, Emas dan perak memiliki keunggulan dan karakteristik yang tidak ada pada yang lain. Keduanya adalah logam mulia yang bisa ditimbun dan disimpan, serta bertahan seiring waktu. Ketiga, Emas dan perak tidak dapat diedarkan dalam jumlah besar di pasar sebagai media pertukaran, kecuali setelah diproduksi dengan cara menambang kedua logam mulia ini. Sebaliknya, pemerintah, terutama yang menghadapi masalah ekonomi atau perang, mencetak uang kertas untuk menutupi defisit anggaran. Ini menyebabkan peningkatan jumlah media pertukaran yang beredar di masyarakat dan memicu inflasi moneter. Jika seseorang meminjamkan 100 pound di awal tahun, di akhir tahun nilainya hanya dapat membeli 80 unit dari mata uang yang sama. Hal ini tidak terjadi pada emas dan perak. Emas, khususnya, memiliki hubungan yang hampir stabil dengan komoditas lain sepanjang sejarah.⁵⁸

Ketiga, sifat mata uang yang tidak hakiki pada selain emas dan perak. Sifat mata uang pada selain emas dan perak adalah sifat pinjaman (*musta'ârah*) dan dapat hilang kapan saja. Hal ini menjadikan sifat mata uang di dalamnya sebagai sifat yang insidental ('aridha). Ketiga, kebutuhan akan *nash* dalam *taklif*. Pengharaman adalah sebuah *taklif* (beban hukum) dan *taklif* membutuhkan adanya *nash*. Keempat, bahaya dan pengharaman riba sangat serius. Jika hukum tersebut berlaku dalam masalah ini, tentu tidak akan dibiarkan tanpa penjelasan, sebagaimana firman Allah,

⁵⁷ Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa No. 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (al-Sharf)*, Jakarta: DSN-MUI, 2002, hal. 3

⁵⁸ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall fî al-Hukm*, Kairo: Al-Azhar University 1993, hal. 57

...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ...

"...Padahal sungguh Dia telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya atasmu..." (QS. Al-An'am [6]: 119).⁵⁹

Diantara konsekuensi hukum pandangan Ali Jum'ah ini yaitu, apabila melakukan *sharf* (penukaran uang dengan uang) boleh terjadi *tafadhul* (kelebihan), maka berarti ketika terjadi penukaran misal seribu rupiah dengan seribu lima ratus rupiah, kelebihanannya bukanlah riba karena itu merupakan akad *sharf*, tapi lain halnya kalau akadnya adalah *qardh* (pinjaman), maka tidak boleh ada kelebihan di sana. Jadi, permasalahannya ada pada akad, seperti halnya ketika melakukan akad nikah dengan lafal '*athâ* bukan lafal nikah, maka tidak sah.⁶⁰

Jadi, Ali Jum'ah memandang bahwa riba berkaitan dengan sifat mata uang (*naqdiyah*) yang telah hilang, seiring dengan hilangnya penggunaan emas dan perak sebagai alat tukar, sedangkan selebihnya dalam muamalah, sifat kekayaan (*mâliyah*) pada uang kertas atau fiat tetap ada, sehingga kewajiban zakat tetap berlaku padanya. Namun, perlu diperhatikan bahwa jual beli utang dengan utang, yang tertunda dengan yang tertunda (*kâli bi al-kâli*), dilarang secara tegas oleh hadis sahih,

رُوي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكاكي بالكالي. قال نافع: وهو بيع الدَّيْنِ بالدَّيْنِ.⁶¹

(رواه الدارقطني، والبيهقي، والطحاوي، والحاكم، وابن عدي، والبخاري، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، والعقيلي، وإسحاق بن راهويه، والشوكاني، وغيرهم)

"Diriwayatkan dari Ibnu 'Umar ra. bahwa ia berkata: *Rasulullah Saw. melarang jual beli al-kâli bil-kâli* (jual beli utang dengan utang). Nafi' berkata: yang dimaksud adalah jual beli utang dengan utang." (Hadis ini diriwayatkan oleh al-Daraquthni, al-Baihaqi, al-Thahawi, al-Hakim, Ibn 'Adiyy, al-Bazzar, Ibn Abi Syaibah, 'Abd al-Razzaq, al-'Uqaili, Ishaq bin Rahuyah, al-Syaukani, dan lainnya)

Hal ini sangat penting karena mencegah pembengkakan utang, sehingga menghubungkan suku bunga dengan waktu, di mana utang bertambah seiring berjalannya waktu, tetap haram karena alasan tersebut.⁶²

⁵⁹ Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall fî al-Hukm*,...hal. 60

⁶⁰ Ali Jum'ah, wawancara pribadi, (<https://drive.google.com/file/d/1TIQvWXR-bYVkn1zH8nIUemv3yIGROeWJ/view?usp=drivesdk> rekaman audio) 21 Maret 2025.

⁶¹ Al-Hâkim al-Naysâbūrî, *Al-Mustadrak 'alâ al-Shahihayn*, Jilid 3, cet. 1, Beirut: Dâr al-Risâlah al-'Âlamiyyah, 1439 H/2018 M, hal. 287

⁶² Ali Jum'ah, *Atsar Dzahâb al-Mahall fî al-Hukm*,...hal. 62

C. Analisis ‘*Illat* Riba dan Keterkaitannya dengan Status Uang fiat dalam Hukum Riba

Sebelum masuk kepada analisa ‘*illat* riba, perlu dipahami terlebih dahulu bahwa *illat* merupakan bagian rukun dari *qiyas*, definisi *qiyas* yaitu, menetapkan kesamaan antara sesuatu yang sudah diketahui dengan sesuatu yang lain dalam penetapan atau penafian suatu hukum bagi keduanya, berdasarkan adanya persamaan yang menghubungkan keduanya, baik berupa hukum, sifat, maupun penafian hukum atau sifat tersebut dari keduanya.⁶³

Qiyas memiliki empat rukun yaitu: *al-ashl* (pokok), *al-far’* (cabang), *al-washf al-jâmi’* (sifat yang menjadi titik persamaan antara keduanya), dan *hukm al-ashl* (hukum pada pokok). Keempat hal ini merupakan unsur yang diperlukan dalam *qiyâs*, dan hakikat *qiyâs* tidak akan sempurna kecuali dengan keempatnya. Maka, Apabila suatu hukum telah tetap pada sebuah kasus, lalu ditemukan adanya kesamaan antara kasus tersebut dengan kasus lain, maka hukum itu dapat diberlakukan pula pada kasus lain tersebut. Misalnya, ketika harta anak kecil disamakan dengan harta orang dewasa dalam kewajiban zakat. Dalil kewajiban zakat pada harta orang dewasa adalah firman Allah Ta’ala:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka” (QS. al-Taubah [9]: 103).”

Maksudnya adalah harta orang dewasa. Adapun harta anak kecil memiliki persamaan dengan harta orang dewasa, yaitu sama-sama memenuhi kebutuhan fakir miskin melalui zakat. Maka *nash* yang menunjukkan kewajiban zakat pada harta orang dewasa menjadi dasar hukum (*ashl*), sedangkan harta anak kecil disebut *far’*, yakni tempat berlakunya kewajiban yang kedua. Adapun unsur kesamaan yang menghubungkan keduanya disebut ‘*illat* (alasan hukum) atau *jâmi’* (faktor penghubung).⁶⁴

‘*illat* sering diungkapkan sebagai *shifah jâmi’ah* (sifat yang menjadi penghubung) antara *ashl* (pokok) dan *far’* (cabang). Para ahli *ushul* berbeda pendapat dalam mendefinisikannya, diantaranya:

Definisi pertama yaitu ‘*illat* adalah sifat yang berpengaruh terhadap hukum syar’i karena penetapan dari *syâri’*, bukan karena zatnya sendiri, dan sifat tersebut bukanlah sifat yang esensial. Definisi ini merupakan pendapat al-Ghazali, sebagaimana dinukil oleh mayoritas ulama *ushul*.⁶⁵

Definisi kedua menyebutkan bahwa ‘*illat* adalah *al-bâ’its al-hukm* (faktor pendorong bagi adanya hukum). Definisi ini dianut oleh dua tokoh

⁶³ Ali Jum’ah, *Al-Qiyâs ‘Inda al-Ushuliyyîn*, cet. 1, Kairo: Dâr al-Wâbil al-Shayyib li al-Tibâ’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, 2019, hal. 33

⁶⁴ Ali Jum’ah, *Al-Qiyâs ‘Inda al-Ushuliyyîn*,...hal.103

⁶⁵ Alî Jum’ah, *Al-Qiyâs ‘Inda al-Ushuliyyîn*,...hal.107

penting dalam usul fikih, yaitu al-Amidi dan Ibn al-Hajib. al-Amidi menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan menjadikan *'illat* pada *ashl* hukum sekadar sebagai *ammārah mujarradah* (tanda yang tidak mengandung hikmah). Menurutny, pendapat yang lebih tepat adalah bahwa *'illat* harus dipahami sebagai *bâ'its*, yaitu suatu sifat yang mencakup hikmah yang pantas dijadikan tujuan *syâri'* (pembuat syariat) dalam menetapkan suatu hukum.⁶⁶ Dengan demikian, apabila suatu *'illat* hanya berupa sifat *thardī* (sifat yang semata-mata menyertai suatu kasus tanpa memiliki nilai maslahat atau tujuan syar'i) maka tidak sah untuk menjadikannya sebagai *'illat* hukum. Hal ini karena sifat semacam itu tidak mampu menjelaskan tujuan *syâri'* dalam penetapan hukum, dan pada akhirnya hanya berfungsi sebagai tanda semata, bukan sebagai alasan substansial. Atas dasar itu, al-Amidi menegaskan bahwa penetapan hukum dengan menggunakan sifat *thardī* semata adalah tidak sah, karena bertentangan dengan prinsip adanya hikmah dan *maqāshid* yang melandasi hukum Islam.

