

**STUDI PERBANDINGAN PEMIKIRAN MUHAMMAD ABDUH
DALAM *TAFSÎR AL-MANÂR* DENGAN WAHBAH AL-ZUHAILI
DALAM *TAFSÎR AL-MUNÎR* TENTANG KONSEP RIBA**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



**Oleh:
Muhammad Maftuh Sani
NIM 172510020**

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M./1443 H.**

ABSTRAK

Penelitian ini berjudul “Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Abduh dalam *Tafsîr Al-Manâr* dengan Wahbah al-Zuhaily dalam *Tafsîr Al-Munîr* tentang konsep riba” bertujuan untuk menguraikan pemikiran kedua tokoh tersebut tentang hukum riba. Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha memandang bahwa yang disebut riba itu jika bertambahnya berlipat-lipat, sedangkan menurut Wahbah al-Zuhaily memandang bahwa tambahan kelebihan dalam pengembalian hutang meskipun sedikit maka tergolong riba dan haram hukumnya.

Jenis penelitian ini merupakan penelitian pustaka (library research), yaitu penelitian yang menjadikan bahan pustaka sebagai sumber (data) utama. Sifat penelitian ini bersifat dekskriptif-komparatif menguraikan pemikiran Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dengan Wahbah al-Zuhaily secara sistematis dan se-objektif mungkin.

Perbedaan yang terdapat dalam penelitian ini karena kajian keilmuan keduanya berbeda. Perbedaannya, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha membolehkan riba yang sedikit berdasarkan kalimat *adh'âfan mudhâ'afah* dalam surat Ali-Imran/03: 130 yang menjadi syarat pengharamannya. Sedangkan Wahbah al-Zuhaily memandang bahwa sedikit atau bahkan banyak, maka termasuk dari riba. Dan ia memandang bahwa kalimat *adh'âfan mudhâ'afah* bukan syarat menentukan hukum riba, namun ayat ini hanya sebagai contoh kasus praktek riba di zaman Jahiliyyah saja.

Meskipun keduanya menghukumi haram tentang riba, namun masing-masing memiliki pandangan sikap melonggarkan terhadap riba. Adapun Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha membolehkan kelebihan yang sedikit dan tidak dianggap sebagai riba, sedangkan Wahbah al-Zuhaily membolehkan riba disaat dalam keadaan darurat dan membutuhkan.

ABSTRACT

This study entitled "Comparative Study of Muhammad Abduh's Thoughts in Tafsir Al-Manar with Wahbah al-Zuhaily in Tafsir Al-Munîr on the concept of usury" aims to describe the thoughts of the two figures about the law of usury. Muhammad Abduh and Muhammad Rasyid Rida view that what is called usury is if it increases many times, while according to Wahbah al-Zuhaily, he views that the additional excess in repaying the debt, even if it is small, is classified as usury and is unlawful.

This type of research is library research, namely research that uses library materials as the main source. The nature of this research is descriptive-comparative, describing the thoughts of Muhammad Abduh and Muhammad Rasyid Rida with Wahbah al-Zuhaily in a systematic and objective manner.

The differences in this research are because the scientific studies of the two are different. The difference is, Muhammad Abduh and Muhammad Rashid Rida allow a little usury based on the sentence *adh'âfan mudhâ'afah* in the letter Ali-Imran/03: 130 which is a condition of prohibition. Meanwhile, Wahbah al-Zuhaily views that a little or even a lot is part of usury. And he views that the sentence *adh'âfan mudhâ'afah* is not a condition for determining the law of usury, but this verse is only an example of the practice of usury in the Jahiliyyah era.

Even though both of them are haraam about usury, they each have a relaxed attitude towards usury. As for Muhammad Abduh and Muhammad Rasyid Rida, they allowed a little excess and was not considered usury, while Wahbah al-Zuhaily allowed usury in times of emergency and need.

الخلاصة

تهدف هذه الدراسة المعنونة "دراسة مقارنة لأفكار محمد عبده في تفسير المنار مع وهبة الزهيلي في تفسير المنير حول مفهوم الربا" إلى وصف أفكار الشخصين حول قانون الربا. ويرى محمد عبده ومحمد رشيد رضا أن ما يسمى الربا هو إذا زاد مرات عديدة ، في حين يرى وهبة الزهيلي أن الزيادة الإضافية في سداد الدين ، وإن كانت صغيرة ، تصنف بالربا وهي: غير قانوني.

هذا النوع من البحث هو بحث المكتبة ، أي البحث الذي يستخدم مواد المكتبة كمصدر رئيسي (بيانات). إن طبيعة هذا البحث وصفية مقارنة ، ووصف أفكار محمد عبده ومحمد رشيد رضا مع وهبة الزهيلي بطريقة منهجية وموضوعية.

الاختلافات في هذا البحث لأن الدراسات العلمية لهما مختلفة. الفرق هو أن محمد عبده ومحمد رشيد رضا يسمحان بقليل من الربا بناءً على جملة الأذان المضيفة في سورة آل عمران/ ٣: ١٣٠ وهي شرط من شروط النهي. في حين يرى وهبة الزهيلي أن القليل أو حتى الكثير من الربا. ويرى أن جملة الأذان المضيفة ليست شرطاً لتقرير شريعة الربا ، ولكن هذه الآية ليست سوى مثال على ممارسة الربا في عصر الجاهلية.

وإن كان كلاهما محرماً على الربا ، إلا أنهما استرخاء في الربا. أما محمد عبده ومحمد رشيد رضا فقد سمحا بقليل من المبالغة ولم يعتبروا ربا ، بينما سمحت وهبة الزهيلي بالربا في حالات الطوارئ والحاجة.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Maftuh Sani
Nomor Induk Mahasiswa : 172510020
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manâr* dengan Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsir al-Munir* Tentang Konsep Riba

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan 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 atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 25 Desember 2021
Yang membuat pernyataan,



Muhammad Maftuh Sani

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**STUDI PERBANDINGAN PEMIKIRAN MUHAMMAD ABDUH
DALAM *TAFSÎR AL-MANÂR* DENGAN WAHBAH AL-ZUHAILY
DALAM *TAFSÎR AL-MUNÎR* TENTANG KONSEP RIBA**

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

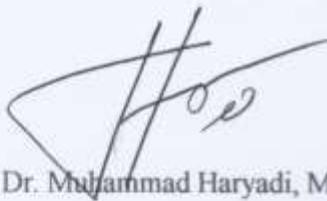
Disusun oleh:
Muhammad Maftuh Sani
NIM: 172510020

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

Jakarta, 25 Desember 2021

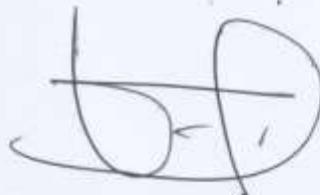
Menyetujui:

Pembimbing I



Dr. Muhammad Haryadi, M.A

Pembimbing II



Dr. Kerwanto, M.Ud

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



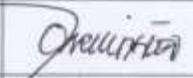
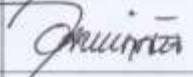
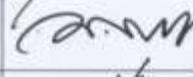
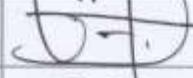
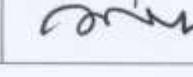
Dr. Abd. Muid N, M.A

TANDA PENGESAHAN TESIS

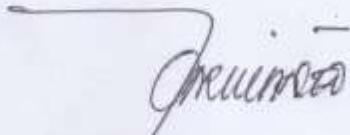
STUDI PERBANDINGAN PEMIKIRAN MUHAMMAD ABDUH DALAM *TAFSİR AL-MANĀR* DENGAN WAHBAH AL-ZUHAILY DALAM *TAFSİR AL-MUNĪR* TENTANG KONSEP RIBA

Disusun oleh:
Nama : Muhammad Maftuh Sani
Nomor Induk Mahasiswa : 172510020
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal 18 Januari 2022

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.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A	Pembimbing I	
5.	Dr. Kerwanto, M.Ud	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 23 Februari 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


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

TABEL PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
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	هـ	h
د	d	ع	‘	لا	
ذ	dz	غ	g	ء	a
ر	r	ف	f	ي	y

Keterangan:

1. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, missal: رَبِّ ditulis *rabba*.
2. Vokal Panjang (*mad*) *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta dhammah (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya القارعة ditulis *al-Qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkin*, المفلحون ditulis *al-mufliḥûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh 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.

4. *Ta' marbutah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*, bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء *sûrat al-nisâ*.
5. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut penulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah yang telah memberikan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada junjungan Nabi Besar Muhammad *Shallallâhu ‘alaihi wasallam*, beserta keluarga, para sahabat, dan pengikutnya hingga akhir zaman.

Setelah melalui perjalanan waktu yang panjang dengan mengerahkan segala daya dan upaya serta segenap kemampuan dengan izin Allah, disertai ucapan syukur alhamdulillah akhirnya penulis dapat menyelesaikan tugas akhir di Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, dengan mengangkat judul; Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Abduh dalam *Tafsîr Al-Manâr* dengan Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsîr Al-Munîr* Tentang Konsep Riba.

Dengan terselesainya tesis ini tentu tidak terlepas dari kontribusi berbagai pihak yang telah ikut andil, baik secara moril maupun materiil, Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA., selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur Program Pascasarjana PTIQ Jakarta.
3. Dr. Abd. Muid, N, M.A., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah menyetujui judul tesis ini dan dan membimbing penulis dalam proses ujian komprehensif, proposal sampai terselesainya tesis ini.
4. Dr. Kerwanto, MUD., selaku Dosen Pembimbing yang telah banyak meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya baik untuk mengajar,

membimbing, mengarahkan serta memberikan motivasi kepada penulis dalam penulisan tesis ini.

5. Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., selaku Dosen Pembimbing kedua yang telah mengarahkan serta memberikan motivasi kepada penulis dalam penulisan tesis ini.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang selama masa kuliah telah mengajarkan ilmunya kepada penulis dengan penuh keikhlasan sampai penulis dapat menyelesaikan kuliah di Pascasarjana PTIQ Jakarta.
7. Kepada Ayahanda Zaini Candili dan Ibunda tercinta Nur Ismiyati yang senantiasa mendidik dengan penuh kasih sayang, semoga Allah memberikan ampunan dan menempatkan si surga-Nya. Juga kedua mertua penulis Tukimin Sugiarto Alm. dan Ibunda Sugiyah yang senantiasa mendoakan penulis.
8. Kepada istriku tercinta Fitri Sundari, yang selalu mendampingi penulis dengan penuh kesabaran, ketabahan dan selalu memberikan motivasi serta semangat untuk menyelesaikan tesis ini. Dan juga anak-anakku, Zahwa Alya Salsabila, Husein Nu'man dan Hanin Dania Semoga menjadi anak yang sholih dan sholihah.
9. Kepada segenap pengurus Masjid Jami' Al-Mubarak yang telah memberikan izin kepada penulis untuk melanjutkan kuliah di PTIQ Jakarta.
10. Teman-teman seperjuangan di PTIQ Jakarta yang menjadi inspirasi dan memberi semangat dalam menyelesaikan tesis ini.
11. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Akhirnya dengan penuh kerendahan hati, dan puji syukur kehadiran Allah SWT, penulis haturkan terima kasih atas segala keikhlasan dukungan, motivasi, arahan, dan bantuan. Penulis hanya bisa berdoa kepada Allah SWT. semoga amal baik dari berbagai pihak diterima Allah dan mendapatkan pahala yang berlipat ganda. Dan semoga karya tulis ini bisa memberikan manfaat khususnya kepada penulis dan umumnya kepada pecinta Al-Qur'an dan masyarakat umum. Amin.