Perlu diketahui bahwa penentuan *illat* riba telah lama diperdebatkan oleh para ulama, meskipun ada beberapa kesamaan pandangan antara mereka terkait hal tersebut. Diriwayatkan dalam Shahih Muslim:

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

Dari Ubadah bin Shamit ra. ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: "Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, jelai dengan jelai, kurma dengan kurma, garam dengan garam, harus sama kadarnya, seimbang timbangannya, dan dilakukan secara tunai. Jika jenisnya berbeda, maka juallah sesuai kehendak kalian, asalkan dilakukan secara tunai."⁶⁷

Para ulama klasik telah sepakat bahwa keenam komoditas pada hadits tersebut termasuk dalam kategori barang ribawi.⁶⁸ Para ulama juga sepakat bahwa jual beli emas atau perak dengan salah satu dari empat komoditas (gandum, jelai, kurma, dan garam) tidak dikenakan hukum riba, sebagaimana mereka sepakat bahwa riba berlaku pada setiap bahan makanan pokok yang dapat ditakar (*al-kayl*) atau ditimbang (*al-wazn*). Demikian pula, terdapat kesepakatan bahwa riba tidak berlaku pada barang-barang yang bukan

⁶⁶ Ali Jum'ah, *Al-Qiyās 'Inda al-Ushuliyyīn*,...hal.113

⁶⁷Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naysābūrī, *Al-Jāmi' al-Shahīh (Shahih Muslim)*, no.1587, Jilid 5, Turki: Dār al-Tibā'ah al-Âmirah, 1334 H, hal. 44

⁶⁸Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī 'alā Mukhtashar al-Khiraqī*, cet. 1, Kairo: Maktabat al-Qāhirah, 1968. Jilid 4, hal. 5

makanan, tidak ditakar atau ditimbang, serta tidak memiliki keseragaman jenis⁶⁹ Namun, mereka berbeda pendapat mengenai selain emas dan perak dari segi jenis alat tukar, seperti fulus (uang logam tembaga) yang ada pada masa mereka (ulama klasik), apakah berlaku atasnya hukum riba atau tidak. Perbedaan ini berpangkal pada perbedaan mereka dalam menentukan *'illat* riba pada emas dan perak, yang terbagi ke dalam tiga pendapat.⁷⁰

Pendapat pertama memandang bahwa *'illat* riba terletak pada berat dan jenis barang. Menurut mereka, riba berlaku pada setiap barang yang ditimbang, seperti emas, perak, besi, dan tembaga. Karena itu, pertukaran barang sejenis, misalnya besi dengan besi, hanya diperbolehkan jika memenuhi dua syarat, yaitu adanya kesamaan takaran (*tamātsul*) dan serah terima langsung (*taqābud*). Adapun jika barang timbangan ditukar dengan barang timbangan lain yang berbeda jenis, misalnya besi dengan tembaga, maka syarat yang harus dipenuhi hanyalah serah terima langsung di majelis akad. Pandangan ini dianut oleh mazhab Ḥanafīyyah dan Ḥanabilah, serta sejumlah ulama seperti al-Nakha'i, al-Zuhri, al-Tsauri, dan Ishaq. Dasar pendapat mereka diantaranya adalah riwayat al-Bukhari dalam sahihnya yang menceritakan bahwa Rasulullah Saw. pernah menegur seorang sahabat yang menukar kurma berkualitas dengan kurma campuran dalam takaran berbeda. Beliau kemudian memerintahkan agar kurma campuran dijual terlebih dahulu dengan dirham, lalu dengan dirham itu dibeli kurma yang lebih baik. Dalam hadis itu Rasulullah Saw. menegaskan, "*Demikian pula dalam timbangan.*" Ungkapan ini menunjukkan bahwa timbangan merupakan *'illat* yang menyebabkan terjadinya riba. Dalil lain yang sering dikemukakan adalah riwayat al-Daruqutni dari jalur Abu Bakr bin 'Ayyasy, meskipun hadis tersebut dinilai lemah karena kelemahan rawi al-Rabi' ibn Shubaih. Namun, matan hadis ini tetap dipahami sebagai penegasan bahwa segala sesuatu yang ditimbang wajib memiliki kesamaan apabila ditukar dengan barang sejenis.⁷¹

Berbeda dengan pendapat pertama, pendapat kedua menegaskan bahwa *'illat* riba adalah dominasi sifat *tsamaniyyah* atau fungsi sebagai alat tukar yang melekat pada emas dan perak. Menurut mereka, riba hanya berlaku pada emas dan perak, baik dalam bentuk mata uang maupun perhiasan dan bejana yang terbuat dari keduanya, sedangkan fulus atau uang tembaga tidak termasuk harta ribawi. Pandangan ini dinisbatkan kepada Malik dan syafi'i. Argumen yang mereka gunakan adalah bahwa emas dan perak telah ditetapkan secara khusus sebagai harga dan alat tukar segala sesuatu. Sifat *tsamaniyyah*

⁶⁹ Abd al-Mun'im al-Bar'i, *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Muqāran*, Kairo: Jāmi'ah al-Azhar, Qism al-Fiqh al-Muqāran, 2020, hal. 217

⁷⁰ Bandar ibn Su'ūd al-Namir, *'Illat al-Ribâ fî al-Dzahab wa al-Fidhah wa Dukhûl al-Awrâq al-Naqdiyyah fî Hukmihimâ*, t.tp., t.p., t.th., hal. 5.

⁷¹ Bandar ibn Su'ūd al-Namir, *'Illat al-Ribâ fî al-Dzahab wa al-Fidhah wa Dukhûl al-Awrâq al-Naqdiyyah fî Hukmihimâ*,...hal. 6-8

melekat pada keduanya secara esensial dan tidak dapat dipisahkan, berbeda dengan logam lain yang tidak memiliki nilai tersebut secara zat. Karena kaidah asalnya menyatakan bahwa sesuatu tidak termasuk harta ribawi kecuali dengan *nash*, maka 'illat riba terbatas pada emas dan perak saja. Atas dasar itu, fulus tidak dikenai hukum riba karena sifat *tsamaniyyah*-nya bersifat sementara dan muncul hanya karena kesepakatan masyarakat, bukan karena hakikat zatnya. Meski demikian, riba tetap berlaku pada perhiasan dan bejana dari emas dan perak, sebab bahan dasarnya memang termasuk harta ribawi.⁷²

Sementara itu, pendapat ketiga menyatakan bahwa 'illat riba adalah *tsamaniyyah muthlaqah*, yaitu setiap benda yang berfungsi sebagai alat tukar. Dengan kata lain, setiap sesuatu yang dijadikan harga (*tsaman*) oleh masyarakat termasuk dalam kategori harta ribawi. Pendapat ini diriwayatkan dari Malik dan Ahmad (di luar pendapat masyhur dari keduanya) dan dipilih oleh Ibn Taymiyyah serta Ibn al-Qayyim. Bahkan, pandangan ini juga diputuskan oleh *Hay'ah Kibâr al-'Ulamâ'* di Arab Saudi, *Majma' al-Fiqh al-Islâmî*, serta difatwakan oleh *al-Lajnah al-Dâ'imah*. Menurut kelompok ini, penetapan 'illat dengan *tsamaniyyah mutlaqah* lebih sesuai dengan hikmah dan *maqâshid syari'ah* dalam pengharaman riba. Hal itu antara lain karena dapat menjaga stabilitas harga di pasar, mencegah fluktuasi nilai uang yang merugikan perdagangan, serta menghindarkan terjadinya kelangkaan alat tukar apabila dijadikan komoditas dagang. Mereka menekankan bahwa sifat *tsamaniyyah* yang melekat pada dinar dan dirham pada hakikatnya juga berlaku pada uang kertas dan fulûs, selama keduanya berfungsi sebagai standar nilai dan diterima secara umum dalam transaksi. Sebab, hakikat uang dalam pandangan syariat adalah setiap sesuatu yang diterima secara adat sebagai alat tukar dan penyimpan kekayaan.⁷³

Sementara itu, Para ulama usul fikih berbeda pendapat mengenai kebolehan menjadikan hikmah yang terlepas dari *dhâbith* (indikator yang jelas) sebagai dasar *ta'lîl* (menjadikannya *illah*) dalam *qiyâs*. Perbedaan tersebut melahirkan tiga pandangan utama.⁷⁴ *Pertama*, ada yang berpendapat bahwa hikmah dapat dijadikan dasar *ta'lîl* secara mutlak, baik jelas (*zhâhirah*) maupun samar (*khafiyyah*), terukur (*mundhabithah*) maupun tidak terukur (*mudhtharibah*). *Kedua*, sebagian ulama menolak secara mutlak penggunaan hikmah sebagai dasar *ta'lîl*, sebab sifatnya yang tidak terukur berpotensi menimbulkan perbedaan tajam dalam penerapan hukum. *Ketiga*, sebagian ulama memberikan rincian: apabila hikmah jelas dan terukur, maka sah

⁷² Bandar ibn Su'ûd al-Namir, *'Illat al-Ribâ fî al-Dzahab wa al-Fidhah wa Dukhûl al-Awrâq al-Naqdiyyah fî Hukmihimâ*,...hal. 15

⁷³ Bandar ibn Su'ûd al-Namir, *'Illat al-Ribâ fî al-Dzahab wa al-Fidhah wa Dukhûl al-Awrâq al-Naqdiyyah fî Hukmihimâ*,...hal. 17

⁷⁴ Al-Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, cet. 2, Damaskus-Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1402 H, Jilid 3, Hal. 202

dijadikan dasar *ta 'lil*; namun, jika hikmah samar atau tidak terukur, maka tidak sah dijadikan dasar *ta 'lil*. Pandangan terakhir ini dianggap lebih mendekati kebenaran.

Alasan yang mendasari pendapat ketiga adalah bahwa pada hakikatnya syariat ditetapkan untuk mewujudkan maslahat, baik dengan mendatangkan manfaat maupun mencegah mudarat. Namun, hubungan antara maslahat dengan sarana yang mengantarkan kepadanya tidak selalu jelas, sehingga sering kali memunculkan perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai suatu perbuatan dan sejauh mana ia benar-benar mewujudkan maslahat tersebut. Jika hikmah bersifat samar atau tidak terukur, maka menjadikannya sebagai *'illat* hukum akan menimbulkan perbedaan yang luas di kalangan ulama. Sebagian mungkin mengklaim terwujudnya hikmah pada kasus tertentu, lalu menetapkan hukum berdasarkan klaim tersebut, sementara yang lain menolaknya dan tidak menetapkan hukum itu. Contoh yang sering disebutkan adalah keringanan (*rukhsah*) dalam safar, yang didasarkan pada dugaan adanya kesulitan, serta hak *syuf'ah* dalam kepemilikan bersama, yang ditetapkan karena adanya potensi mudarat. Namun, kenyataannya tidak semua perjalanan mengandung kesulitan, dan tidak semua kepemilikan bersama menimbulkan mudarat. Oleh sebab itu, hukum dalam dua kasus ini tidak digantungkan pada hikmah (kesulitan atau mudarat), melainkan pada sifat lahiriah yang jelas, yaitu safar itu sendiri dan adanya kepemilikan bersama.

Sebaliknya, apabila hikmah bersifat nyata dan terukur, maka boleh dijadikan dasar *ta 'lil*. Misalnya, larangan riba pada emas dan perak serta pada alat tukar yang menggantikan keduanya. Hikmah larangan tersebut adalah sifat *tsamaniyyah* (fungsi sebagai alat tukar) yang dapat menjadi sarana terjadinya kezaliman dan penindasan. Karena sifat ini jelas dan terukur, maka menjadikannya sebagai dasar *ta 'lil* dapat diterima, dan hukum pun berputar bersama keberadaan hikmah tersebut, ada bila hikmah ada, dan tiada bila hikmah tiada. Al-Âmidî secara khusus menyinggung perbedaan pendapat para ulama mengenai kebolehan *ta 'lil* dengan hikmah. Ia memilih pendapat yang membolehkan *ta 'lil* dengan hikmah apabila jelas dan terukur. Pandangan ini ia sebutkan dalam karyanya *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, ketika membahas syarat-syarat *'illat* pada *ashl* dalam *qiyâs*.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah termasuk yang menolak pandangan yang menafikan *ta 'lil* hukum syariat dengan hikmah yang mendatangkan maslahat atau menolak mafsadat. Dalam *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*, ia menegaskan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah dipenuhi dengan penjelasan hikmah di balik pensyariaan hukum maupun penciptaan makhluk. Jumlah ayat dan hadis yang menunjukkan hal ini, menurutnya, mencapai lebih dari seribu, dengan berbagai bentuk ungkapan *ta 'lil*. Al-Qur'an, misalnya, menggunakan huruf *lâm*, *min ajl*, *kay*, *fa'*, *anna*, atau *la'alla* untuk menegaskan sebab suatu hukum, selain juga menyebut sifat-sifat yang relevan dengan hukum tersebut.

Karena itu, Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa Al-Qur'an dari awal hingga akhir sarat dengan penjelasan hikmah, maslahat, dan manfaat yang menjadi tujuan hukum. Mustahil, menurutnya, orang yang memahami Al-Qur'an dapat mengingkari kenyataan tersebut.⁷⁵

Badran Abu al-'Aynayn menguatkan pendapat tersebut dalam karyanya *Ushul al-Fiqh* menegaskan bahwa baik Al-Qur'an, Sunnah, maupun *atsar* sahabat serta pandangan fukaha banyak mengandung bentuk *ta'lim* yang didasarkan pada hikmah. Bahkan, seringkali hukum syariat ditransfer dari kasus yang ada nashnya kepada kasus lain melalui pendekatan hikmah. Sebagai contoh, Allah menegaskan dalam pembagian *fay'* bahwa tujuannya agar harta tidak beredar hanya di kalangan orang kaya, Allah berfirman:

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Apa saja (harta yang diperoleh tanpa peperangan) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu terimalah. Apa yang dilarangnya bagimu tinggalkanlah. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.” (QS. al-Hasyr [59]: 7).

Begitu juga firman Allah tentang larangan *khamr* dan judi disertai penjelasan hikmah berupa dampak permusuhan, kebencian, dan terhalangnya manusia dari zikir serta salat,⁷⁶

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)

“Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung. Sesungguhnya setan hanya bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui minuman

⁷⁵ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*, juz 2, Kairo: Dâr al-'Ahdî, t.th., hal. 22

⁷⁶ Badran abu al-'Aynayn, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 260

keras dan judi serta (bermaksud) menghalangi kamu dari mengingat Allah dan (melaksanakan) salat, maka tidakkah kamu mau berhenti?” (QS. al-Mā'idah [5]: 90-91).

Demikian pula pernikahan Nabi Saw. dengan Zaynab bint Jahsy dijelaskan hikmahnya agar tidak ada keberatan bagi kaum mukminin menikahi istri-istri anak angkat mereka,

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

“(Ingatlah) ketika engkau (Nabi Muhammad) berkata kepada orang yang telah diberi nikmat oleh Allah dan engkau (juga) telah memberi nikmat kepadanya, “Pertahankan istrimu dan bertakwalah kepada Allah,” sedang engkau menyembunyikan di dalam hatimu apa yang akan dinyatakan oleh Allah, dan engkau takut kepada manusia, padahal Allah lebih berhak untuk engkau takuti. Maka, ketika Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami nikahkan engkau dengan dia (Zainab) agar tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (menikahi) istri-istri anak-anak angkat mereka, apabila mereka telah menyelesaikan keperluan terhadap istri-istrinya. Ketetapan Allah itu pasti terjadi.”(QS. al-Aḥzāb [33]: 37).

Dan masih banyak ayat lain yang menunjukkan penetapan hukum atas dasar hikmah.⁷⁷

Dalam Sunnah, ditemukan pula contoh *ta'lil* berbasis hikmah, misalnya sabda Nabi: “*Dulu aku melarang kalian ziarah kubur, maka sekarang ziarahlah, karena ia mengingatkan akhirat*”; dan sabdanya: “*Janganlah seorang wanita dinikahkan bersama bibinya, karena hal itu akan memutuskan silaturahmi.*”

Atsar sahabat juga menunjukkan pola serupa. Aisyah menilai seandainya Nabi masih hidup dan melihat perilaku baru kaum wanita, niscaya beliau melarang mereka ke masjid. ‘Umar menasihati Hudzaifah agar tidak menikahi wanita *ahl al-dzimmah* karena ditakutkan kaum muslimin meniru, sehingga menimbulkan fitnah bagi wanita muslimah. ‘Utsman menjelaskan alasannya menyempurnakan salat dalam perjalanan, karena khawatir masyarakat awam salah memahami hukum asal salat *qashar*. Para imam mujtahid pun melakukan hal yang sama. Malik, misalnya, menolak permintaan penguasa untuk mengembalikan Ka’bah ke pondasi Nabi Ibrahim dengan alasan agar masyarakat tidak menjadikan Ka’bah bahan permainan. Syafi’i juga menafsirkan larangan melamar wanita di atas lamaran saudaranya, bahwa hal itu berlaku khusus bila calon istri sudah memberi izin kepada

⁷⁷ Badran Abu al-‘Aynayn, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*,...hal. 260

pelamar pertama, karena jika dilanggar dapat menimbulkan kerusakan sosial. Larangan itu dibatasi pada kondisi tersebut dengan menjelaskan alasan larangannya, yaitu kerusakan yang ditimbulkan oleh perbuatan itu. Para fukaha dari kalangan Hanafiyah dan Malikiyah membolehkan pemberian zakat kepada Bani Hasyim dengan alasan untuk menolak bahaya dari *ahl al-bayt* serta melindungi mereka dari kebutuhan dan meminta-minta. Jelas bahwa upaya menolak mudarat dari mereka merupakan salah satu akibat yang ditimbulkan, sehingga termasuk dalam bentuk *ta'îl* dengan hikmah.⁷⁸

Tidak diragukan bahwa *ta'îl* dengan hikmah terdapat dalam syariat dan jumlahnya lebih banyak daripada yang dapat dibatasi. Demikian pula, menetapkan berlakunya hukum dari sesuatu yang telah ada nashnya kepada sesuatu yang tidak ada nashnya, berdasarkan hikmah yang jelas, terukur, dan mencakup keduanya, merupakan pilihan para peneliti dari kalangan ulama ushul. Adapun hikmah diberlakukannya riba dalam kedua jenis mata uang (emas dan perak) adalah sesuatu yang nyata dan terukur, begitu pula pada pengganti keduanya yang berfungsi sebagai alat tukar, seperti fulus atau uang fiat. Hal ini karena segala sesuatu yang dijadikan harga (*tsaman*) berpotensi menjadi sarana kezaliman dan permusuhan ketika digunakan tidak sesuai dengan tujuan diciptakannya, baik harga itu berupa emas, perak, maupun selain keduanya. Dengan demikian, *ta'îl* dengan hikmah dalam keberlakuan riba pada emas dan perak dapat pula dijadikan dasar bagi keberlakuannya pada selain keduanya yang berfungsi sebagai harga, seperti uang kertas, sehingga hukumnya *difiyaskan* kepada keduanya dan ditetapkan baginya hukum yang sama.⁷⁹ Berlandaskan pemahaman *illah* inilah, Ibnu Mani dan para ulama yang memiliki pandangan yang sama dengannya, melihat bahwa uang fiat berlaku padanya riba.

Adapun Ali jum'ah, memandang konsep mata uang fiat dengan perspektif lain, yaitu melalui kacamata teori *atsar dzahâb al-mahall fi al-hukm*, ia mengklaim bahwa teori ini merupakan salah satu dari teori-teori yang terlupakan. Merujuk pada gagasan-gagasan fikih dan *ushul* fikih yang pernah dikemukakan ulama klasik, namun kurang mendapatkan perhatian serius dalam wacana hukum Islam kontemporer. Salah satu di antaranya adalah teori hilangnya objek hukum (*dzahâb al-mahal*). Imam Fakhruddin al-Razi menyebutnya sebagai *nasakh al-hukm bi al-'aql* (penghapusan hukum oleh akal). Namun, pandangan ini dikritik oleh ulama lain, seperti al-Syaukani, yang menegaskan bahwa hukum tidak pernah dihapus oleh akal, melainkan hukum itu tetap ada, hanya saja penerapannya terhenti karena objeknya tidak

⁷⁸ Badran Abu al-'Aynayn, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*,...hal. 261–262.