Jakarta, 31 Desember 2021

Muhammad Maftuh Sani

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	9
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	10
E. Manfaat Penelitian	10
F. Kerangka Teori	10
G. Kajian Pustaka.....	11
H. Metodologi Penelitian	13
I. Sistematika penulisan.....	14
BAB II DISKURSUS TENTANG RIBA.....	17
A. Pengertian Riba	17
B. Sejarah Riba	19
C. Landasan Hukum Riba.....	21
D. Macam-macam Riba	29

E. Pandangan Kaum Neo-Revivalis dan Kaum Modernis Terhadap Riba	32
F. Pandangan Ulama Tafsir tentang Ayat-ayat Riba	67
G. Analisis Kritis Terhadap Penafsiran Riba Kaum Neo-Revivalis dan Kaum Modernis.....	80
BAB III MENGENAL TAFSIR AL-MANAR DAN TAFSIR AL-MUNIR	87
A. Epistemologi Tafsir al-Manar	87
B. Epistemologi Tafsir al-Munir.....	98
BAB IV PENAFSIRAN MUHAMMAD ABDUH DAN WAHBAH AL-ZUHAILY TERHADAP AYAT-AYAT RIBA.....	105
A. Penafsiran Ayat-ayat Riba Menurut Muhammad Abduh	105
B. Penafsiran Ayat-ayat Riba Menurut Wahbah al-Zuhaily.....	114
C. Pendapat Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Wahbah al-Zuhaily tentang riba.....	121
D. Analisis Terhadap Pendapat Muhammad Abduh dan Wahbah al-Zuhaily tentang Riba Adh'afan Mudha'afah.....	134
BAB V PENUTUP	153
A. Kesimpulan	153
B. Saran.....	154
DAFTAR PUSTAKA	155
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang berpihak kepada kejadian sejarah yang faktual.¹ Ia adalah mukjizat Islam yang abadi, dimana semakin maju ilmu pengetahuan semakin tampak validitas kemukjizatnya. Allah *Ta'âlâ* menurunkannya kepada Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, demi membebaskan manusia dari berbagai kegelapan hidup menuju cahaya Ilahi, dan membimbing mereka ke jalan yang lurus.²

Riba adalah bentuk transaksi dalam mu'amalah yang mengandung unsur kedhaliman berupa penipuan dan kerugian. Riba secara bahasa bermakna *ziyâdah*, dalam pengertian lain secara linguistik berarti *tumbuh* dan *membesar*. Adapun menurut istilah teknis, riba berarti pengambilan tambahan dari harta pokok atau modal secara bathil. Ada beberapa pendapat dalam menjelaskan riba, namun secara umum terdapat benang merah yang menegaskan bahwa riba adalah pengambilan tambahan, baik dalam transaksi jual-beli maupun pinjam meminjam secara bathil atau bertentangan dengan prinsip mu'amalah dalam Islam.³

¹ Ghazali Munir, "Al-Qur'an dan Realitas Sejarah Umat Manusia," dalam *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2012, hal. 1.

² Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018, hal. 3.

³ Muhammad Syafii Antonio, *Bank syariah: Dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani, 2018, hal. 37.

Sejak zaman Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, riba telah dikenal pada saat turunnya ayat-ayat yang menyatakan larangan terhadap transaksi yang mengandung riba sesuai dengan masa dan periode turunnya ayat tersebut sampai ada ayat yang melarang dengan tegas tentang riba. Bahkan istilah dan persepsi tentang riba begitu mengental dan melekat di dunia Islam. Oleh karena itu, terkesan seolah-olah doktrin riba adalah khas agama Islam. Akan tetapi menurut seorang Muslim Amerika, Cyril Glasse, dalam buku ensiklopedinya, tidak diberlakukan di negeri Islam modern manapun. Sementara itu, kebanyakan orang tidak mengetahui bahwa di agama Kristen pun, selama satu milenium, riba adalah barang terlarang dalam pandangan theolog, cendekiawan maupun menurut undang-undang yang ada.

Kegiatan transaksi yang mengandung riba merupakan kegiatan transaksi yang secara tegas diharamkan bahkan pengharamannya telah menjadi aksioma dalam ajaran Islam. Riba merupakan transaksi yang mengandung unsur eksploitasi terhadap para peminjam (debitur) bahkan merusak akhlak dan moralitas manusia. Pengharaman ini tidak hanya berlaku pada agama Islam saja, akan tetapi dalam agama-agama samawi juga melarangnya bahkan mengutuk pelaku riba. Plato (427-347SM) misalnya, termasuk orang yang mengutuk para pelaku pelipat gandaan uang.

Sedikit atau banyaknya riba, memang masih menjadi perdebatan, hal ini dikarenakan bahwa riba Jahiliyah yang dengan jelas dilarangnya riba adalah yang berlipat ganda (*adh'âfan mudhâ'afah*). Landasan dari riba dalam Al-Qur'an surat al-Imran/3: 130

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapatkan keberuntungan"

Tetapi bila ditinjau dari keseluruhan ayat-ayat riba, seperti al-Baqarah ayat 275 tentang Pengharaman riba, dilanjut dengan ayat 276 dimana menyatakan bahwa Allah menghapus keberkahan riba dan demikian pula dalam ayat 278-279, yang menegaskan tentang pelarangan riba, meskipun sedikit pengambilan bunga (tambahan) tersebut tetap dilarang, hal ini menunjukkan bahwa tujuan ideal Al-Qur'an adalah menghapus riba sampai membersihkan unsur-unsurnya.

Dalam surat al-Baqarah/2: 278-279 menjelaskan secara tegas terhadap pelarangan pelaku riba:

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan

jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya”.

Dalam ayat ini Allah mengajak hamba-hamba-Nya yang beriman supaya menjaga diri untuk selalu dalam ketaqwaan, pada setiap gerak, langkah, tutur kata dan amal perbuatan, supaya benar-benar dijalan Allah dan tinggalkan sisa hartamu (riba) yang masih ada ditangan orang lain, selebihnya dari apa yang kalian berikan kepada mereka, jika kalian benar-benar beriman, meyakini syari'at tuntunan Allah dan melakukan segala yang diridha'i-Nya dan menjauhkan diri dari semua yang dilarang dan dimurkai-Nya.

Para ahli tafsir menyebut di sini adalah kejadian pada Bani Amr bin Umar dari suku Tsaqief dan Bani al-Mughirah dari suku Makhzum, ketika di masa Jahiliyah terjadi hutang piutang riba, kemudian ketika Islam datang, suku Tsaqief akan menuntut kekurangan riba yang belum dilunasi tetapi banul Mughirah berkata, "Kami tidak akan membayar riba dalam Islam, maka gubernur Mekkah Attab bin Usaid menulis surat kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, surat tersebut berisi mengenai kejadian hutang piutang antara Bani Amr bin Umar dari suku Tsaqief dengan Bani Mughirah dari suku Makhzum, maka turunlah ayat 278-279 dari surat al-Baqarah ini, maka Bani Amr bin Umar berkata, "Kami taubat kepada Allah dan membiarkan sisa riba itu semuanya.

Tampaknya pelarangan riba dalam Al-Qur'an datang secara bertahap seperti larangan minum khamar. Dalam surat al-baqarah merupakan ayat riba yang terakhir dan para ahli hukum Islam dan ahli tafsir tidak ada yang membantahnya. Berbagai riwayat yang dikutip oleh mufassir ketika mereka menjelaskan sebab turunnya kelompok ayat ini menyebutkan bahwa ayat tersebut merupakan ketegasan atas praktek riba yang ditampilkan antara penduduk Makkah dan penduduk Thaif.

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa riba merupakan kegiatan eksploitasi dan tidak memakai konsep etika atau moralitas. Allah mengharamkan transaksi yang mengandung unsur ribawi, hal ini disebabkan mendhalimi orang lain dan adanya unsur ketidakadilan (unjustice). Para ulama sepakat dan menyatakan dengan tegas tentang pelarangan riba, dalam hal ini mengacu pada Kitabullah dan Sunnah Rasul serta ijma' para ulama'.

Transaksi riba biasanya sering terjadi dan ditemui dalam transaksi hutang piutang dan jual beli. Hutang piutang merupakan transaksi yang rentan akan riba, di mana kreditur meminta tambahan kepada debitur atas modal awal yang telah dipinjamkan sebelumnya.

Secara garis besar, bahwa riba dikelompokkan menjadi dua. Masing-masing adalah riba utang-piutang dan riba jual beli. Pada masing-masingnya dikelompokkan menjadi dua, seperti riba utang piutang terbagi

lagi menjadi riba *qardh* dan riba *jâhiliyyah*. Adapun kelompok riba jual beli terbagi menjadi riba *fadhl* dan riba *nasi'ah*.

Adapun pengertian masing-masing secara ringkas adalah; bahwa riba *qardh* yaitu suatu manfaat atau tingkat kelebihan tertentu yang disyaratkan terhadap yang berhutang (*muqtaridh*). Riba *jâhiliyyah* yaitu utang dibayar lebih dari pokoknya karena si peminjam tidak mampu membayar hutangnya pada waktu yang ditetapkan. Adapun riba *fadhl* yaitu pertukaran antar barang sejenis dengan kadar atau takaran yang berbeda, sedangkan barang yang dipertukarkan itu termasuk dalam jenis barang ribawi. Dan riba *nasi'ah* yaitu penangguhan penyerahan atau penerimaan jenis barang ribawi yang dipertukarkan dengan jenis barang ribawi lainnya, riba ini muncul karena adanya perbedaan, perubahan, atau tambahan antara yang diserahkan saat ini dan yang diserahkan kemudian.⁴

Sedikit atau banyaknya riba memang menjadi perdebatan. Hal ini dikarenakan bahwa riba *jâhiliyyah* yang jelas dilarang adalah riba '*adh'âfan mudha'afah*, yaitu yang berlipat ganda yang terdapat dalam surat al-Imran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً^ط 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”. (Ali Imran/3:130)

Tetapi jika ditinjau dari keseluruhan ayat-ayat tentang riba, seperti dalam surat al-Baqarah ayat 276 yang menyatakan bahwa Allah *Ta'âla* menghapuskan keberkahan riba dan demikian pula dalam ayat 278-279 dalam surat yang sama menegaskan terlarangnya riba meskipun kecil, menunjukkan bahwa tujuan ideal Al-Qur'an adalah menghapuskan riba hingga membersihkan unsur-unsurnya sekalipun.⁵

Dari ayat-ayat tersebut para ulama membuat rumusan riba, dan dari rumusan tersebut kegiatan ekonomi diidentifikasi, dapat dimasukkan ke dalam kategori riba atau tidak. Dalam menetapkan hukum, para ulama biasanya mengambil langkah yang dalam ushul fiqh dikenal dengan *ta'lîl* (mencari illat) hukum suatu peristiwa atau keadaan itu sama dengan hukum peristiwa atau keadaan lain yang disebut oleh *nash* apabila sama 'illatnya.

⁴ Muhammad Syafii Antonio, *Bank syariah: Dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani, 2018, hal. 41.

⁵ Muhammad R. Lukman Fauroni, *Visi Al-Quran Tentang Etika dan Bisnis*, Jakarta: Salemba Diniyah 2002, hal. 153.

Kata kunci dalam Al-Qur'an yang dikembangkan untuk menerangkan pengertian riba oleh para ulama adalah *lakum ru'ûs amwâlikum* (hakmu adalah menerima sejumlah modal yang kamu pinjamkan) yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 279. Dari kata kunci ini kemudian dipahami bahwa pemberi pinjaman hanya berhak menerima pelunasan sejumlah pinjaman dan kelebihannya dianggap sebagai riba. Para ulama sepakat bahwa tambahan atas sejumlah pinjaman ketika pinjaman itu dibayar dalam tenggang waktu tertentu tanpa *'iwadh* (imbalan) adalah riba.⁶

Yang jelas adalah bahwa riba haram hukumnya karena tidak sesuai dengan prinsip Islam yang mengajak umatnya untuk saling tolong menolong antar sesama tanpa pamrih dan dalam transaksi jual-beli tanpa ada penipuan. Sebab, tindakan riba secara tidak langsung memberikan kesenangan dan kerelaan kepada satu pihak, sedangkan Islam menghendaki kesenangan dan kerelaan itu secara timbal balik.

Adapun cara-cara membelanjakan harta yang tidak dibenarkan dalam syara' itu dilarang. Tata cara yang dianjurkan adalah dengan menggunakan prinsip sukarela, menarik manfaat dan menghindari *mudharat* bagi kehidupan manusia, memelihara nilai-nilai keadilan dan tolong-menolong dengan sesama. Sebaliknya, bila ada praktek yang bertentangan dengan diatas, seperti mendapatkan harta yang mendatangkan mudharat atau jauh dari prinsip keadilan seperti riba itu dilarang.⁷

Oleh karena itu, perkara ini sangat menarik sekali untuk diteliti lebih mendalam, meskipun para ulama *salaf* maupun *khalaf* saat membahas masalah ini tidak melihat dari esensi riba guna sekedar mengetahuinya, tetapi mereka membahas dan mencermatinya dengan dalam beberapa praktek transaksi ekonomi yang selalu berkembang guna mengetahui dan menetapkan setiap praktek-praktek tersebut merupakan riba yang diharamkan atautkah tidak? Begitu pula penerapan esensi riba pada praktek-praktek bentuk baru dalam transaksi ekonomi yang sedang berlangsung saat ini. Apakah dengan sesuatu yang menjadi kelebihan itu diharamkan atautkah tidak?

Perbincangan mengenai riba dalam khazanah pemikiran Islam ini selalu saja menimbulkan perbedaan pandangan diantara para cendekiawan muslim, baik hal itu terjadi di masa klasik, pertengahan dan hingga masa modern sekarang ini. Perbedaan pandangan tersebut muncul, terutama pada masa modern saat ini, disebabkan masih belum adanya keseragaman pemikiran dan pandangan dari para cendekiawan muslim dalam

⁶ Muh. Zuhri, *Riba Dalam Al-Qur'an Dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 2-3.

⁷ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik Dan Ekonomi*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 259.

merumuskan riba, diantaranya tambahan atau kelebihan pengembalian hutang yang sering terjadi kasusnya di salah satu produk transaksi yaitu bunga bank. Apakah ia termasuk riba yang sebagaimana ditegaskan oleh para teoritis perbankan syari'ah yang diprakarsai oleh para cendekiawan muslim kelompok tradisional,⁸ yang memiliki pemikiran lebih konservatif. Ataukah ia bukan riba, sebagaimana yang dijelaskan secara kritis oleh para cendekiawan muslim lainnya, yang tergabung dalam kelompok modernis.⁹

Bagaimanapun juga, di masa lampau bahwa riba dengan berbagai sifat dan pengaruhnya sudah dipahami, meskipun dalam pengertian yang masih sederhana. Artinya, berbagai kegiatan ekonomi sudah dapat dinilai apakah masuk kedalam kategori riba atau bukan. Dari perkembangan ekonomilah nampaknya yang membentuk persepsi tertentu dalam masyarakat menyangkut penilaian terhadap kegiatan ekonomi, sehingga kegiatan tertentu yang dewasa ini dipandang baik bahkan dibutuhkan, dipandang buruk berdasarkan pandangan masa lampau karena lain persepsi.

Adapun yang mendorong penulis untuk mengangkat masalah ini adalah karena perkara riba masih terus diperdebatkan, dan perdebatan itu terfokus pada maksud riba dalam Al-Qur'an dan bagaimanakah perekonomian kaum muslimin dilaksanakan di tengah-tengah sistem perbankan modern yang syarat dengan bunga dalam transaksi simpan pinjam. Bahkan dalam kehidupan kesehariannya pun masyarakat masih banyak melakukan praktik riba dalam transaksi simpan pinjam maupun jual beli.

Bila ditilik ke belakang, perbedaan pandangan yang muncul pada awalnya berkisar seputar, apakah semua jenis riba itu haram atau tidak. Perbedaan ini, misalnya bisa kita telusuri dari interpretasi yang cukup beragam dari para mufasir. Dalam hal ini, terdapat sebagian mufasir, yang secara tegas melarang semua jenis riba, baik itu riba yang berlipat-ganda (*adh'âfan mudhâ'fatan*), maupun riba yang sedikit, baik itu riba *nasi'ah* ataupun riba *fadhl*. Menurut pandangan mereka, riba *nasi'ah* atau riba

⁸ Para Ulama tradisional adalah kelompok para ulama yang berpegang teguh pada pemikiran bahwa setiap aturan hukum yang jelas dan terang telah dinyatakan dalam nash harus diikuti. Sedangkan bagi hukum-hukum lain yang belum terdapat nash secara pasti, maka wajib untuk berjihad, dengan berpegang kepada hukum yang paling dekat dengannya. Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 134-141.

⁹ Gerakan ini muncul pada paruh abad XIX M. Para modernis dalam memahami sebuah fenomena tertentu selalu memperhatikan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya fenomena tersebut, baik itu dari segi moral, agama maupun setting social-historis dalam menjawab berbagai problematika kehidupan. Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: The University off Chicago Press, 1985, hal. 2-19.

jahiliyah, dilarang berdasarkan perintah nash yang pasti, sedangkan riba *fadhl*, dilarang karena bisa menjadi jalan, bagi terciptanya riba *nasi'ah*.

Mufasir yang termasuk dalam kelompok ini, diantaranya adalah Al-Jhassâs,¹⁰ Al-Qurthubî,¹¹ As-Syaukâni,¹² dan Sa'îyid Qûtb.¹³ Pandangan mufasir kelompok pertama ini, pada intinya memandang bahwa, penyebutan kalimat *adh'âfan mudhââfatan*, bukanlah merupakan syarat atau batasan terhadap pelarangan riba, melainkan berfungsi sebagai informasi, dan gambaran praktek yang ada di dalam masyarakat Arab pra-Islam, yang melakukan praktik riba secara keji terhadap orang-orang yang lemah.¹⁴ Pandangan ini, kemudian diikuti dan dipertegas lagi oleh pendapat para pemikir Islam sesudahnya, seperti Abu A'la Al-Maududi,¹⁵ Nejatullah As-Shiddiqie,¹⁶ dan lain-lain. Mereka umumnya berpandangan bahwa, setiap tambahan dari pokok pinjaman, sedikit ataupun banyak adalah dilarang, karena itulah riba.

Sedangkan sebagian mufasir yang lain, berpandangan sedikit berbeda. Mereka berpendapat bahwa, hanya riba jenis jahiliyah atau nasi'ah saja yang haram, sedangkan riba jenis lainnya (*fadhl*) tidak diharamkan. Mereka mendasarkan pendapatnya pada argumen, bahwa kalimat *adh'âfan mudhââfatan* merupakan syarat haramnya riba, maka bila ada penambahan yang tidak berlipatganda, hukumnya tidak dilarang, seperti penambahan pada jual beli misalnya, baik itu dibayar segera maupun tangguh. Kelompok mufasir yang berpandangan demikian, di antaranya adalah At-Thabarî,¹⁷ Al-Marâghî,¹⁸ dan Rashîd Ridhâ.¹⁹

Untuk itulah, pada tesis ini penulis mengambil perbandingan dengan memilih *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad

¹⁰ Abu Bakr Ahmad bin Ali Al-Razi Al-Jhassâs, *Ahkâmû Al-Qur'ân*, jilid I, Beirut: Dârul Kutub Al-Ilmiyah, tt, hal, 563-567.

¹¹ Imam Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad Al-Anshari Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' Al-Ahkâm min Al-Qur'ân*, jilid II, Beirut: Dârul Kutub Al-Ilmiyah, 1993, hlm, 225-238.

¹² Muhammad bin Ali bin Muhammad As-Syaukani, *Fathul Qadîr*, juz I, Riyadh: Maktabah Ar-Rusyd, 2002, hal, 262-267.

¹³ Sa'îyid Muhammad Qutb, *Fî Dzîlâli Al-Qur'ân*, juz III, jilid I, t.tp: Dârus Syurûk, 1992, hal, 318-332

¹⁴ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami, Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 40-49.

¹⁵ Abu A'la Al-Maududi, *Al-Ribâ*, Hyderabad: Dârul Fikr, t.th, hal. 10

¹⁶ Muhammad Nejatullah As-Shiddiqi, *Banking Without Interest*, Liecester: Islamic Foundation, 1983, hal. 18.

¹⁷ Abi Ja'far Muhammad bin Jarir At-Thabârî, *Tafsîr At-Thabarî*, cet. I juz V, t.tp: Markazu Al-Buhûts wa Dirâsât Al-Arabiyah Al-Islâmiyah, 2001, hal. 39-65

¹⁸ Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghi*, juz III, Mesir: Mustafa Al-Baby Al-halaby, 1974, hal. 54-69.

¹⁹ Muhammad Rashid Ridha, *Tafsîr Al-Manâr*, jilid III, cet II, t.tp: Dârul Fikr, t.th, hal. 93-116.

Rasyid Ridha dan *Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah al-Zuhaili, karena penulis ingin meneliti bagaimana sosok Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha sebagai visi dan paradigma rasional²⁰ menanggapi riba dalam konteks kemodernan ini, serta memahami Al-Qur'an sebagai sumber pokok tidak selamanya berpegang pada petunjuk lahiriyah *nash*. Untuk itu, beliau selalu berpijak pada kaidah yang populer “*Sesungguhnya yang perlu diperlukan dari suatu formula nash adalah tujuan dan pengertian, bukan lafal dan tulisan yang tertera*”.²¹ Serta dalam menafsirkan ayat-ayat yang dikuatkan dengan kutipan hadits-hadits itu secara sekilas untuk mendukung pendapatnya dalam penafsiran, dan merupakan simbol rasionalitas dalam bidang tafsir.

Sedangkan penulis mengambil Wahbah al-Zuhaili karena beliau adalah merupakan Ulama yang dari disiplin ilmunya, banyak karya-karya beliau yang tidak hanya dari tafsirnya saja, dan bahkan memiliki karya dalam disiplin ilmu fiqh yang fenomenal. Artinya adalah bahwa sangat menarik sekali jika karya *Tafsîr al-Munîr* beliau ini penafsirannya memiliki pengaruh-pengaruh ke-fikih-an, sehingga pastinya sangat lengkap khazanah ke-ilmuan dan wawasannya. Oleh karenanya, sangat menarik sekali jika dikupas pemikiran beliau khususnya tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan riba.

Namun demikian, keduanya berangkat dari asumsi yang sama, bahwa riba sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an, adalah riba yang menyebabkan adanya kemudharatan berupa ketidakadilan. Aspek ketidakadilan ini, menjadi wacana penting dalam pemikiran keduanya mengenai riba dan bunga bank. Karena menurut Muhammad Abduh, dalam bunga bank tidak terdapat unsur yang menyebabkan ketidakadilan sekarang ini, sebab orang-orang zaman sekarang lebih pandai dan cermat dalam mengelola pinjaman dari bank. Selain itu, pada saat ini, sudah terdapat banyak peraturan perundang-undangan, yang melindungi hak-hak peminjam maupun pemberi pinjaman, sehingga mustahil terjadi tindak penindasan kreditur kepada debitur, sebagaimana terjadi pada masa lalu.

Untuk itu, penulis sangat terdorong sekali untuk menelitinya dikarenakan kedua tafsir tersebut memiliki corak penafsiran yang berbeda, yang barangkali selama ini belum dipublikasikan secara mendalam dan luas. Dengan diwujudkan dalam sebuah judul “Studi perbandingan Muhammad Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr* dengan Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsîr al-Munîr* tentang konsep Riba”. Dengan fokus pada penafsiran ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an serta penerapannya dalam

²⁰ Abdul Majid Abdussalam al-Muhtasib, *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, Bangil: Al-Izzah, 1997, hal. 105.

²¹ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 77.

muamalah perekonomian umat baik transaksi pinjam meminjam ataupun jual beli. Dengan harapan dalam kajian ini dapat memecahkan problem umat, agar lebih bijak dalam pemanfaatan harta yang mereka miliki.

B. Identifikasi Masalah

Berdasar dari latang belakang yang telah dijelaskan, maka masalah ini dapat diidentifikasi bahwa ada beberapa permasalahan yang akan dikaji, diantaranya adalah:

Pertama, Al-Qur'an merupakan Kitab petunjuk bagi umat Islam, berbagai permasalahan pun dibahas di dalamnya. Diantaranya perkara riba yang menjadi bahasan yang urgen, karena terkait tentang halal dan haramnya harta.

Kedua, ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah riba turunnya bertahap, sebagaimana ayat-ayat terkait masalah khamr dalam pelarangannya.

Ketiga, perbincangan riba selalu tertuju kepada pengertiannya yang selalu dikaitkan dengan bunyi ayat *adh'âfan mudha'afah*.

Keempat, dampak dari memakan harta riba yang berpengaruh baik dalam kehidupan dunia dan akhirat.

Keempat, perbedaan mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an disebabkan karena perbedaan dalam metodologi yang digunakan oleh para mufassir tersebut.

Ketujuh, berbagai hal yang mendasari perbedaan penafsiran antara Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dengan Wahbah al-Zuhaili tentang ayat-ayat riba.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Agar lebih jelas dan menghindari dari pembahasan yang membias dan tidak ter-arah terhadap maksud dan tujuan dari penulisan tesis ini, maka penulis akan membatasi permasalahan dengan menitik beratkan pada berbagai kontroversi tentang riba konvensional dan riba syariah, serta penjelasan dan gambaran penafsiran antara Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dengan Wahbah al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya, yaitu *Tafsîr al-Manâr* dan *Tafsîr al-Munîr*.