⁷⁹ 'Abd Allâh ibn Sulaymân Ibn Manî', *Al-Waraq al-Naqdî: Târîkhuh, Haqîqatuh, Qîmatuh, Hukumuh*. Cet. ke-2, t.tp., t.p., 1984, hal. 11-112

lagi tersedia. Dengan demikian, perbedaan pokok terletak antara pembatalan hukum (*ibthâl al-hukm*) dan penghentian penerapan hukum (*îqâf al-hukm*).⁸⁰

Dalam kerangka syariat, hukum-hukum Allah bersifat tetap (*tsâbit*) dan menjadi identitas agama Islam. Al-Qur'an dijaga oleh Allah SWT sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Hijr [15]: 9, sementara Sunnah Nabi Saw. diwariskan dengan metode transmisi yang ketat, sehingga keduanya menjadi sumber hukum yang tidak berubah. Oleh karena itu, sesuatu yang telah ditetapkan haram, seperti khamar, tetap haram secara hukum meskipun dalam kondisi darurat seseorang bisa dibolehkan menggunakannya untuk mempertahankan hidup. Pengecualian semacam ini tidak meniadakan hukum asal, melainkan hanya menghapus dosa karena adanya darurat atau paksaan. Ulama kemudian membedakan antara pembatalan syariat dan penghentian sementara penerapan hukum syariat. Pembatalan berarti menolak hukum Allah, yang dalam al-Qur'an disebut sebagai bentuk kekufuran (QS. al-Maidah [5]: 44). Adapun penghentian penerapan hukum dilakukan ketika syarat-syarat hukumnya tidak terpenuhi. Contoh historis yang terkenal adalah kebijakan Khalifah Umar bin al-Khaththab yang menangguhkan hukuman potong tangan pada tahun kelaparan (*'âm al-ramâdah*). Kebijakan ini sejalan dengan prinsip syariat "*idra'û al-hudûd bi al-syubuhât*" (hindarkanlah hukuman hudud ketika terdapat keraguan). Dengan demikian, Umar tidak membatalkan hukum potong tangan, melainkan menunda penerapannya demi menjaga keadilan dalam kondisi darurat.⁸¹ Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa teori hilangnya objek hukum menegaskan konsistensi syariat, hukum Allah tetap berlaku, namun penerapannya dapat dihentikan sementara apabila objek atau syarat-syarat hukumnya tidak ada. Hal ini membedakan antara sikap menolak syariat dengan sikap menjaga syariat melalui penangguhan penerapan hukumnya.

Dalam rangka memahami teorinya tersebut, Ali Jum'ah menerangkan bahwa hukum menurut pendapat ulama usul yaitu kalam Allah yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*, baik berupa tuntutan (*iqtidhâ*) maupun pilihan (*takhyîr*). Dari sini tampak bahwa hukum berkaitan dengan perbuatan (*fi'l*). Dan *fi'l* membutuhkan subjek (*fâ'il*) dan terkadang butuh pada objek (*maf'ul*). Dalam kajian ilmu nahwu, para ulama membedakan beberapa jenis *maf'ul* (objek) dalam struktur kalimat. *Maf'ul bih* dipahami sebagai kata benda yang menjadi sasaran langsung perbuatan subjek. Sementara itu, *maf'ul muthlaq* adalah *mashdar* yang berfungsi sebagai unsur tambahan untuk menegaskan perbuatan, menjelaskan jenisnya, atau menunjukkan jumlahnya. Adapun *maf'ul fih*, yang dikenal oleh ulama Basrah sebagai *zharf al-zamân*

⁸⁰ Ali Jum'ah Muhammad, *Wa Qâla Al-Imam*, cet. ke-1, Kairo: Al-Wabil Al-Sayyib, 2010, hal. 167

⁸¹ Ali Jum'ah Muhammad, *Wa Qâla Al-Imam*, cet. ke-1,...hal. 170

(keterangan waktu) dan *zharf al-makân* (keterangan tempat), berfungsi untuk menjelaskan tempat atau waktu terjadinya perbuatan, sebab setiap perbuatan memerlukan wadah temporal maupun spasial. Ulama Kufah menamainya dengan *maf'ûl fîh*, *mahall*, atau *shifah*, dan mendefinisikannya sebagai tambahan yang menjelaskan keterkaitan suatu perbuatan dengan waktu atau tempat, baik secara mutlak maupun dalam pengertian khusus, seperti ukuran atau materi yang menjadi wadah berlakunya perbuatan.⁸²

Dari perspektif ini, dapat dipahami bahwa setiap perbuatan yang dituntut dari seorang *mukallaf* pasti memiliki *mahall* atau lokus tertentu. Lokus tersebut bisa berupa subjek (*fâ'il*), objek (*maf'ûl*), atau keduanya sekaligus. Jika perbuatan dipahami sebagai *hâdits* (kejadian) yang bersifat aksidental, maka *mahall* adalah entitas yang dibutuhkan oleh kejadian tersebut untuk mewujudkan dalam realitas. Konsekuensinya, sebagian *khithāb syar'î* (seruan syariat) yang ditujukan kepada *mukallaf* dapat kehilangan *mahall*-nya, baik pada sisi subjek maupun objek. Contoh hilangnya *mahall* pada sisi subjek dapat ditemukan dalam seruan syariat kepada budak *mukâtab*, yang menjadi tidak relevan setelah sistem perbudakan lenyap dari muka bumi. Demikian pula, perintah yang ditujukan kepada khalifah menjadi kehilangan lokusnya setelah institusi khilafah runtuh dan tidak lagi hadir dalam makna yang dipahami umat Islam.

Adapun hilangnya *mahall* dari sisi objek dapat terjadi dalam berbagai bentuk. Dalam bentuk khusus yang telah terjadi, misalnya seseorang yang kehilangan tangannya sehingga tidak lagi mampu melaksanakan kewajiban membasuhnya ketika berwudhu, atau seseorang yang kehilangan kedua orang tuanya sebelum baligh, sehingga tidak memiliki kesempatan untuk memenuhi kewajiban berbakti kepada mereka. Dalam bentuk khusus yang mungkin terjadi, seorang manusia bisa saja dilempar ke ruang angkasa sehingga kehilangan tanda-tanda waktu ibadah, arah kiblat, maupun pijakan di bumi.⁸³

Dalam bentuk umum yang telah terjadi, contoh paling nyata adalah kondisi seorang muslim yang hidup di wilayah kutub, di mana tanda-tanda waktu shalat tidak dapat ditemukan karena matahari tidak terbenam atau tidak terbit sebagaimana biasanya. Begitu pula, hilangnya institusi khilafah menyebabkan umat kehilangan objek syariat berupa kewajiban taat kepada khalifah dan berjihad di bawah panji kepemimpinannya. Bentuk umum yang mungkin terjadi bahkan lebih serius, seperti kalau diandaikan hilangnya arah kiblat dengan musnahnya Ka'bah *al-Musyarrifah*, atau hilangnya semua hal yang halal dari muka bumi, atau bahkan lenyapnya seluruh ulama sehingga tidak ada lagi *ahl al-dzikr* yang dapat menjadi rujukan bagi kaum *mukallaf*.

⁸² Ali Jum'ah, *Majmû'at Rasâ'il fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, cet. 1, Kairo: al-Wâbil al-Shayyib li al-Nashr wa al-Tawzî', 2020, hal. 145-154

⁸³ Ali Jum'ah, *Majmû'at Rasâ'il fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*,...hal. 155

Hal ini sejalan dengan firman Allah, “Maka bertanyalah kepada ahl al-dzikr jika kalian tidak mengetahui” (QS. al-Nahl [16]: 43). Kemungkinan-kemungkinan tersebut menegaskan betapa konsep *mahall* merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari efektivitas seruan syariat, sekaligus menunjukkan dinamika antara teks hukum, subjek hukum, dan realitas empiris.⁸⁴

Berangkat dari teori *atsar dzahâb al-mahall fi al-hukm* inilah, akhirnya Ali Juma'ah menyatakan bahwa riba tidak berlaku pada fulus (yang kemudian uang fiat atau kertas diqiyaskan padanya) meskipun berfungsi sebagai alat tukar dalam masyarakat, sebagaimana ini juga dikemukakan oleh ulama Syafi'iyah. Hal ini karena berhentinya penggunaan emas dan perak dalam transaksi masyarakat. Lalu ia menjelaskan bahwa sepanjang sejarah, emas dan perak dipilih sebagai media pertukaran karena sifat alamiahnya yang langka, tahan lama, dan bernilai intrinsik. Syariat mengaitkan sejumlah hukum muamalah (seperti zakat, riba, dan *diyât*) dengan kedua logam tersebut. Namun, sejak abad ke-19 hingga awal 1970-an, uang kertas atau uang fiat menggantikan emas dan perak sepenuhnya, sehingga daya belinya tidak lagi bersandar pada nilai intrinsik, melainkan pada legitimasi negara penerbit serta kekuatan ekonomi dan perdagangannya. Hal ini menimbulkan pertanyaan, apakah dengan hilangnya emas dan perak dari peredaran, hukum-hukum terkait juga ikut hilang, ataukah berpindah pada pengganti baru berupa uang kertas? Dalam wacana fikih, terdapat dua posisi utama. Pertama, pandangan mayoritas ulama klasik yang menolak berlakunya riba pada uang kertas. Mereka berargumentasi bahwa pengharaman riba bersifat *ta'abbudi* tanpa *illat* rasional yang dapat diperluas, serta bahwa emas dan perak memiliki karakteristik unik sebagai *tsaman khalqi* (mata uang secara penciptaannya). Selain itu, mereka menekankan bahwa sifat mata uang pada selain emas dan perak hanya bersifat insidental dan bisa hilang sewaktu-waktu, dan pendapat inilah yang diambil dan dikuatkan Ali Jum'ah.⁸⁵

Sebaliknya, kelompok kedua yang banyak diikuti ulama kontemporer, menilai bahwa uang kertas memiliki fungsi *tsamaniyyah* yang nyata, sehingga hukumnya mengikuti kedudukan emas dan perak. Mengabaikan penerapan hukum riba pada uang fiat dianggap akan meniadakan hukum yang sangat mendasar dalam muamalah, serta berpotensi merusak tatanan zakat, mahar, dan transaksi keuangan modern. Dengan pendekatan *tahqiq al-manath*⁸⁶, mereka berkesimpulan bahwa sifat *tsamniyah ghalibah* (nilai atau harga yang dominan) pada mata uang fiat menjadi *illat* utama pengharaman riba.

⁸⁴ Ali Jum'ah Muhammad, *Majmû'at Rasâ'il fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*,...hal. 156

⁸⁵ Ali Jum'ah, *Atsar Dhahâb al-Mahall fi al-Hukm*, Kairo: Jâmi'at al-Azhar, 1414 H/1993 M., hal. 56

⁸⁶ *Tahqiq al-manath* adalah suatu istilah dalam usul fikih untuk memastikan keberadaan atau kebenaran suatu '*illah* (alasan hukum) pada kasus-kasus partikular.