Berdasarkan pembatasan masalah tersebut, maka penulis merumuskan beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Apakah kontroversi dari riba konvensional dan riba syariah?
2. Bagaimana pandangan Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dengan Wahbah al-Zuhaili tentang riba dalam kedua kitab tafsirnya?
3. Apakah solusi yang ditawarkan dari kedua mufassir terkait dengan riba kontemporer?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan dari pembatasan dan perumusan masalah, maka tujuan dari penulisan tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui kontroversi yang terkait tentang riba konvensional dan riba syariat.
2. Mengetahui metodologi penafsiran kedua mufassir, baik Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Wahbah al-Zuhaili.
3. Mengetahui penafsiran dan pandangan kedua mufassir terkait tentang ayat-ayat riba dalam *Tafsîr al-Manâr* dan *Tafsîr al-Munîr*, serta solusi yang ditawarkan dari kedua belah pihak.

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini adalah:

Secara teori, tulisan ini dapat menambah wawasan hazanah ilmu terkait dengan riba dalam Al-Qur'an berdasarkan penafsiran Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam *Tafsîr Al-Manâr* dan Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsîr Al-Munîr*.

Secara praktek, hasil dari tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam memahami makna riba, sehingga dapat menghindarkan diri dari praktek-praktek yang sejenis melalui gambaran *Tafsîr Al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dan *Tafsîr Al-Munîr* karya Wahbah al-Zuhaili.

Secara sosial dan agama diharapkan agar menjadi pedoman hidup dalam bermuamalah yang jujur tanpa ada sedikitpun kedzaliman di dalamnya.

F. Kerangka Teori

Ada beberapa metode yang dapat digunakan dalam meneliti tafsir, diantaranya adalah penelitian secara komparatif atau perbandingan. Dalam penelitian secara komparatif ini dapat digunakan dalam berbagai segi, diantaranya adalah perbandingan antar tokoh, pemikiran, waktu, maupun kawasan.²²

Disebut dengan metode analisis-komparatif karena menitik beratkan pada pendekatan dengan cara pengumpulan data yang terkait dengan pembahasan yaitu "*Riba*". Kemudian data tersebut di deskripsikan, yaitu memaparkan penafsiran Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Wahbah Al-Zuhaili yang bersumber dari data primer dan sekunder, kemudian dianalisis pandangan mereka untuk memperoleh penjelasan masalah tentang "*Riba*".

²² Abdul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Ides Press, 2014, hal. 132-133.

Kemudian sifatnya adalah komparatif, karena terdapat tiga pandangan yang akan dikomparasikan. Sehingga penulis akan dapat menyimpulkan letak perbedaan antar ketiga pandangan tersebut. Perbandingan tersebut mencakup metode, corak dan penafsiran yang terdapat di dalam dua kitab tafsir terkait masalah “Riba”. Dengan itu, maka sifat-sifat hakiki pada objek penelitian akan menjadi jelas. Seharusnya memang dalam perbandingan ini memaksa untuk menentukan persamaan dan perbedaan, sehingga hakikat objek yang difahami akan semakin terpelihara kemurniannya.²³

G. Kajian Pustaka

Dalam penelusuran yang telah dilakukan oleh penulis terhadap berbagai karya yang membahas tentang masalah riba, baik itu berupa buku, skripsi, tesis jurnal dan yang lainnya, terdapat beberapa kajian yang mengkaji tentang masalah riba dalam Al-Qur’an. Namun, kajian tentang perbandingan penafsiran antara Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Wahbah Al-Zuhaili belum penulis temukan.

Ada beberapa penelitian yang hampir memiliki kesamaan dari sisi objek penelitian, diantaranya:

1. Tesis

Tafsir Fiqhy Ayat Riba “Sebuah Pendekatan Tafsir Perspektif Nilai-Nilai Keadilan Sosio-Ekonomi Perbankan”. Tesis Karya Samsudin 2019.

Penelitian ini bersifat fiqhy yang menggunakan pendekatan kontekstual dalam memahami ayat-ayat riba.

2. Skripsi

a. *Analisis Studi Komparasi Pemikiran M. Quraish Shihab dan Muhammad Syafi’i Antonio Tentang Bunga Bank*. Skripsi karya Junaedi 2017.

Penelitian ini lebih bersifat fiqhi yang terkait halal-haram bunga bank yang juga mengambil ayat-ayat tentang riba yang ditafsirkan oleh beberapa para ulama.

b. *Studi Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Tentang Riba Dalam Tafsir Al-Manar dan Tafsir Ibnu Katsir*. Karya Lilis Maulida 2008.

Penelitian ini lebih kepada membandingkan penafsiran dari kedua mufassir baik dari Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Ibnu Katsir, serta menyimpulkan dari sisi persamaan dan perbedaannya saja.

²³ Anton Baker dan Achmad Harris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius 1990, cet. Ke-7, hal. 51

3. Jurnal

- a. Harun “Riba Menurut Pemikiran M. Quraish Shihab” Dalam Jurnal *Suhuf*, Vol. 27, No. 1, Mei 2015

Diantara kesimpulan dari penulis adalah terkait dengan perbedaan pendekatan Ahli Fiqh dengan M. Quraish Shihab dalam merumuskan *illat* hukum larangan riba terletak pada perbedaan di dalam memahami teks (nash) Al-Qur’an dan al-Hadis tentang riba. Pendekatan Ahli Fiqh lebih condong pada makna tekstual ayat ataupun hadis, sehingga setiap bentuk kelebihan dari jumlah hutang adalah riba yang diharamkan. Sementara pendekatan M. Quraish Shihab lebih menekankan pada pemahaman makna substansi (kontekstual) dari ayat ataupun hadits, sehingga tidak setiap kelebihan dari jumlah hutang dinamakan riba, tetapi kelebihan yang terdapat unsur penganiayaan dan penindasan.

- b. Busyro “Riba Dalam Al-Qur’an dan As-Sunnah (Kajian Tematik Ayat-ayat dan Hadis Ahkam)” Dalam *Jurnal Al-Haruriyyah*, Vol. 10, No. 1, Januari-Juni 2009.

Diantara pembahasannya adalah bahwa riba sudah dikenal oleh orang-orang Arab sebelum datangnya Islam. Dan ayat-ayat tentang riba hanya mengatur salah satu bentuk riba yaitu Nasi’ah. Serta larangan riba disebabkan karena ada unsur kedzaliman terhadap sesama, sementara Allah *Ta’ala* melarang kedzaliman dan menganjurkan untuk saling membantu antar sesama.

- c. Marwini “Kontroversi Riba Dalam Perbankan Konvensional dan Dampaknya Terhadap Perekonomian” Dalam *Jurnal Az-Azarqa’*, Vol. 9, No. 1, Juni 2017.

Dalam kesimpulannya bahwa penulis mengklasifikasikan menjadi 3 point:

Pertama, Ulama yang melihat pada segi dampaknya, maka riba nasi’ah adalah haram hukumnya dan tidak dikecualikan juga dalam bunga bank.

Kedua, bunga bank adalah haram jika berlipat ganda, akan tetapi bunga bank yang ada saat ini adalah boleh karena tidak sama dengan praktek riba yang ada pada zaman jahiliyyah pra Islam.

Ketiga, bunga bank atau riba haram jika eksploitatif.

- d. Nyoko Adi Kuswoyo “Riba Dalam Perspektif Al-Qur’an” Dalam *Jurnal Mafhum*, Vol. 01, No. 01, Mei 2016.

Dapat disimpulkan oleh penulis, diantaranya adalah:

Pertama, kata riba dalam Al-Qur’an ditemukan terulang sebanyak delapan kali, yang terdapat dalam empat surat, yaitu al-Baqarah ayat 275, 276, 278, ali-Imran ayat 130, an-Nisa’ ayat 159 dan al-Rum ayat 39.

Kedua, Hukum riba dalam Al-Qur'an memiliki empat fase, yaitu; fase mendeskripsikan adanya unsur negatif di dalamnya (al-Rûm:30/39), Fase isyarat tentang keharamannya (an-Nisâ':4/161), fase secara eksplisit dinyatakan keharaman salah satu bentuknya, fase diharamkan secara totalitas dalam berbagai bentuknya (al-Baqarah:2/278)

Ketiga, riba memiliki jenisnya diantaranya adalah riba *nasî'ah* dan riba *fadhli*.

H. Metodologi Penelitian

Dalam penelitian tesis ini, penulis menggunakan beberapa langkah untuk menyelesaikan masalah yang ada, sehingga dapat memperoleh gambaran yang jelas tentang pembahasan ini. Diantara yang dilakukan oleh penulis adalah mengumpulkan data yang dibutuhkan dalam penyusunan tesis ini, yaitu dengan langkah sebagai berikut:

1. Metode pengumpulan data

Adapun sumber data yang terdapat dalam pembahasan ini adalah berbagai data yang tertulis berupa konsep-konsep yang ada pada literatur yang memiliki kaitan dengan pembahasan ini. Oleh karena itu, jenis data yang digunakan mengarah kepada data-data tertulis berupa:

a. Data primer

Data primer adalah data yang didapat langsung oleh pengumpul data dari objek risetnya.²⁴ Data primer merupakan data-data yang kajian utamanya relevan dengan penelitian data pokok yang menjadi rujukan pembahasan tesis ini.

Penulis akan menggunakan dua metode tafsir, yaitu tematik (*maudhû'iy*) dan perbandingan (*muqârin*). Dengan metode *maudhû'iy*, penulis mengumpulkan ayat-ayat pada semua surat yang terkait dengan kajian ini yaitu ayat-ayat riba.

Kemudian penulis juga menggunakan metode muqarin, dengan membandingkan dua tafsir terkemuka yaitu *Tafsîr Al-Manâr* yang ditulis oleh Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dengan *Tafsîr Al-Munâr* yang ditulis oleh Wahbah Al-Zuhaili.

b. Data sekunder

Data sekunder adalah buku penunjang yang pada dasarnya sama dengan buku utama, akan tetapi dalam buku penunjang ini bukan merupakan faktor utama. Adapun sumber data sekunder ini berupa buku-buku yang ada hubungannya dengan penelitian, diantaranya : (1) Ibnu Jarîr At-Thabari, "*Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*". (2) Ibnu Katsîr, "*Tafsîr al-Qur'ânul Adzîm*". (3) Muhammad Syafi'i

²⁴ HM. Sonny Sumarsono, *Metode Riset Sumber Daya Manusia*, Yogyakarta: Graha Ilmu 2004, hal. 69

Antonio, “*Bank Syariah Dari Teori ke Praktek*”. (4) Erwandi Tarmidzi, “*Harta Haram Muamalat Kontemporer*”. (5) Wahbah Az-Zuhaili, “*Fiqih Islâm Wa Adillatuhu*”. (6) Abdullah Saeed, “*Bank Islam dan Bunga*”. (7) Ahmad Mustafa Al-Maraghi, “*Tafsîr Al-Marâghi*”. (8) Muhtadi Ridwan, “*Al-Qur’an dan Sistem Perekonomian*”.

2. Teknik Pengumpulan Data

Langkah yang diambil oleh penulis dalam pengumpulan data adalah studi pustaka (literature), dengan cara mengumpulkan berbagai buku-buku yang berkaitan dengan konsep riba. Setelah diperoleh, kemudian diteliti dan dianalisa untuk diklasifikasikan sesuai dengan keperluan dalam pembahasan ini. Kemudian disusun secara sistematis agar menjadi sebuah karya yang jelas dan dapat dipahami kemudian dianalisa.

3. Metode Analisis Data

Setelah proses pengumpulan data terselesaikan, maka tahap berikutnya adalah analisa. Tahap ini merupakan tahap yang sangat penting. pada tahap ini, data diolah sehingga menyimpulkan kebenaran-kebenaran yang dapat digunakan untuk menjawab berbagai pertanyaan yang diajukan dalam penelitian.²⁵

Dari data-data yang telah terkumpul, selanjutnya dalam menganalisa data maka digunakan metode muqarin atau komparasi. Metode ini digunakan untuk membandingkan pendapat-pendapat mufassir dengan tema tertentu, bukan menentukan benar atau salah, akan tetapi menentukan variasi penafsiran terhadap ayat Al-Qur’an.²⁶

I. Sistematika penulisan

Untuk mencapai pembahasan yang sistematis dan mudah dalam penjelasannya, maka disusun sistematika penulisan yang terdiri dari lima bab, dan setiap bab terdiri dari beberapa sub tema sesuai dengan susunan urutan pembahasan. Adapun sistematika penyajiannya adalah sebagai berikut;

Bab Pertama, terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembahasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab Kedua, membahas tentang diskursus riba yang menjadi polemik dari beberapa pandangan para ulama dan cendekiawan muslim.

²⁵ HM. Sonny Sumarsono, *Metode Riset Sumber Daya Manusia*, Yogyakarta: Graha Ilmu 2004, hal. 69

²⁶ M. Alfatih Suryadilaga, et.al *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2005, hal. 151

Bab Ketiga, mengkaji tentang *Tafsîr Al-Manâr* dan *Tafsîr Al-Munîr* dari sisi biografi, karya-karyanya serta metode dan corak penulisannya.

Bab Keempat, membahas tentang analisa penafsiran Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Wahbah Al-Zuhaili terhadap ayat-ayat riba, serta solusi yang ditawarkan kedua mufassir tersebut tentang masalah riba.

Bab Kelima, penutup yang menyimpulkan serta saran terhadap pembahasan tersebut.

BAB II DISKURSUS TENTANG RIBA

A. Pengertian Riba

Riba secara Bahasa bermakna *ziyâdah* (tambahan). Dalam pengertian lain, secara *linguistik*, riba berarti tumbuh dan membesar.¹ Menurut kebiasaan orang arab, kata riba sering digunakan dalam makna imbalan penundaan pembayaran hutang seperti perkataan “*Apakah kamu membayar hutang kamu atau saya beri waktu tambahan, dengan syarat kamu menambah jumlah pembayaran hutang*”.²

Dalam istilah ungkapan orang Arab kuno mendefinisikan riba dengan *arbâ fulân ‘alâ fulân idzâ azâda ‘alaihi* (seorang melakukan riba terhadap orang lain jika di dalamnya terdapat unsur tambahan), atau *liyarbû mâ ‘athaytum min syai’in lita’khudzû aktsara minhu* (mengambil dari sesuatu yang kamu berikan dengan cara berlebih dari apa yang diberikan).³

Salah satu sifat menonjol dari praktek riba pada zaman *pra-Islam* adalah jika seorang *debitur* tidak dapat membayar hutangnya pada saat jatuh tempo, maka si *kreditur* akan mengajukan kepada dua pilihan antara

¹Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden: EJ Brill, 1996.

²Muhammad Yasir Yusuf, *Diskursus Riba Dalam Transaksi Perbankan Syariah*, Aceh: Bandar Publishing, 2020, hal. 26.

³Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami, Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Academia, 1996, cet. I, hal. 37

melunasi atau memperpanjang waktu pelunasan dengan syarat menambah jumlah tertentu dari pokok hutangnya. Bila si debitur tidak mampu melunasi hutangnya saat jatuh tempo kedua, maka ia boleh menunda pembayaran dengan menaikkan dua kali lipat jumlah hutangnya, demikian seterusnya, sehingga bukan tidak mungkin semua aset yang dimiliki oleh debitur bisa habis untuk membayar utang.⁴

Al-Qur'an tidak memberikan makna terperinci mengenai riba, akan tetapi jika dilihat secara mendalam maka riba yang digambarkan dalam Al-Qur'an adalah riba yang berhubungan dengan transaksi hutang-piutang.

Dalam terminologi *syari'ah*, riba adalah penambahan dari harta pokok yang diperoleh tanpa proses jual beli, atau tambahan bayaran yang harus diberikan oleh *debitur* kepada *kreditur* terhadap sejumlah pinjaman atas penundaan pembayaran.⁵

Pengertian riba secara istilah oleh para ulama didefinisikan sebagai:

Menurut Imam Sarakhi dalam kitab *Al-Mabsûth*, sebagaimana yang dikutip oleh Heri Sudarsono dalam bukunya yang berjudul "*Bank Dan Lembaga Keuangan Syari'ah (Deskripsi Dan Ilustrasi)*", riba adalah tambahan yang diisyaratkan dalam transaksi bisnis tanpa adanya *'iwadh* yang dibenarkan syariat atas penambahan tersebut.⁶

Menurut Al-Jurjani dalam kitab *Al-Ta'rîfât*, sebagaimana yang dikutip oleh Khoeruddin Nasution dalam bukunya yang berjudul "*Riba Dan Poligami: Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh*" mendefinisikan riba dengan kelebihan/ tambahan tanpa ada ganti/ imbalan yang disyaratkan bagi salah satu dari dua orang yang membuat transaksi (*al ribâ fi Al shar'i huwa fadhlan 'an 'iwadhain shuritha li ahadil 'aqidayni*).⁷

Menurut Imam Ahmad bin Hanbal sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Syafi'i Antonio dalam bukunya yang berjudul "*Bank Syari'ah (Dari Teori Ke Praktek)*" riba itu adalah seseorang memiliki utang maka dikatakan kepadanya apakah akan melunasi atau membayar lebih. apabila tidak mampu melunasi, ia harus menambah dana (dalam

⁴ Muhammad Yasir Yusuf, *Diskursus Riba dalam Transaksi Perbankan Syariah*, Aceh: Bandar Publishing, 2020, hal. 26.

⁵ Muhammad Yasir Yusuf, *Diskursus Riba dalam Transaksi Perbankan Syariah*, Aceh: Bandar Publishing, 2020, hal. 27.

⁶ Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syari'ah (Deskripsi dan Ilustrasi)*, Yogyakarta: Ekonisia, 2003, hal. 1.

⁷ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami (Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Akademia, 1996, hal. 38.

bentuk bunga atau pinjaman) atas penambahan waktu yang telah diberikan.⁸

Menurut Al-Mâli sebagaimana yang dikutip oleh Hendi Suhendi dalam bukunya yang berjudul “*Fiqh Muamalah*”, Yang dimaksud dengan riba ialah akad yang terjadi atas penukaran barang tertentu yang tidak diketahui perimbangannya menurut ukuran syara’, ketika berakad atau dengan mengakhirkan tukaran kedua belah pihak atau salah satu keduanya”⁹

Menurut Syaikh Muhammad Abduh sebagaimana yang dikutip oleh Hendi Suhendi dalam bukunya yang berjudul “*Fiqh Muamalah*”, berpendapat bahwa yang dimaksud dengan riba ialah penambahan-penambahan yang diisyaratkan oleh orang yang memiliki harta kepada orang yang meminjam hartanya (uangnya), karena pengunduran janji pembayaran oleh peminjam dari waktu yang telah ditentukan.¹⁰

Menurut Imam Badruddin al-Ayni menyebutkan “prinsip utama dalam riba adalah penambahan, riba adalah penambahan atas harta pokok tanpa adanya transaksi perdagangan”.¹¹

Imam al-Qurthubi dalam tafsirnya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan riba adalah “seseorang yang memiliki piutang atas mitranya, pada saat jatuh tempo ia mengatakan: bayar sekarang atau tambah”.

Dari beberapa pengertian riba baik secara bahasa, segi penggunaan dalam kehidupan orang arab maupun definisi yang diberikan oleh ulama terdahulu, maka dapat diambil benang merah yang menegaskan bahwa riba adalah pengambilan tambahan, baik dalam hutang piutang atau transaksi jual-beli tanpa ada padanan yang adil dari penambahan tersebut. Yaitu penambahan harta yang dilakukan secara *bathil* atau bertentangan dengan prinsip muamalat dalam Islam.

B. Sejarah Riba

Riba merupakan penyakit ekonomi masyarakat yang telah lama dikenal dalam peradaban manusia. Beberapa pakar ekonomi mengatakan bahwa konsep riba telah ada sejak manusia mengenal uang baik itu uang emas ataupun uang perak. Berbicara tentang riba dalam konteks hukum konkritnya, berdasarkan dimensi sejarah terbukti bahwa konsep riba sudah

⁸ Muhammad Syafi’i Antonio, *Bank Syari’ah : Dari Teori Ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 41

⁹ Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 57-58

¹⁰ Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 57-58

¹¹ Badr Al-Din Abi Muhammad Mahmud Ibn Ahmad Al-Ayni, *Umdah Al-Qâri’ Syarh Shahîh Al-Bukhâri*, Vol. 11, Beirut, Libanon: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1310 H, hal. 436.

lama menjadi hukum konkrit yang dilarang dalam agama. Fakta sejarah yang ada bahwa riba telah dikenal sejak masa peradaban *Farano* di Mesir, peradaban *Sumeria*, *Babilonia* dan *Asyuriya* di Irak, dan peradaban *Ibrani* Yahudi.¹²

Berdasarkan beberapa literatur yang ada, sepiantas eksistensi riba pada masa terdahulu seperti halnya riba pada masa Yunani Kuno yang mempunyai peradaban tinggi. Mereka memiliki konsep peminjaman uang dengan ketentuan pelarangan dengan tegas untuk pemungutan bunga.

Plato mengecam sistem bunga berdasarkan dua alasan; pertama, bunga menyebabkan perpecahan dan perasaan tidak puas dalam masyarakat. Kedua, bunga merupakan alat golongan kaya untuk mengeksploitasi golongan miskin. Hal ini juga dilanjut oleh ahli filsafat Romawi terhadap praktik pengambilan bunga yang mempunyai alasan kurang lebih sama dengan yang dikemukakan ahli filsafat Yunani.

Cicero memberi nasehat kepada anaknya agar menjauhi dua pekerjaan, yakni memungut cukai dan memberi pinjaman dengan bunga. Ringkasnya adalah bahwa para ahli filsafat Yunani dan Romawi menganggap bahwa bunga adalah sesuatu yang hina dan keji. Pandangan tersebut juga dianut oleh masyarakat umum pada waktu itu. Kenyataan bahwa bunga merupakan praktik yang tidak sehat dalam masyarakat, merupakan akar kelahiran pandangan tersebut.¹³

Fakta sejarah lainnya juga membuktikan bahwa agama Yahudi juga melarang riba. Pelarangan tersebut terdapat dalam kitab Yahudi dalam Perjanjian Lama kitab keluaran ayat 25 pasal 22 disebutkan bahwa: "*Bila kamu menghutangi seseorang diantara warga bangsamu uang, maka janganlah kamu berlaku laksana seorang pemberi hutang, jangan kamu meminta keuntungan padanya untuk pemilik uang*".¹⁴

Berbanding dengan isi pasal di atas, faktanya adalah orang Yahudi melarang riba untuk kalangan sesama, dan tidak dilarang jika pelaksanaannya diluar dari kalangan mereka. Sebab inilah mereka disebut di dalam Al-Qur'an surat an-Nisa'/4: 161 dengan tegas bahwa perbuatan tersebut adalah riba dan merupakan bentuk kedzaliman serta ancamannya adalah siksa yang pedih dari Allah *Ta'ala*.

Adapun umat Nasrani memandang hukum riba mutlak haram jika dilakukan bagi semua orang, tidak terkecuali siapapun orangnya dan dari agama apapun, baik itu dari kalangan Nasrani ataupun non-Nasrani.

¹² Erwandi Tarmidzi, *Harta Haram Mu'amalat Kontemporer*, Bogor: Berkat Mulia Insani, 2017, hal. 382.

¹³ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah; Dari Teori Ke Praktik*, Depok: Gema Insani, 2001, hal. 44-45.

¹⁴ Karnaen Purwaatmaja, "*Apakah Bunga Sama Dengan Riba?*", Kertas Kerja Seminar Ekonomi Islam, Jakarta: LPPBS, 1997, hal. 37.