Banyak ulama kontemporer tidak sependapat dengan mayoritas ulama klasik yang membatasi riba hanya pada emas dan perak. Mereka menilai, jika riba tidak berlaku pada uang kertas, maka akan berimplikasi pada gugurnya kewajiban zakat atas alat tukar modern serta merusak sistem muamalah, mengingat uang kertas telah menjadi sarana utama transaksi, pembayaran mahar, pendirian perusahaan, dan kepemilikan harta. Perbedaan mendasar terletak pada *naqdiyyah* (fungsi moneter emas dan perak sebagai dasar pengharaman riba) dan *mâliyah* (fungsi keuangan umum dalam transaksi). Uang fiat, meskipun kehilangan *naqdiyyah*-nya, tetap memiliki fungsi *mâliyah* karena masih dapat dijadikan ukuran nilai, alat tukar, serta sarana pemenuhan kebutuhan sosial. Oleh karena itu, jika pengharaman riba bersifat *ta'abbudî*, maka tidak selalu terkait dengan rasionalisasi maslahat. Hal ini ditegaskan oleh al-'Izz ibn 'Abd al-Salam seorang ulama syafi'iyah yang menilai tidak semua bentuk larangan riba dapat dijelaskan secara rasional, sebab kadang aspek *ta'abbudî* lebih dominan.⁸⁷

Dengan demikian, riba hakikatnya terikat pada *naqdiyyah* emas dan perak yang sudah tidak lagi berfungsi di era modern, sedangkan fungsi mata uang fiat pada transaksi lain tetap berlandaskan pada sifat *mâliyah*-nya yang masih eksis, sehingga meski tidak ada padanya riba, tapi tetap ada kewajiban zakat. Adapun praktik jual beli utang dengan utang (*bay' al-dayn bi al-dayn* atau *al-kâlî' bi al-kâlî'*) tetap dilarang berdasarkan hadis, karena berpotensi menimbulkan akumulasi dan inflasi utang, sehingga bunga berbasis waktu (*interest*) tetap dipandang haram. Berdasarkan kerangka pemahaman tersebut, setiap fatwa Ali Jum'ah yang berkaitan dengan mata uang fiat atau kertas tidak dikategorikan sebagai riba. Konsepsi ini juga tercermin dalam penafsirannya terhadap Surah al-Baqarah ayat 275, di mana ia menegaskan bahwa mata uang kertas tidak mengandung *'illat* riba.

⁸⁷ Ali Jum'ah Muhammad, *Atsar Dhahâb al-Mahall fî al-Hukm*,...hal.60

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Ali Jum'ah menafsirkan ayat-ayat riba secara tekstual dan kontekstual. Ia menekankan bahwa ungkapan “*yang memakan riba*” dalam QS. Al-Baqarah [2]:275 merupakan kiasan dari tindakan “mengambil” atau “mengamalkan” riba. Larangan tersebut, menurutnya, dimaksudkan untuk melindungi masyarakat dari eksploitasi ekonomi oleh pihak kuat. Dalam tafsirnya, Ali Jum'ah juga menyoroti bahwa Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba sebagai dua hukum Ilahi yang berlawanan. Ia menjelaskan kondisi tak mampu berdiri normal (*takhabbathu asy-syaitan min al-mass*) sebagai gambaran penderitaan eskatologis akibat pengaruh setan bagi pemakan riba. Selanjutnya, pada QS. 2:276 ia memaknai “*Allah memusnahkan riba dan menumbuhkan sedekah*” sebagai pertentangan hakiki antara kehancuran ekonomi riba dan keberkahan ekonomi sedekah. Dalam pandangannya, kekayaan dari riba yang tampak banyak itu kehilangan barakahnya dan akhirnya hancur, sedangkan sedekah terus berkembang dengan berkah dan manfaat yang luas.

Ali Jum'ah memiliki kesamaan pandangan utama dengan para mufasir klasik maupun kontemporer mengenai makna ayat riba. Para mufasir seperti at-Tabari, Ibn Katsir, dan al-Zuhaili sependapat bahwa “*ya'kuluna ar-riba*” adalah kiasan untuk “mengambil” harta riba, dan bahwa gambaran *takhabbathu ash-syaitan min al-mass* melambangkan kondisi tidak wajar di akhirat akibat riba. Ali Jum'ah sejalan dengan kesimpulan ini, tetapi ia membedakan tafsirnya dengan menambahkan dimensi historis-ekonomi. Ia

mengaitkan penafsiran klasik tersebut dengan perkembangan sejarah mata uang dari dinar dan dirham hingga uang kertas (fiat) untuk menjelaskan akar masalah ketidakadilan ekonomi modern. Pendekatan ini menjembatani pemahaman tradisional dengan tantangan kontemporer sehingga tafsir Ali tidak hanya bersifat tekstual-teologis, tetapi juga kritik sosial-ekonomi yang relevan bagi zaman sekarang.

Perbedaan mendasar muncul dalam pandangan Ali Jum'ah dibanding ulama kontemporer lain tentang bunga bank dan uang fiat. Mayoritas ulama kontemporer (misalnya Majma' al-Fiqh al-Islâmi dan DSN-MUI) berpendapat bahwa uang fiat setara dengan emas-perak karena fungsi *medium of exchange*-nya yang dikenal dengan istilah *al-tsamaniyah*, sehingga segala transaksi dengan kelebihan (riba) dalam mata uang kertas dianggap haram. Ali Jum'ah menolak analogi ini. Ia menegaskan bahwa uang kertas bersifat *i'tibârî* (konvensional) tanpa nilai intrinsik, berbeda ontologis dengan emas-perak. Menurut Ali Jum'ah, bunga bank modern (*al-fa'idah al-mashrafiyah*) adalah mekanisme keuangan yang diatur secara transparan dan positif, sedangkan riba adalah praktik eksploitatif yang terkait komoditas berharga. Dengan demikian ia memandang transaksi perbankan kontemporer sebagai pembiayaan atau investasi yang sah (misalnya simpanan kepada bank atau modal usaha), bukan akad pinjaman yang mengandung riba, hal ini berdasarkan pengamatannya terhadap regulasi bank konvensional yang ada di Mesir, akan tetapi terkait bank konvensional di luar negara Mesir, Ali Jum'ah tidak menjamin apakah regulasinya sama atau tidak. Singkatnya, Ali Jum'ah mengelaborasi bahwa perbedaan akad dan substansi tujuan merupakan kunci membedakan bunga bank dengan riba klasik.

Implikasi penafsiran Ali Jum'ah terhadap hukum mata uang fiat adalah penyesuaian status hukumnya. Menurut Ali, *'illat riba* yang melekat pada emas dan perak tidak berlaku pada uang kertas karena sifat *naqdiyyah*-nya telah hilang, meskipun sifat *mâliyyah* (kekayaan) tetap ada, hal ini di dasarkan pada penerapan teori *atsar dzhâb al-mahâl fi al-hukm* (pengaruh hilangnya suatu objek pada hukum). Dengan demikian, transaksi perbankan konvensional berbunga yang berbasis mata uang fiat tidak otomatis dikategorikan sebagai riba; selama akad dilakukan secara adil (misalnya dalam bentuk mudharabah atau musyarakah) dan bukan berupa jual-beli utang dengan utang, maka hukumnya boleh (mubah). Ali Jum'ah tetap menegaskan bahwa praktek jual-beli utang tertunda (kali bi kali) haram untuk mencegah akumulasi utang yang menyerupai bunga. Secara keseluruhan, perspektif Ali Jum'ah mengenai ayat tafsir dalam Al-Qur'an dan pemahaman mendalamnya terhadap usul fikih memberikan kerangka fikih baru yang memungkinkan umat Islam berinteraksi dengan sistem keuangan modern tanpa meninggalkan prinsip keadilan dan larangan eksploitasi dalam riba.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Hasil penelitian mengenai pemikiran Ali Jum'ah tentang ayat-ayat riba dan implikasinya terhadap konsep mata uang fiat memiliki sejumlah implikasi yang signifikan, baik secara teoretis maupun praktis. Secara teoretis, penelitian ini memperkaya khazanah tafsir dan hukum ekonomi Islam dengan memberikan perspektif baru terhadap status uang fiat dalam kaitannya dengan larangan riba. Ali Jum'ah, dengan pendekatan ontologisnya, menegaskan bahwa uang kertas berbeda secara hakikat dengan emas dan perak, sehingga tidak dapat serta-merta disamakan dalam hukum riba. Pandangan ini membuka ruang ijtihad bagi ulama kontemporer dalam merumuskan hukum yang lebih adaptif terhadap dinamika sistem keuangan modern, dengan tetap berlandaskan pada *maqāṣid al-sharī'ah* seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap masyarakat dari eksploitasi.

Secara praktis, temuan penelitian ini dapat menjadi bahan pertimbangan bagi regulator dan otoritas keuangan syariah dalam merumuskan kebijakan ekonomi Islam yang lebih inklusif. Dengan mempertimbangkan pandangan Ali Jum'ah, diskursus tentang bunga bank, inflasi, dan mekanisme keuangan modern tidak lagi semata-mata dipandang dalam kerangka analogi klasik, melainkan juga dengan melihat konteks sosial-ekonomi kontemporer. Hal ini penting mengingat sebagian besar umat Islam di negara-negara berkembang, termasuk Indonesia, masih bergantung pada sistem perbankan konvensional. Pemikiran Ali Jum'ah memberi ruang kompromi agar umat Islam dapat tetap terlibat dalam sistem keuangan modern tanpa harus terjebak dalam dilema syariah.

Dengan demikian, penelitian ini memiliki implikasi luas: memperkaya kajian akademik dalam tafsir hukum Islam, memberikan arah baru bagi pengembangan regulasi keuangan syariah, serta membantu masyarakat Muslim memahami perbedaan pandangan ulama dalam isu riba dan mata uang fiat, sehingga mereka dapat mengambil keputusan ekonomi yang lebih bijak dan sesuai dengan tuntunan agama.