Pelarangan tersebut dijelaskan dalam Perjanjian Lama Kitab Deutoronimy pasal 23 dan pasal 19. Begitu pula dalam Perjanjian Baru dalam Injil Lukas ayat 34.¹⁵

Pemungutan bunga dilarang gereja hingga abad ke 13 M. pada saat itu telah timbul beberapa faktor yang menghancurkan pengaruh gereja yang dianggap masih sangat *konservatif* dan bertambah meluasnya pengaruh *madzhab* baru, maka pinjaman dengan dipungut bunga mulai diterima masyarakat. Para pedagang berusaha menghilangkan pengaruh gereja untuk menjustifikasi beberapa keuntungan yang dilarang oleh gereja. Ada beberapa tokoh gereja yang beranggapan bahwa keuntungan yang diberikan sebagai imbalan administrasi dan kelangsungan organisasi dibenarkan karena bukan keuntungan dari hutang. Sikap pengharaman riba secara mutlak dalam agama Nasrani dengan gigih ditegaskan oleh tokoh Gerakan Protestan yaitu *Martin Luther* yang mengatakan bahwa “keuntungan semacam itu baik sedikit maupun banyak, jika harganya lebih mahal dari harga tunai, maka itu tetap disebut dengan riba”.¹⁶

Inilah riba yang juga telah dikenal dan digunakan dalam transaksi-transaksi perekonomian oleh masyarakat Arab sebelum datangnya Islam. Akan tetapi pada zaman itu riba yang berlaku merupakan tambahan dalam bentuk uang akibat penundaan pelunasan hutang. Al-Qur'an menjelaskan bahwa Bani Israil melakukan praktik riba dan Allah pun telah melarang mereka memakan riba. Kemudian orang Yahudi memperkenalkan riba kepada bangsa Arab di semenanjung Arabia, tepatnya di kota Tha'if dan Yatsrib (Madinah). Di kedua kota ini orang Yahudi berhasil meraup keuntungan yang tak terhingga, sampai-sampai orang Arab Jahiliyah menggadaikan anak, istri dan diri mereka sendiri sebagai jaminan utang riba. Bila mereka tidak mampu melunasi utang, maka jaminan mereka dijadikan budak Yahudi. Dari Tha'if praktik riba menyebar ke kota Makkah dan diperkirakan oleh para bangsawan kaum Quraisy Jahiliyah.¹⁷

C. Landasan Hukum Riba

Riba diharamkan oleh semua agama samawi, karena dianggap sesuatu yang membahayakan menurut agama Yahudi, Nasrani dan Islam.¹⁸ Orang Yahudi mengharamkan riba sesama mereka tetapi menghalalkannya kalau dilakukan pada pihak lain. Hal inilah yang

¹⁵ Karnaen Purwaatmaja, “Apakah Bunga Sama Dengan Riba?”, Kertas Kerja Seminar Ekonomi Islam, Jakarta: LPPBS, 1997, hal. 38.

¹⁶ Washilul Khair, “Riba Dalam Perspektif Islam Dan Sejarah”, dalam *Jurnal Iqtishadia*, 2014, Vol. 1, No.1, hal. 104

¹⁷ Rafiq Yunus Mishri, *Al-Jam' u Fi Ushûli Ar-Ribâ*, Jeddah: Dârul Bashîr, 2001, hal. 25.

¹⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Terj. Nur Hasanudin, *Fiqih Sunnah*, Jilid 4, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006, hal. 173.

mendorong umat Yahudi memakan riba dari pihak lain dan menurut Al-Qur'an perbuatan semacam ini dikatakan sebagai hal memakan riba. Berbeda dengan umat Yahudi, umat Nasrani dalam hal riba, secara tegas mengharamkan riba bagi semua orang, tanpa membedakan kalangan Nasrani maupun non-Nasrani.¹⁹ Tokoh-tokoh Gereja sepakat berpegang kepada ketetapan-ketetapan agama yang ada pada mereka. Yang mengatakan:

“Jika kamu menghutangi kepada orang yang engkau harapkan imbalannya, maka dimana sebenarnya kehormatanmu. Tetapi berbuatlah kebaikan dan berikanlah pinjaman dengan mengharapkan kembalinya. Karena pahala kamu akan sangat banyak.”

Ketetapan semacam ini menunjukkan pengharaman riba tegas dalam agama Nasrani. Namun kaum Periba berusaha untuk menghalalkan beberapa keuntungan yang tidak dibenarkan oleh pihak Gereja karena pengaruh ekonomi Yahudi. Akhirnya muncul anggapan dan pendapat, bahwa keuntungan yang diberikan sebagai imbalan administratif dan organisasi dibenarkan. Akhirnya banyak orang yang mengambil fatwa ini sehingga berani menghalalkan apa yang telah diharamkan Allah.

Larangan riba dalam pandangan Islam, telah jelas dinyatakan dalam Al-Qur'an/2: 278. Larangan tersebut dilatarbelakangi suatu peristiwa atau asbabun-nuzul. Dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa turunya ayat Al-Qur'an/2:278-279 berkenaan dengan pengaduan Bani Mungirah kepada Gubernur Makkah setelah *Fathu Makkah*, yaitu 'Attab bin Asyad tentang hutang-hutangnya yang mengandung unsur riba sebelum ada hukum pengharaman riba, kepada banu 'Amr bin 'Auf dari suku Tsaqif. Bani Mughirah berkata kepada 'Attab bin Asyad: *“Kami adalah manusia yang paling menderita akibat dihapusnya riba. Kami ditagih membayar riba oleh orang lain, sedang kami tidak mau menerima riba karna mentaati hukum penghapusan riba”*. Maka berkata Banu 'Amr; *“Kami minta penyelesaian atau tagihan riba kami”*. Maka Gubernur 'Attab menulis surat kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Yang dijawab oleh Nabi sesuai dengan ayat 278-279: *“Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman”; “Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memeragimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya.*

¹⁹ Muhammad, *Kebijakan Fiskal Dan Moneter Dalam Ekonomi Islami*, Jakarta: Salemba Emban Patria, 2002, hal. 52-53.

Dari peristiwa tersebut, jelas bahwa setelah datangnya hukum yang tidak memperbolehkan praktik riba, baik dalam bentuk besar maupun kecil, maka praktek tersebut harus sudah berakhir.²⁰

Kini Seluruh pakar ekonomi Islam di dunia telah ijma' menetapkan keharaman bunga bank. Pada Tahun 1976, 300 ahli dunia bersama para ulama seluruh dunia dalam konferensi I Ekonomi Islam Internasional, menetapkan keharaman bunga bank dan menetapkan keharusan umat Islam mendukung bank syariah tanpa bunga yang sesuai dengan ayat Al-Qur'an dan as-Sunnah. Demikian pula ulama-ulama OKI yang terdiri 54 negara. Mereka sepakat mengharamkan bunga bank dan mengharuskan umat Islam mengembangkan dan mengongkretkan konsep bank Islam.²¹

Menurut Ensiklopedi Islam kata riba dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak tujuh kali, pada surat Al-Baqarah ayat 275, 276, 278, 279, surat Al-Rûm ayat 39, surat An-Nisâ' ayat 161, surat Ali-Imrân ayat 130, dan juga terdapat di dalam hadits Nabi *Shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Kemudian ketujuh ayat tersebut dirumuskan dalam empat tahapan yaitu:²²

Tahapan pertama, untuk mematahkan paradigma manusia bahwa riba bisa melipatgandakan harta. Allah menggambarkannya dalam Surat Al-Rûm/30: 39 sebagai berikut,

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ
تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).

Pada tahap ini, Allah SWT hanya menjelaskan bahwa cara mengembangkan uang melalui transaksi riba sesungguhnya sama sekali tidak dapat menambah harta di mata Allah Swt. Hal ini justru akan merugikan manusia sendiri.²³ Sebaliknya, dalam ayat ini dijelaskan bahwa

²⁰ Muhammad, Bank Syariah: Analisis Kekuatan, Peluang, Kelemahan dan Ancaman, Yogyakarta: Ekonisia, 2003, hal. 24- 27

²¹ M. Nur Rianto al-Arif, *Dasar-dasar Ekonomi Islam*, Solo: PT. Era Adicitra intermedia, 2011, hal. 101

²² Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994, hal. 167.

²³ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pengharaman Riba dalam Islam," dalam *Jurnal al-Hadi*, Vol. IV No. 02 Tahun 2019, hal. 872

perbuatan yang baik dan terpuji adalah zakat, yang akan menghasilkan pahala disisi Allah diakherat.²⁴

Sementara Ali al-Shabuni menggambarkan secara detail tahap-tahap tersebut. Tahap pertama, Allah menurunkan Surat al-Rûm ayat 39. ini di Makkah yang pada dasarnya belum menyatakan secara tegas mengenai keharaman riba, namun dalam ayat tersebut mengindikasikan kebencian Allah terhadap praktik riba dan tidak adanya pahala di sisi Allah SWT.²⁵

Tahapan kedua, Pemberitahuan bahwa riba juga diharamkan bagi umat terdahulu sebelum Islam. Allah SWT menginformasikan kepada kita karena buruknya sistem ribawi, umat terdahulu juga telah dilarang melakukannya. Tetapi mereka tetap bersikeras untuk memakan dan melakukan riba, Allah mengkategorikannya sebagai orang-orang kafir dan mengancamnya dengan azab yang sangat pedih. Ayat ini juga mengisyaratkan diharamkannya riba bagi umat Islam, sebagaimana telah diharamkan atas umat sebelumnya. Sebagaimana disebutkan dalam Surat An-Nisâ' /4: 160-161,²⁶

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ وَبَصَدْتَهُمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا. وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, kami haramkan atas (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.

Dalam ayat ini Allah menerangkan bahwa riba diharamkan bagi orang Yahudi. Namun mereka melanggar larangan tersebut dan hal ini merupakan salah satu penyebab kemurkaan Tuhan terhadap mereka. Dalam ayat ini Allah sudah mengisyaratkan bahwa riba itu dilarang atau diharamkan bagi orang Yahudi, tetapi belum ditemukan *nash* secara mutlak yang menjelaskan bahwa riba itu haram bagi kaum Muslim.²⁷

²⁴ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, ..., hal. 167.

²⁵ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâ'î' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, jilid 1, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 390.

²⁶ Elpianti Sahara Pakpahan, "Pengharaman Riba dalam Islam," dalam *Jurnal al-Hadi*, Vol. IV No. 02 Tahun 2019, hal. 873

²⁷ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, ..., hal. 167-168.

Tahapan ketiga, gambaran bahwa riba akan berdampak kepada kezaliman yang berlipat ganda. Pada tahapan ketiga, Allah SWT menerangkan bahwa riba mengakibatkan kezaliman yang berlipat ganda. Di antara bentuknya: si pemberi pinjaman (kreditur) membebani debitur dengan bunga sebagai kompensasi tenggang waktu pembayaran utang. Bunga terus bertambah, sehingga debitur semakin sengsara, karena terbebani hutang yang semakin berlipat ganda. Turun surat Ali-Imran/3: 130,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ 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.*²⁸

Dalam ayat ini terdapat nas yang secara jelas mengharamkan riba, yang disertai dengan penjelasan yang menerangkan bahwa riba yang bersifat pemerasan dari golongan ekonomi kuat terhadap ekonomi lemah itu mengandung penganiayaan. Dengan riba pihak yang berutang yang pada umumnya kaum lemah (*dhu'afa*) tidak mampu mengembalikan hutangnya kepada pihak yang meminjamkan. Jika tidak bisa melunasi hutangnya pada waktu yang dijanjikan, pihak yang berhutang dipaksa melipatgandakan pembayaran. Riba yang seperti ini disebut riba *an-nasî'ah* (riba penundaan) dan dalam ayat tersebut dihukumi haram secara *juz'iy* (sebagian). Artinya, riba yang diharamkan hanya yang mempunyai sifat berlipat ganda (*adh'âfan mudhâ'afah*).²⁹

Tahapan keempat turun surat Al-Baqarah ayat 275-279, dalam ayat tersebut terdapat keterangan yang mengharamkan riba secara mutlak, jelas, dan tegas, tidak terdapat keraguan lagi.³⁰

Surat al-Baqarah/2: 278

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman.*³¹

Surat al-Baqarah/2: 279

²⁸ Departemen Agama RI, *Al Hikmah Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, ..., hal. 66.

²⁹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, ..., hal. 168.

³⁰ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, ..., hal. 168.

³¹ Departemen Agama RI, *Al Hikmah Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, ..., hal. 47.

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ^ص وَإِنْ تَابْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ
أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ .

Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (279)³²

Dari tahapan-tahapan tersebut, pemahaman riba harus dimulai dari surah Ali-Imran ayat 130, dan kemudian surah Al-Baqarah ayat 278 dan 279 dengan kata kunci sebagai berikut;

1. Kalimat *adh'âfan mudhâ'afah* (berlipat ganda). At-Thabari sebagaimana yang dikutip oleh Ensiklopedi Islam mengatakan bahwa *adh'âfan mudhâ'afah* yang tersebut dalam surah Ali-Imran ayat 130 adalah penambahan jumlah kredit yang disebabkan penundaan pembayaran.
2. Kalimat *mâ baqiya min ar-ribâ* (apa yang tersisa dari riba yang belum dipungut). Menurut Rasyid Ridha, sebagaimana yang dikutip oleh Ensiklopedi Islam, kata riba dalam surah Al-Baqarah ayat 278 ini sama artinya dengan kata riba yang terdapat dalam surah Ali-Imran ayat 130. Ayat yang tidak bersyarat harus dipahami dengan ayat yang bersyarat. Pembicaraan riba selalu dihubungkan dengan sedekah, dalam hal ini riba dinamai *dzulm*. Dengan demikian dapat dipahami bahwa yang diharamkan itu adalah riba yang *adh'âfan mudhâ'afah*. Sedangkan untuk penambahan yang tidak berlipat ganda, pemahamannya harus dikaitkan dengan kata kunci berikutnya.
3. Kalimat *falakum ru'ûsu amwâlikum* (maka bagimu pokok / modal hartamu). Menurut surah Al-Baqarah ayat 279 ini, mereka yang terlanjur melakukan riba harus dihentikan dengan cara memperoleh kembali modalnya saja dan setiap penambahan atau kelebihan tidak dapat dibenarkan.
4. Kalimat *lâ tazlimûna wa lâ tuzlamûn* (kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya). Riba harus dihindari karena mengandung penganiayaan dan penindasan.