C. Saran

Berdasarkan hasil penelitian mengenai pemikiran Ali Jum'ah tentang ayat-ayat riba dan implikasinya terhadap konsep mata uang fiat, terdapat beberapa saran yang dapat diajukan. Pertama, bagi para akademisi dan peneliti, diperlukan pengembangan kajian lebih lanjut mengenai hubungan antara tafsir Al-Qur'an, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan sistem moneter kontemporer. Penelitian ini hanya berfokus pada pemikiran Ali Jum'ah, sehingga studi lanjutan dapat memperluas cakupan dengan membandingkan lebih banyak ulama kontemporer, baik yang sejalan maupun yang berbeda pandangan, untuk memperkaya diskursus akademik dan memberikan pemetaan yang lebih komprehensif.

Kedua, bagi otoritas dan regulator keuangan syariah, penting untuk menjadikan hasil penelitian ini sebagai bahan refleksi dalam merumuskan kebijakan yang responsif terhadap realitas ekonomi global. Pandangan Ali Jum'ah yang membedakan antara riba klasik dan bunga bank modern dapat menjadi alternatif dalam menyusun regulasi yang lebih fleksibel, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariah. Regulasi yang akomodatif namun tetap berorientasi pada keadilan dan perlindungan umat akan membantu memperluas penerimaan masyarakat terhadap sistem keuangan syariah.

Ketiga, bagi masyarakat Muslim, pemahaman mengenai perbedaan pandangan ulama terkait uang fiat dan bunga bank perlu ditingkatkan melalui literasi keuangan syariah. Sosialisasi dan edukasi yang memadai akan membantu umat dalam mengambil keputusan ekonomi yang lebih sadar hukum dan berlandaskan prinsip syariah. Dengan demikian, mereka dapat menghindari praktik keuangan yang merugikan sekaligus tetap terlibat dalam dinamika sistem ekonomi modern.

Akhirnya, penelitian ini diharapkan menjadi pijakan awal bagi upaya integrasi antara nilai-nilai syariah dan praktik ekonomi global, serta mendorong lahirnya model keuangan Islam yang lebih kontekstual, adil, dan relevan dengan kebutuhan umat.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alîsy, Abû ‘Abdillâh Muhammad. *Manḥ al-Jalîl Syarḥ Mukhtashar Khalîl*. Juz 4. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Ahmad, Ḥasan. *Al-Nuqûd al-Waraqiyyah wa Ahkâmuhâ fî al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2004.
- Ahmadi, Abdul Zahoor. "Understanding Islamic Economics as an Islamic Moral Economy." *Comserva: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat*, vol. 4, no. 5, September 2024.
- Âmidî, Saifuddin. *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Cet. 2, jilid 3. Damaskus Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1402 H.
- Antonio, Muhammad Syafi’i. *Bank Syari’ah: Dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Ashfahânî, al-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Qalam, 1412 H.
- Asyqar, Umar bin Sulaymân. *al-Waraq al-Naqdî: Haqîqatuhu wa Hukmuh*. Oman: Dâr al-Nafâ’is, 2000.
- Azharî, Mustafâ Ridhâ. *Al-Mujaddid*. Kairo: Dâr al-Imâm al-Râzî li al-Nasyr wa al-Tawzî’, 2020.
- , *Izâlat al-Ghumâmah ‘an Sîrah wa Masîrah al-Imâm al-‘Allâmah*. Kairo: t.p., 2022.
- Badrân, Abû al-‘Aynayn. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- Baghawî, Abû Muhammad al-Ḥusain ibn Mas‘ûd ibn Muhammad ibn al-Farrâ’. *Ma‘âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân*. Jilid 1. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts, 1420 H.
- Bakrî, Ḥusain Aḥmad Shâlih. *Bughyat al-Bâḥits ‘an Zawâ’id Musnad al-Hârits*. Ed. Ḥusain Aḥmad Shâlih al-Bakrî, cet. 1, jilid 1. Madinah:

- Markaz Khidmat al-Sunnah wa al-Sîrah al-Nabawiyyah, Universitas Islam Madinah, 1994.
- Balâdzurî, Aḥmad bin Yahyâ. *Futûḥ al-Buldân*. Beirut: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1988.
- Barhamâtî, ‘Abd al-‘Azîz bin ‘Alî bin ‘Abd Allâh. *Asbâb al-Tadhakhkhum fî al-Awrâq al-Naqdiyyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2015.
- Benazeer, Shahzada. “Is the ‘Riba’ Identical to Bank Interest? Towards Understanding the Quranic Term ‘Ar-Riba’.” *European Journal of Islamic Finance*, vol. 12 no. 1, 2025.
- Blinder, Alan. “Central Bank Independence and Fiscal Responsibility.” *Jurnal NBER Working Paper*, no. 1, 2018.
- Buhari, Taufiq. “Bank dan Riba: Implikasinya dalam Ekonomi Islam.” *Jurnal Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 6, no. 1, Maret 2020.
- Bukhârî, Abu Abdillâh Muḥamad ibn Ismâ’îl. *Shahîḥ al-Bukhârî*. Jilid 3. Damaskus: Dâr Ibn Katsîr, 1993.
- Burhanuddin, Chairul Ihsan. “Uang dalam Perspektif Islam.” *Jurnal UM Sorong*, vol. 4, no. 2, 2018.
- , “Fiat Money Inconsistency and the Return of Dinar-Dirham as a Medium of Exchange.” *Jurnal Riset Akuntansi dan Keuangan*, vol. 9, no. 1, 2021.
- Cachanosky, Nicolás. “The Mises-Hayek Business Cycle Theory, Fiat Currencies and Open Economies.” *Suffolk University Working Paper*, no. 1, 2012.
- Chair, Washilul. “Riba dalam Perspektif Islam dan Sejarah”. *Jurnal Iqtishadia*, vol. 1, no. 1, 2014.
- Chapra, Umer. *The Islamic Vision of Development*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI), 2008.
- Crowther, Geoffrey. *An Outline of Money*. t.tp: Thomas Nelson & Sons Ltd, 1940.
- Deck, Cary. Porter. *Why Stable Fiat Money Hyperinflates: Results from an Experimental Economy*. University of Arkansas & George Mason University, 2001.
- Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia. *Fatwa No. 1 Tahun 2004 tentang Bunga Bank*. Jakarta: MUI, 2004.
- , *Fatwa No. 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (al-Sharf)*. Jakarta: DSN-MUI, 2002.
- Dewi, Komala. “Konsep Riba dalam Perekonomian Islam.” *Journal of Islamic Economics and Finance* 2, no. 1, Februari 2024.
- Durani, Farah Yassen. “The Life-Cycle Of Fiat Money : An Insight Into Its History and Evolution.” *Journal of Indian Research* 3, no. 4, 2015.
- Efendi, Aida. “Dampak Riba dalam Kehidupan Ekonomi: Perspektif Syariah dan Ekonomi Kontemporer.” *Hikmah: Jurnal Studi Pendidikan Agama Islam* 1, no. 4, Desember 2024.
- Eichengreen, Barry. “The Dollar and Its Discontents: The Rise and Fall of the Global Currency.” *Foreign Affairs*, vol. 90, no. 4, 2011.
- Fairûz, Majduddîn Abû Tâhir Muḥammad. *Al-Qâmûs al-Muḥîṭ*. Cet. 8. Beirut: Mu’assasah al-Risâlah li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, 2005.

- Farooq, Mohammad Omar. "Exploitation, profit and the riba-interest reductionism." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, vol. 5, no. 4, 2012.
- , "Rent-seeking behaviour and zulm (injustice/exploitation) beyond ribā-interest equation." *ISRA International Journal of Islamic Finance* 11, no. 1, 2019.
- Ferguson, Niall. *The Ascent of Money*. London: Penguin Books, 2008.
- Fernández, Villaverde. "Central Bank Digital Currency: A View from the Trenches." *Federal Reserve Bank of St. Louis Review* 104, no. 1 (2022).
- Friedman, Milton. "The Role of Monetary Policy." *The American Economic Review*, vol. 58, no. 1, 1968.
- Gedung Pusat Pengembangan Islam. *Buku Pintar BMT Unit Simpan-Pinjam dan Grosir*. Surabaya: tp., t.t.
- Harahap, Syabirin. *Bunga Uang dan Riba dalam Hukum Islam*. Cet. ke-2. Jakarta: Pustaka Al Husna, 1993.
- Hardiati, Neni, dan Syahrul Anwar. "Incompatible Business Behavior Toward Islamic Ethics: A Study On The Practices Of Riba And Bank Interest." *Current Advanced Research On Sharia Finance And Economic Worldwide (Cashflow)*, vol. 1, no. 1, 2022.
- Haytamî, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Alî ibn Hajar. *Tuhfat al-Muhtâj fi Syarh al-Minhâj*. Disertai hâsyiah 'Abd al-Hamîd al-Sharwânî dan Ahmad ibn Qâsim al-'Abbâdî. Kairo: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1938.
- Hoppe, Hans-Hermann. "How is Fiat Money Possible? Or, The Devolution of Money and Credit." *The Review of Austrian Economics* 7, no. 2, 1994.
- Ibn Anas, Malik. *Al-Muwaththa*. Beirut: Dâral-Kutub al-Ilmiyah, 2005.
- Ibn Katsir, Ismail ibn Umar. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*. Jilid. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.
- Ibn Qayyim, Syams al-Din Muhammad. *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- , *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*. Juz 2. Kairo: Dar al-'Ahdi, t.th.
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah. *al-Mughnî 'alâ Mukhtashar al-Khiraqî*. Jilid 4. Kairo: Maktabat al-Qahirah, 1968.
- Ibn Rusyd, Abul Walid Muhammad. *Bidâyat al-Mujtahid*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Ibn Taimiyah, Taqi al-Din Abu al-'Abbas Ahmad. *Majmu' al-Fatâwa*. Juz 24. Riyadh: Majma' al-Malik Fahd li-Tiba'at al-Mushaf al-Sharif, 1995.
- Ibn Faris, Abu al-Husain Ahmad. *Maqâyis al-Lughah*. Juz 5. t.tp: Dar al-Fikr, 1979.
- Ibn Muflih, Burhanuddin Abu Ishaq Ibrahim. *al-Mubdi' fi Syarh al-Muqni'*. Juz 4. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Ichsan, Muchammad. "Konsep Uang dalam Perspektif Ekonomi Islam." *Jurnal Ikonomika*, vol. I, no. I, 2016.
- Ikhwa, Rozatul, dan Rayyan Firdaus. "Pendangan Islam tentang Riba dalam Transaksi Keuangan: Tinjauan Ayat Al-Qur'an, Hadis, dan Pendapat Para Ulama." *Jurnal Ilmiah Ekonomi, Akuntansi, dan Pajak*, vol. 1, no. 4 2024.