Dari keempat kata kunci yang terdapat dalam ayat-ayat tentang riba tersebut dapat disimpulkan bahwa ukuran *dzulm* berlaku bagi yang berutang dan yang berpiutang batasannya masih relatif. Ukurannya dapat

³² Departemen Agama RI, *Al Hikmah Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, ..., hal. 47.

dikembalikan pada teori fikih tentang *tsaman mitsil* atau *mahr mitsil* (harga atau mahar yang sudah pernah ditetapkan sebelumnya).³³

Menurut ensiklopedi Islam disamping pengharaman riba terdapat di dalam Al-Qur'an juga terdapat di dalam sunah Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*,

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **الدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيَبْعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ**³⁴

Dari Ubâdah bin ash-Shâmit, ia berkata, 'Rasûlullâh shallallâhu 'alaihi wa sallam bersabda: "Emas ditukar dengan emas, perak ditukar dengan perak, gandum merah dengan gandum merah, gandum dengan gandum, kurma dengan kurma dan garam dengan garam harus sama beratnya dan harus diserahterimakan secara langsung. Kalau berlainan jenis, silakan kalian jual sesuka kalian, namun harus secara kontan juga." (HR. Imam Muslim, Abu Daud, an-Nasa'i dan Ibnu Majah dari Ubadah bin Shamit)

Juga disebutkan dalam hadits lain,

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: **إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسِيئَةِ**³⁵

Dari Usamah bin Zaid, sesungguhnya Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam bersabda: "Sesungguhnya jual beli itu ada pada didalam jual beli yang tidak kontan. (*nasi'ah*)."(HR. Bukhari, Muslim dan Ibnu Majah dari Usamah bin Zaid)

Juga disebutkan dalam hadits lain,

³³ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, ..., hal. 168-169.

³⁴ Diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih*-nya dalam kitab *Al-Musaaqat*, bab: Menjual emas dengan perak secara kontan, nomor 1587. Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *Sunan*-nya 3348. Diriwayatkan oleh An-Nasâ-i 4562. Diriwayatkan oleh Ibnu Majah 2253, 2254.

³⁵ Imam Al-Mundziri, *Mukhtashar Shahih Muslim*, Terj. Ahmad Zaidun, *Ringkasan Shahih Muslim*, Jakarta: Pustaka Amani, 2003, hal. 520-521

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ - يَعْنِي: الْمُهْلِكَاتِ - قُلْنَا: وَمَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الشَّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسَّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ ۳۶.

Dari Abu Hurairah radhiyallâhu ‘anhu, Rasulullah Shallallâhu ‘alaihi wa sallam bersabda: Jauhilah olehmu tujuh dosa besar yang akan menjerumuskan (pelakunya ke dalam neraka).” Para sahabat bertanya “Ya Rasulullah saw. apakah dosa-dosa itu?” beliau bersabda, “mensekutukan Allah swt. sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah swt kecuali dengan alasan yang dibenarkan, memakan harta anak yatim, memakan riba, melarikan diri dari medan peperangan, dan menuduh wanita mukmin yang menjaga (kehormatannya) lagi baik (bahwa ia telah zina). (HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah)

Dalam hadits lain disebutkan,

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤَكِّلَهُ، وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيَهُ، وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ ۚ ۳۷.

Dari Jabir, ia berkata: “Rasulullah Shallallâhu ‘alaihi wa sallam telah melaknati pemakan riba, orang yang memberikan/membayar riba, penulisnya, dan juga dua orang saksinya”. Dan beliau juga bersabda, “mereka itu sama dalam hal dosanya” (HR. Muslim)

Pendapat Sayyid Sabiq, mengenai landasan hukum riba itu sama dengan yang dikatakan didalam ensiklopedi Islam, namun dalam menafsirkan surat Al-Baqarah ayat 278 berbeda dengan apa yang dikatakan At-Thabari dan Rasyid Ridha sebagaimana yang dikutip di dalam ensiklopedi Islam, menurutnya surat Al-Baqarah ayat 278 secara *qat’i* (pasti) mengharamkan riba secara mendasar dengan tanpa

³⁶ Abu Abdillâh Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârîy*, Lebanon: Dâr al-Ilmi, t.th, juz. 4, hal, 10, bab *Qaulillâhi Ta’âla’Innalladzîna ya’kulûna amwâlal yatâmâ dzulman*”, Muslim Ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ’ut turôts al-‘araby, t.th, juz. 1, hal. 92, bab *Bayâni al-Kabâ’ira wa akbaruhâ*.

³⁷ Muslim Ibn Hajjaj, *Shahî Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ’ut turôts al-‘araby, t.th, Jilid. 3, hal. 1219, bab *La’ana Âkilu Ar-ribâ Wa Mu’âkiluhu*

menentukan pembatasan dan persyaratan tertentu, “tinggalkanlah sisa riba (yang belum dipungut) bagaimanapun modelnya”.³⁸

Demikian juga dengan pendapat Al-Syaukani dalam kitab *Fath Al-Qadîr*, sebagaimana dikutip oleh Khoeruddin Nasution dalam bukunya yang berjudul “Riba Dan Poligami: Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh” mengenai landasan hukum riba sama apa yang dikatakan di dalam Ensiklopedi Islam, tetapi dalam penafsiran kalimat *adh’ âfan mudhâ’afah* menurutnya bukan sebagai batasan terhadap pelarangan riba, melainkan berfungsi sebagai informasi gambaran praktek yang ada dimasyarakat Arab pra Islam. Dengan demikian, dia berpendapat bahwa semua bentuk riba baik sedikit maupun banyak hukumnya haram.³⁹

Begitu pula dengan pendapat Sayyid Qutub mengenai landasan hukum riba sama dengan apa yang dikatakan menurut Ensiklopedi Islam, menurutnya yang dimaksud dengan lipat ganda hanyalah menceritakan kebiasaan orang arab pra Islam. Sebaliknya, bukan berarti menjadi sifat atau syarat pengharaman. Dengan kata lain, menurut dia, semua jenis riba, baik yang banyak atau yang sedikit, hukumnya tetap haram.⁴⁰

D. Macam-Macam Riba

Secara garis besar riba terbagi menjadi dua macam, yaitu riba akibat hutang piutang yang telah dijelaskan tentang keharamannya dalam Al-Qur’an, dan riba jual beli yang juga telah dijelaskan boleh dan tidaknya dalam bertransaksi dalam as-Sunnah.⁴¹ Dari dua pembagian secara garis besar tersebut, dapat dirincikan sebagai berikut:

Fuqahâ’ mazhab Hanafiyah, Malikiyah dan Hanabilah membagi riba menjadi dua macam: riba *an-nasî’ah* dan riba *al-fadhl*. Sedangkan fuqaha Syafi’iyah membaginya menjadi tiga macam: riba *an-nasî’ah*, riba *al-fadhl*, dan riba *al-yad*. Dalam pandangan jumhur *madzâhib* riba *al-yad* ini termasuk dalam kategori riba *an-nasî’ah*. Jadi pada intinya para ulama fiqh membagi riba menjadi dua macam yaitu:

1. Riba *an-Nasî’ah*

Definisi riba *an-nasî’ah* menurut beberapa ulama:

- a. Menurut Wahbah Al-Zuhaily riba *an-nasî’ah* dalam kitab *al Fiqh al Islâmî wa Adilatuh* sebagaimana yang dikutip oleh Ghufron A. Mas’adi dalam bukunya yang berjudul “*Fiqh Muamalah*

³⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Terj. Nur Hasanudin, *Fiqh Sunnah*, Jilid 4, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006, hal. 241.

³⁹ Khoiruddin Nasution, *Riba Dan Poligami (Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Akademia, 1996, hal. 49.

⁴⁰ Sayyid Qutub, *Fi Zhilâlil Qur’ân*, Gema Insani Press, 1992, hal. 240-241

⁴¹ Fitri Setyawati, “Riba dalam Pandangan Al-Qur’an dan Hadis”, dalam *Jurnal Al-Intaj*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2017, hal. 259.

Kontekstual” adalah penambahan harga atas barang kontan lantaran penundaan waktu pembayaran atau penambahan ‘ain (barang kontan) atas dain (harga utang) terhadap barang berbeda jenis yang di timbang atau ditakar atau terhadap barang sejenis yang tidak ditakar atau ditimbang.⁴²

- b. Menurut Abdur Rahman Al-Zajairi sebagaimana yang dikutip oleh Ghufron Aji dalam bukunya “*Fiqh Muamalah Kontekstual*”, yang dengan riba *an-nasi’ah* adalah riba atau tambahan (yang dipungut) sebagai imbalan atas penundaan pembayaran”.⁴³
- c. Menurut Sayid Sabiq sebagaimana yang dikutip oleh Masjfuk Zuhdi dalam bukunya “*Masâ’il Fiqhiyah*”, merumuskan definisi riba *an-nasi’ah* ialah: Tambahan yang disyaratkan yang diambil oleh orang yang menghutangi dari orang yang berhutang, sebagai imbalan atas penundaan pembayaran utangnya. Misalnya si A pinjam satu juta rupiah kepada si B dengan janji setahun waktu pengembalian utangnya. Setelah jatuh temponya, si A belum bisa mengembalikan utangnya kepada si B, maka si A menyanggupi untuk memberi tambahan dalam pembayaran utangnya jika si B mau menambah/menunda jangka waktunya; atau si B yang menawarkan kepada si A, apakah A mau membayar utangnya sekarang, ataukah ia mau minta ditanggihkan dengan memberikan tambahan. Inilah praktek jahiliyah yang kemudian dilarang oleh Islam. Karena itu, riba nasiah juga disebut riba jahiliyah.⁴⁴

Dari uraian di atas dapat disimpulkan dua macam (kasus) riba *an-nasi’ah*. Pertama, penambahan dari harta pokok sebagai kompensasi penundaan waktu pembayaran. Kedua, penundaan penyerahan salah satu dari barang yang dipertukarkan dalam jual beli barang ribawi yang sejenis.⁴⁵

2. Riba *al-Fadhl*

Definisi riba *al-Fadhl* menurut beberapa ulama:

- a. Menurut Shalih Fauzan, Riba *Fadhl* diambil dari kata *al-fadhl*, yang memiliki arti tambahan dari salah satu jenis barang yang dipertukarkan dalam proses transaksi (tukar menukar) atau dengan kata lain pertukaran barang sejenis yang menimbulkan tambahan. Di

⁴² Ghufron A. Mas’adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Ed. I, Cet. I, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002, hal. 159.

⁴³ Ghufron A. Mas’adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Ed. I, Cet. I, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002, hal. 160.

⁴⁴ Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah: Kapita Seleka Hukum Islam*, Jakarta: Haji Masagung, 1988, hal. 140.