- Iqbal, Muhammad. "Ayat-Ayat al-Qur'an dan Hadis-Hadis Tematik tentang Uang dan Pembiayaan." *Aghniya Jurnal Ekonomi Islam*, vol.1, no. 2, Juni 2019.
- Jafar, Adnan Zikri. "From Structure to Purpose: Green and Social Narratives, and the Shifting Morality of Islamic Finance in Kuala Lumpur." *Sustainability*, vol. 14, no. 9, 2022.
- Jamaluddin. "Fiat Money: Masalah dan Solusi." *Jurnal Akuntansi Multiparadigma* 4, no. 2, 2013.
- Jum'ah, Ali. *Atsar Dzihâb al-Mahhall fî al-Hukm*. Kairo: Dâr al-Salâm, 1993.
- , *Al-Nibrâs fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Cet. ke-1. Kairo: Al-Wâbil li al-Intâj wa al-Tawzî' wa al-Nashr, 2008.
- , *Wa Qâla al-Imâm*. Cet. 1. Kairo: Al-Wâbil al-Shayyib li al-Intâj wa al-Tawzî' wa al-Nasyr, 2010.
- , "Hal hunâka farqun bayna al-fawâ'id al-bankiyyah wa al-ribâ am anna haqîqatahumâ wâhidah?" dalam situs web resmi Ali Jum'ah <https://mail.draligomaa.com/index.php/>. Diakses pada tanggal 25 Agustus 2025.
- , "Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm." Dalam kanal youtube resmi Ali Jum'ah <https://www.youtube.com/@DrAliGomaa>. Diakses pada tanggal 8 Agustus 2025.
- Juwaynî, Abû al-Ma'âlî 'Abd al-Malik. *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Kahf, Monzer. *The Islamic Economy*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI), 2005.
- , "Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance." Makalah disajikan pada *IIUM International Conference on Maqasid al Shari'ah*, 10 Agustus 2006.
- Kamasa, Frassminggi. "Dari Bretton Woods ke Petro-Dollar: Analisis dan Evaluasi Kritis Sistem Moneter Internasional." *Jurnal Global & Strategis*, vol. 8, no. 2, 2014.
- Kâsânî, 'Alâ' al-Dîn Abû Bakr. *Badâ'i' al-Shanâ'i' fî Tartîb al-Syarâ'i'*. Juz 5. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Kelompok Peneliti. *Qirâ'ah fî Fikri al-Imâm al-Ustâdz al-Duktur Ali Jum'ah wa Juhudihi fî Khidmati al-Qur'ân al-Karîm wa 'Ulumihî*. Al-Qahirah: al-Wâbil al-Sayyib li al-Intâj wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2020.
- Krugman, Paul. *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*. New York: W.W. Norton & Company, 2009.
- Kuswoyo, Nyoko Adi. "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematis." *Jurnal Maqhum*, vol. 8, no. 2, 2017.
- , "Riba dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematis." *Jurnal Ushuluddin*, vol. 36, no. 2, 2022.
- Lestari, Nelly. "Memahami Riba: Definisi, Tujuan dan Penyebab." *Tamaddun Journal of Islamic Studies*, vol. 1, no. 1, Juni 2022.
- Majelis Ulama Indonesia. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (Interest/Fa'idah)." *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 2004.
- Majma' al-Fiqh al-Islâmî. *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islâmî*. Jilid 3. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1415 H.

- , Resolution No. 42 (5/4). Jeddah: OKI, 1988. dalam <https://iifa-aifi.org/en/32270.html>. Diakses pada tanggal 8 September 2025
- Makhdoom, Tayyaba Rafique. "English-Conflict Between Justification Of Interest (Rībā) And Its Prohibition For The Welfare Of Mankind: Theories And Opinions." *The Scholar Islamic Academic Research Journal* 3, no. 2, 2017.
- Maliastuti, Jati Riwi. "Analisis Pendapat Yusuf Qardhawi dan Ali Jum'ah tentang Hukum Bunga Bank". *Tasamuh: Media Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 3, No. 2, 2020.
- Mani', 'Abd Allah Sulayman. *al-Waraq al-Naqdī: Târîkhuh, Haqîqatuh, Qîmatuh, Hukmuh*. 2nd ed. Makkah al-Mukarramah: al-Mu'allif, 1404 H/1984 M.
- Maqrîzî, Taqî al-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad. *Ighâtsat al-Ummah bi Kashf al-Ghummah*. Cet. 1. Giza: 'Ain li al-Dirâsât wa al-Buḥûts al-Insâniyyah wa al-Ijtimâ'iyyah, 2007.
- Marâghî, Ahmad Mustafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Jilid 3. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 2004.
- Marzuq, Waliyah Mahmud. *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Muqāran*. Kairo: Al-Azhar University, 2019.
- Mas'ud, Muhammad. *Tawhid al-'Umlat al-Naqdiyyah wa Atharuha fî Iqtisadiyyat al-Duwal al-Namiyyah*. Cet. 2010. Kairo: Dar al-Nashr li al-Jamî'at.
- Masîr, Talḥah Muhammad. *Kitâb al-Duktûr 'Alî Jum'ah Ilâ Ayna*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 2011.
- McLeod, Frank Fenwick. "A History of Fiat Money." *Annals of the American Academy*, vol. 11, no. 1, 1898.
- Megawati. "Riba Menurut Ulama Klasik dan Kontemporer." *Tesis Magister Agama*, Jakarta: Institut PTIQ, 2020.
- Mishkin, Frederic S. *The Economics of Money, Banking, and Financial Markets*. Boston: Addison Wesley, 2007.
- Muslim, Abu al-Husain Muslim Ibn Hajjaj. *Al-Shahih*. Kitâb al-Musâqâh, Hadis No. 91, Juz 2. Istanbul: Darud Da'wah & Tunisia: Dar Sahnun, 1992.
- Muthar, Muhamad Khudhair Hamid. "Ahkam Al-Riba Fi Al-Nuqud: Dirasah Fiqhiyah Muqaranah." *Jurnal Al-Buhuth wa Al-Dirasat Al-Islamiyyah*, vol. 60, No.1, 2020.
- Nawawî, Abû Zakariyyâ Yahyâ Muhyiddîn. *Al-Majmû' Syarḥ al-Muhadhdhab*. Jilid 9. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Qal'aji, Muḥammad Rawwās. *al-Mu'āmalāt al-Mâlîyah al-Mu'āshirah Fî Dhaw' al-Fiqh Wa-Al-Syarî'ah*. Cet. ke-2. Beirut: Dâr al-Nafā'is, 2002.
- Qurtubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Qutb, Sayyid. *Fi Zilâl al-Qur'ân*. Jilid 1. Kairo: Dâral-Syuruq, 2000.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep Konsep Kunci*. Vol II, No. 9. Jakarta: LSAF, 1991.
- Rahmatika, Chairunisa Indri, dan Herlina Yustati. "Analisis Pengaruh Fatwa MUI terhadap Perkembangan Ekonomi Syariah di Indonesia." *Jurnal*

- Penelitian Ilmu Ekonomi dan Keuangan Syariah* 2, no. 4, November 2024.
- Razi, Fakhruddin. *Mafâtiḥ al-Ghaib*. Jilid VII. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-Arabi, 1420 H.
- Rida, Muhammad Rashid. *Tafsîr Al-Qur'an Al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*. Jilid III. Kairo: al-Ha'iah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990.
- , *Tafsîr Al-Qur'an Al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*. Jilid IV. Mesir: Dâr Al-Manâr, 1376 H.
- Rizk, Miranda Zaghlûl. *Al-Nuqûd wa al-Bunûk*. Jâmi'at Banhâ: Kulliyyat al-Tijârah, 2009.
- Sa'dî, Abdurrahman. *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Riyadh: Dâr al-Salâm, 2001.
- Sahnun, Abu Sa'id Abd al-Salam al-Tanukhi. *Al-Mudawwanah al-Kubrâ*. Juz 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Salami, Muhammad Mukhtar. *Buḥuts Mukhtârah fî al-Tamwîl al-Islami*. Kairo: Dâral-Nahdah, 2010.
- Sarakhsî, Muhammad bin Ahmad. *al-Mabsûth*. Juz 11. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1993.
- Saragih, Ersal Al-Farizy. "Dampak Negatif Riba terhadap Perekonomian Islam (Perspektif Sayyid Quthb Dalam Tafsir Fiy Zilalil Qur'an)." *Pappasang Jurnal Studi Alquran-Hadis Dan Pemikiran Islam*, vol. 5, no. 2, Desember 2023.
- Sarakhsî, Muhammad ibn Ahmad Abi sahl. *Al-Mabsûṭ*. Jilid 11. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1993.
- , *Al-Mabsûṭ*. Jilid 12. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1993.
- Shâbûnî, Ali. *Shafwat al-Tafâsîr*. Jilid 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr Al-Misbah*. Jilid 2. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Siddiqi, Mohammad Nejatullah. "Riba, Bank Interest and the Rationale of Its Prohibition." *Visiting Scholars Research Series*, No. 2. Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI), Islamic Development Bank, 2004.
- , *Riba, Bank Interest, and the Rationale of Its Prohibition*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI), 2004.
- Strzelecki, Jerzy. "Fiat Money. Over a Thousand Years of the Biggest Invention in the History." *Problemy Zarządzania*, vol.13, no. 3, 2015.
- Subkî, Abû al-Ḥasan 'Alî. *Al-Majmû' Syarḥ al-Muhadzab*. Jilid 11. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Sularno. "Larangan Riba dalam Al-Qur'an: Studi Tematik." *Jurnal Ushuluddîn*, vol. 20, no. 2, 2012.
- , "Riba sebagai Pelanggaran Moral dan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Al-Qalam* 20, no. 2, 2018.
- Syarbînî, Syamsuddîn Muḥammad. *Mughnî al-Muḥtâj ilâ Ma'rifat Ma'ânî Alfâẓ al-Minhâj*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Swartz, Nico P. "The Prohibition Of Usury (Ribā) A Moral-Ethical Perspective Of Islamic Financial And Banking Law: A Comparative Study Between The Islamic And The Conventional Model." *Jurnal Syariah* vol. 17, no. 2, 2009.
- Syâfi'î, Muhammad Ibn Idris. *Al-Umm*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1990.

- Syahroni, Oni. *Ushul Fiqh Muamalah: Kaidah-kaidah Ijtihad dan Fatwa dalam Ekonomi Islam*. Depok: PT. RajaGrafindo Persada, 2019.
- Syâthirî, Muhammad ibn Aḥmad ibn ‘Umar. *Syarḥ al-Yâqūt al-Nafîs fî Madzhab Ibn Idrîs*. Beirut: Dâr al-Ḥâwî, 1997.
- Tantawi, Muhammad Sayyid. *at-Tafsir al-Wasit li al-Qur'ân al-Karîm*. Jilid 1. Kairo: Dar Nahdat Misr, 1998.
- Tarmidi, Lepi T. "Krisis Moneter Indonesia: Sebab, Dampak, Peran IMF dan Saran". *Buletin Ekonomi Moneter dan Perbankan*, vol. 1, no. 4, 1999.
- Tymoigne, Éric. "Seven Replies to the Critiques of Modern Money Theory." Dalam *Levy Economics Institute Working Paper Series*, 2021.
- Wulandari, Amelia. "Bunga Bank dalam Perspektif Islam". *Jurnal Keuangan Islam*, vol. 5, no. 2, 2022.
- Zayla‘î, Fakhruddîn ‘Utsmân. *Tabyîn al-Ḥaqâ‘iq Sharḥ Kanz al-Daqâ‘iq*. Juz 2. Kairo: al-Mathba‘ah al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1313 H.
- , *Tabyîn al-Ḥaqâ‘iq Sharḥ Kanz al-Daqâ‘iq*. Juz 3. Kairo: al-Mathba‘ah al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1314 H.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*. Jilid 5. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007.
- , *Tafsir al-Munîr fî al-‘Aqidah wa al-Shari‘ah wa al-Manhaj*. Jilid 4. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu‘asir, 1998.
- , *Al-Mu‘âmalât Al-Mâlîyah Al-Mu‘âshirah: Buhûts wa Fatâwâ wa Hulûl*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2021.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhamad Mushollih Abdul Gofar
 Tempat, tanggal lahir : Garut, 19 Desember 1996
 Jenis kelamin : Laki-Laki
 Alamat : Kp. Kurnia, Desa Kersamanah, Kec. Kersamanah,
 Kab. Garut Jawabarat
 Email : muhamad.mushollih.abdul.gofar@mhs.ptiq.ac.id

Riwayat Pendidikan

1. SDN 1 Kersamanah – Garut (2004-2009)
2. MTsN 3 Cibatuh – Garut (2009-2012)
3. Pondok Pesantren Darusalam – Garut (2012-2016)
4. S1 Syari'ah Islamiyah – Universitas Al-Azhar Kairo Mesir (2017-2022)

Daftar Pertanyaan Wawancara dan Jawaban Hasil Wawancara

Tanggal : 21 Maret 2025

Waktu : 13.00 – 13.30 CLT

Narasumber : Ali Jum'ah

Jabatan : Anggota Dewan Ulama Besar Al-Azhar dan Mantan Mufti Republik Arab Mesir

Daftar pertanyaan wawancara ini disusun untuk membantu menjawab permasalahan dalam penelitian berjudul **“Pemikiran Ali Jum'ah tentang Ayat-Ayat Riba dan Implikasinya terhadap Konsep Mata Uang Fiat (Analisis Kajian di Kanal YouTube Resmi)”**. Pertanyaan-pertanyaan ini bertujuan untuk mencocokkan dan memvalidasi pemahaman penulis terhadap pemikiran narasumber, serta menjawab beberapa permasalahan yang tidak ditemukan secara langsung dalam karya-karya Ali Jum'ah. Berikut merupakan daftar pertanyaan yang penulis ajukan kepada narasumber berikut jawabannya, ditulis menggunakan bahasa arab dan terjemahannya:

السؤال:

ما رأي فضيلتك عن النقود الورقية؟

1. Bagaimana pandangan anda tentang uang kertas?

الجواب:

النقود الورقية أَلْفَ فيها الشيخ عبد المنيع وقال: إنه لا ربا فيها، وأورد المذاهب في جريانها، وكذا إلى آخره.

الأحناف يجعلون الربا في المكيل والموزون، وهذه النقود ليست هي المكيل أو الموزون، فالذهب مكيل وموزون، والفضة كذلك، لكن الورق ليس له المكيل ولا الموزون.

الشافعية قالوا: "ولا ربا في الفلوس ولو راجت رواج النقدين"، وهذا نصه. والحنابلة كذلك.

يتبقى المالكية، عندهم ثلاثة أقوال، والمشهور والمعمول به عند مالك أنه لا ربا فيه. فأصبح

الأئمة الأربعة يقولون إنه لا ربا فيه، وهناك وجه ضعيف عند المالكية يقول إن فيه ربا.

نفهم من ذلك أن النقود الورقية الحديثة الاقتصادية لا يمكن أن يكون فيها الربا، بسبب ما يسمى بـ الإنفليشن (inflation).
الأصل أن هذه النقود الورقية لا تحتاج إلى بحث علمي، ولكن الناس غوغاء، خاصة الوهابية، يصرفون مليارات من أجل أن يثبتوا أن هناك ربا، فلذلك لا بد من المزيد من الكلام عنها، وما زال البحث فيها محتاجاً إليه.

Terjemahan:

Tentang uang kertas, Syaikh ‘Abd al-Manī‘ pernah menulis karya dan berpendapat bahwa uang kertas tidak mengandung riba. Ia juga mengemukakan pandangan berbagai mazhab mengenai penerapannya. Mazhab Hanafiyah berpendapat bahwa riba hanya terjadi pada barang yang ditakar (*mikyal*) dan ditimbang (*mawzūn*), sedangkan uang kertas bukan termasuk keduanya. Emas adalah barang yang ditakar dan ditimbang, begitu juga perak, namun uang kertas tidak memiliki sifat tersebut.

Mazhab Syafi’iyah menyatakan: “Tidak ada riba dalam fulūs (uang logam selain emas dan perak), sekalipun beredar seperti kedua mata uang (emas dan perak).” Ini juga menjadi pendapat Hanabilah.

Adapun Malikiyah memiliki tiga pendapat; yang masyhur dan diamalkan oleh Imam Malik adalah bahwa tidak ada riba pada uang kertas. Maka, seluruh imam empat mazhab sepakat bahwa uang kertas tidak termasuk objek riba, kecuali satu pendapat lemah dari Malikiyah yang menyatakan sebaliknya.

Dari sini dapat dipahami bahwa uang kertas modern secara ekonomi tidak dapat mengandung riba, karena adanya faktor inflasi. Pada dasarnya, uang kertas ini tidak membutuhkan penelitian ilmiah mendalam, namun masyarakat sering gaduh membicarakannya — terutama kalangan Wahhabi — yang mengeluarkan miliaran uang hanya untuk menetapkan (pemikiran) adanya riba di dalamnya. Karena itu, perlu terus dilakukan pembahasan, dan penelitian tentang hal ini masih dibutuhkan.

السؤال:

هل البحث في النقود الورقية ما زال يحتاج إلى دراسة أكاديمية معمقة في هذا العصر؟

2. Apakah penelitian tentang uang kertas masih memerlukan kajian akademis yang mendalam di zaman sekarang ini?

الجواب:

نعم، ما زال البحث عنها محتاجاً إليه.

Terjemahan:

Ya, penelitian tentang uang kertas masih tetap dibutuhkan hingga kini.

السؤال:

لماذا العلماء المعاصرون يقيسون الورق النقدي على الذهب في الربا؟

3. Mengapa para ulama kontemporer mengqiyaskan uang kertas dengan emas dalam hukum riba?

الجواب:

لأنهم يفكرون أن هذا الورق وراءه الذهب اغتياطي، مع أنه ليس له الذهب اغتياطي لأنه قد انتهى منذ سنة ١٩٧٨.

Terjemahan:

Karena mereka berpikir bahwa di balik uang kertas terdapat cadangan emas sebagai jaminan. Padahal, kenyataannya cadangan emas itu sudah tidak ada sejak tahun 1978.

السؤال:

كيف إذا وجد التبادل بين الجنيه والجنهين؟ هل فيه الربا؟

4. Bagaimana jika terjadi pertukaran antara satu pound dengan dua pound? Apakah termasuk riba?

الجواب:

لا، لأن هذا من باب الصرف، ليس من باب الربا، وأما الزيادة في القرض ممنوع. مثل في الزواج، لا بد أن يكون العقد فيه باللفظ "أنكحتك أو زوجتك"، ولا يصلح أن يقال بلفظ العطاء مثل "أعطيتك".

Terjemahan:

Tidak, karena hal itu termasuk dalam kategori *sharf* (pertukaran mata uang), bukan riba.

Namun, tambahan dalam (akad) pinjaman tetap dilarang.

Sebagaimana dalam akad pernikahan, harus menggunakan lafaz yang sah seperti “aku nikahkan engkau” atau “aku kawinkan engkau,” dan tidak sah jika menggunakan lafaz pemberian seperti “aku berikan kepadamu.”

Isi seluruh wawancara di atas dapat disimak lewat audio yang direkam langsung oleh penulis dan diunggah pada link google drive berikut:

<https://drive.google.com/file/d/1T1QvWXR-bYVkn1zH8nIUemv3yIGROeWJ/view?usp=drivesdk>

PEMIKIRAN ALI JUM'AH TENTANG AYAT-AYAT RIBA DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP MATA UANG FIAT (ANALISIS KAJIAN DI KANAL YOUTUBE RESMI)

ORIGINALITY REPORT

10%

SIMILARITY INDEX

9%

INTERNET SOURCES

5%

PUBLICATIONS

4%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	5%
2	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	<1%
3	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	<1%
4	archive.org Internet Source	<1%
5	journal.walisongo.ac.id Internet Source	<1%
6	idoc.pub Internet Source	<1%
7	repository.uinsu.ac.id Internet Source	<1%
8	studentsrepo.um.edu.my Internet Source	<1%
9	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	<1%
10	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	<1%