⁴⁵ Ghufron A. Mas’adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Ed. I, Cet. I, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002, hal. 160.

dalam larangan berupa keharamannya terhadap riba ini, syariat telah memutuskan dalam enam hal terhadap barang-barang yang terkait riba *fadh*l, yaitu: emas, perak, gandum putih, gandum merah, kurma, dan garam. Jika barang-barang tersebut di atas (enam barang) ditransaksikan atau ditukarkan sejenis disertai dengan adanya tambahan, maka hal tersebut merupakan pertukaran yang mengandung riba dengan demikian haram hukumnya.⁴⁶

- b. Menurut Wahbah Al-Zuhaili sebagaimana yang dikutip oleh Ghufron Aji dalam bukunya “*Fiqh Muamalah Kontekstual*”, yang dimaksud dengan riba *al-fadh*l adalah penambahan pada salah satu dari benda yang ditertukarkan dalam jual beli benda ribawi yang sejenis, bukan karena faktor penundaan pembayaran.⁴⁷

Dalam membahas riba *fadh*l terdapat dua term yang memerlukan pembahasan lebih lanjut, yakni benda ribawi dan sejenis. Para fuqaha sepakat bahwasannya riba *fadh*l hanya berlaku pada harta ribawi. Mereka juga sepakat terhadap tujuh macam harta benda sebagai harta benda ribawi karena dinyatakan secara tegas dalam *nash* hadits. Ketujuh harta benda tersebut adalah: (1) emas, (2) perak, (3) burr, jenis gandum, (4) syair, jenis gandum, (5) kurma, (6) zabib, anggur kering, dan (7) garam. Selain tujuh macam harta benda tersebut fuqaha berselisih pandangan.⁴⁸ Menurut fuqaha mazhab Hanafiyah persamaan jenis meliputi tiga hal: (1). Persamaan asal, seperti beras dan tepung beras adalah sejenis, sedangkan tepung beras dengan tepung terigu adalah berbeda jenis. (2). Persamaan fungsi dan kegunaannya, misalnya daging gibus dan daging kambing adalah sejenis, sedangkan wol yang terbuat dari kulit gibus dan kulit kambing adalah berbeda jenis. (3). Tidak mengandung produktivitas kerja manusia, misalnya gandum dan roti yang terbuat dari gandum adalah berbeda jenis. Para ulama dari kalangan sahabat, tabi’in, dan para imam mengqiyaskan apa saja yang mempunyai makna dan illat dengan jenis harta benda diatas dari apa saja yang bisa ditakar, ditimbang, dimakan, dan disimpan, misalnya seluruh biji-bijian, minyak, madu, dan daging. Sa’id bin Al-Musayyib *Rahimahullâh* berkata, “tidak ada riba kecuali pada apa yang bisa ditakar dan ditimbang dari apa saja yang bisa dimakan dan diminum”.⁴⁹

⁴⁶ Shaleh Fauzan, *Fiqh Sehari-hari*, Cetakan ke-1, Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 391-391

⁴⁷ Ghufron A. Mas’adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Ed. I, Cet. I, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002, hal. 671.

⁴⁸ Ghufron A. Mas’adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Ed. I, Cet. I, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002, hal. 161.

⁴⁹ Abu Bakr Jabir Al-Jazairi, *Minhajul Muslim*, Terj. Fadhli Bahri, *Ensiklopedi Muslim*, Jakarta: Darul Falah, 2000, hal.506.

Berbagai pendapat tentang dua macam jenis riba dikalangan para ulama fiqh. Menurut ulama mazhab Hanafi dalam salah satu riwayat dari Imam Ahmad bin Hanbal, riba *fadh*l ini hanya berlaku dalam timbangan atau takaran harta yang sejenis, bukan terhadap nilai harta. Apabila yang dijadikan ukuran adalah nilai harta, maka kelebihan yang terjadi tidak termasuk riba *fadh*l. Sementara itu mazhab Maliki dan Syafi'i berpendirian bahwa illat keharaman riba *fadh*l pada emas dan perak adalah disebabkan keduanya merupakan harga dari sesuatu, baik emas dan perak itu telah terbentuk. Oleh sebab itu, apapun bentuk emas dan perak apabila sejenis, tidak boleh diperjualbelikan dengan cara menghargai yang satu lebih banyak dari yang lain. Dalam menetapkan illat riba *an-nasî'ah* dan riba *fadh*l pada benda-benda jenis makanan terdapat perbedaan pendapat ulama mazhab Maliki dengan Syafi'i. Menurut ulama mazhab Maliki, illat jenis makanan yang terdapat dalam riba *an-nasî'ah* dengan illat yang terdapat dalam riba *fadh*l, adalah berbeda. Dalam riba *an-nasî'ah*, illat pada benda jenis makanan adalah karena sifatnya bisa dikonsumsi. Apabila satu jenis makanan dijual dengan jenis makanan yang sama, maka harus satu takaran, seimbang dan adil. Dengan prinsip ini maka *an-nasî'ah* bisa berlaku pada seluruh jenis makanan, seperti beras, semangka, dan lain-lain. Sedangkan illat pada riba *fadh*l, menurut ulama mazhab Maliki, illatnya adalah "makanan pokok dan tahan lama.", sekalipun ulama mazhab Maliki tidak membatasi waktu tahan lama yang dimaksud. Alasannya adalah agar umat manusia tidak tertipu dan harta mereka terpelihara dari tindakan spekulasi.⁵⁰

E. Pandangan kaum Neo-Revivalis dan Kaum Modernis Terhadap Riba

Kebanyakan sarjana muslim modern berbeda pandangan dalam menilai apakah bunga sebagaimana diaplikasikan perbankan modern saat ini, termasuk seperti yang dilarang dalam Al-Qur'an atau al-Hadits. Perbedaan itu tampaknya selalu mengarah pada dua aspek permasalahan sentral. Pertama, larangan riba dipahami dengan menekankan pada aspek rasional. Melalui pemahaman ini, unsur ketidakadilan menjadi isu sentral atas pelarangannya. Kedua, larangan riba dipahami secara *legal-formal* sebagaimana dikonseptualisasikan dalam hukum Islam. Dalam konteks ini, Abdullah Saeed mengangkat dua model pandangan yang dirasa bisa mewakili khazanah pemikiran para ulama" seputar penafsirannya terhadap riba sebagaimana yang terungkap dalam Al-Qur'an ataupun al-Hadits.

Dua pandangan ini disimpulkan sebagai pandangan kaum Modernis dan kaum Neo-Revivalis.

⁵⁰ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah : Dari Teori Ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 55

1. Pandangan Kaum Neo-Revivalis Tentang Riba

a. Hakekat Neo-Revivalis

Hakikat Neo-Revivalisme menurut Fazlur Rahman⁵¹ adalah kelompok revivalis, pemikiran dan gerakan ini muncul diakibatkan adanya rasa keprihatinan yang dalam mengenai keterpurukan umat Islam. Dengan demikian, hadirilah suatu gerakan pembaharuan yang mencoba mengangkat kembali derajat kaum muslimin. Gerakan mereka terutama berusaha menghindarkan umat Islam dari praktek *tahayyul* dan *khurafat* dengan cara kembali kepada ajaran sumber utama Islam; Al-Qur'an dan Sunnah.

Sedangkan pemikiran Neo-Revivalis, ini muncul sebagai respon terhadap pemikiran modernisme klasik (demokrasi dan juga kemajuan pendidikan). Namun relasi antara kaum neo-revivalis dengan kaum modernisme klasik tidak selamanya antagonis. Ada tiga hal yang menjadi penolakan kaum neo-revivalis terhadap pemikiran kaum modernis yaitu mengenai bunga bank, aurat wanita dan juga keluarga berencana. Pemikiran ini muncul pada awal abad ke-20 di daerah Arab, kawasan Timur Tengah, India-Pakistan, dan juga Indonesia. Slogan gerakan neo-revivalisme adalah bahwa Islam mencakup seluruh aspek kehidupan. Gerakan ini dimotori oleh Al-Maududi, Khadafi, dan Imam Khumaini.⁵²

Neo-revivalisme lebih memilih berdakwah dimasyarakat sebelum mempertanyakan soal Negara. Kaum ini lebih menolak nilai-nilai barat ketimbang islamisme politik yang begitu terpukau terhadap modernitas. Proyek ideologis revolusioner dalam mengubah masyarakat kini digantikan dengan agenda pemberlakuan syariat dan pembersihan moral, sementara di bidang politik, ekonomi, dan social hanya dihadapi dengan retorika.⁵³

Menurut Hasan Hanafi Gerakan Neo-revivalisme yang paling awal lahir adalah gerakan Ikhwanul Muslimin (IM)⁵⁴ di Mesir yang didirikan pada 1928, oleh Hasan al-Banna, yang pada intinya ia merumuskan ideologi Ikhwanul Muslimin sebagai ideologi yang total dan komprehensif, yang didasarkan pada tiga pandangan

⁵¹ Fazlur Rahman dengan metode historisnya, membagi perkembangan pemikiran Islam menjadi 5 yaitu; tradisional, revivalis, modernisme klasik, neo revivalis, dan neo modernis. M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hal. 16-25

⁵² Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa Ini", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985, hal. 30-33

⁵³ M Imadudin Rahmad, *Ideologi Politik PKS*, Yogyakarta : LKiS, 2008, hal. 75

⁵⁴ Hassan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta : Islamika, 2003 Bab I dan II

pokok; 1) Islam adalah sistem komprehensif yang mampu berkembang sendiri; 2) Islam memancar dari dua sumber fundamental, yakni al-Qur'an dan Hadist; 3) Islam berlaku untuk segala waktu dan tempat.

Dari pandangan pokok inilah program Ikhwanul Muslimin dirumuskan: Pertama, “internasionalisasi” organisasi, guna membebaskan seluruh wilayah Muslimin dari kekuasaan dan pengaruh asing. Kedua, membangun di wilayah Muslimin yang telah dibebaskan itu pemerintahan Islam, yang memperaktekkan prinsip-prinsip Islam (menerapkan sistem sosialnya secara menyeluruh).⁵⁵ Tampilnya Hasan Al-Banna, Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi, dapat dikatakan merupakan trio neo-revivalisme atau bahkan telah menjadi ikon, pilar dan simbol inspirasi perlawanan di berbagai belahan dunia Islam. Sehingga dapatlah disimpulkan bahwa akar neo-revivalisme Islam, sesungguhnya dapat dilacak pada tiga tokoh dan sekap terjang gerakan yang digumulinya tersebut.

Muncul dan berkembangnya gerakan revivalisme Islam terutama di Indonesia seiring pula dengan muncul dan berkembangnya krisis multidimensi yang melanda umat manusia saat ini akibat perkembangan global. Gejala ini dialami oleh hampir semua agama besar, seperti Katolik, Kristen, Islam, Budha, dan Hindu. Meskipun banyak pemerhati agama menyebutkan bahwa intensitas revivalisme dalam Islam jauh lebih kuat dibanding dengan pada agama-agama lainnya.

Gerakan kebangkitan Islam (*Islamic revivalism*) ini menggambarkan tingginya sebuah kesadaran Islam di kalangan umat Islam untuk memperjuangkan Islam sebagai pedoman menyeluruh (Islam kaffah). Hal ini ditunjukkan dengan semangat untuk mempraktekkan dan menyebarkan ajaran-ajaran Islam dalam setiap lini kehidupan. Hal ini dikarenakan, menurut gerakan revivalisme, Islam itu mencakup seluruh aspek dalam kehidupan manusia, yakni mencakup sistem nilai dan sistem hukum. Semua sisi kehidupan harus dijalani sesuai dengan ketentuan yang ada dalam al-Qur'an dan Hadits. Gerakan revivalisme ini cenderung berpaham formalisme/legalisme agama. Penekanan paham atau gerakan ini juga terletak pada ketaatan formal dan hukum agama, yang dalam konteks sosial kemasyarakatan sering diekspresikan dalam bentuk-bentuk lahiriah semacam simbol keagamaan.⁵⁶

⁵⁵ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam: Studi Tentang Kontribusi Gagasan Iqbal Dalam Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 1994, hal. 42

⁵⁶ Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi Di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 9.

Pola gerak sejarah Islam adalah pola kausalitas antara challenge dan response, antara krisis dan revivalisme. Pendekatan teori ini, pada kenyataannya, masih tetap relevan menjelaskan peristiwa-peristiwa kekinian dan masa depan Islam. Aspek terpenting dari gerakan ini adalah adanya kegairahan untuk menempatkan Islam bukan saja sebagai seperangkat keyakinan dan peribadatan, tetapi juga sebagai gerakan moral dan sosial yang bertujuan menegakkan tatanan Islam.⁵⁷

b. Pandangan Kaum Neo-Revivalis Tentang Riba

Pandangan mereka adalah sesuatu yang dominan dalam perdebatan kontemporer. Pandangan ini menekankan bentuk legal dari riba sebagaimana yang diungkapkan dalam hukum Islam. Mereka menegaskan bahwa pernyataan yang ditetapkan dalam Al-Qur'an harus diambil makna harfiahnya, tanpa memperhatikan apa yang dipraktikkan dalam periode pra-Islam. Menurut pandangan ini karena al-Qur'an telah menyatakan bahwa hanya uang pokok yang diambil, maka tidak ada pilihan lain kecuali menafsirkan riba sesuai dengan pernyataan itu. Oleh karena itu, keberadaan ketidakadilan atau sebaliknya di dalam sebuah transaksi pinjaman tidak relevan. Apapun keadaannya, pemberi pinjaman tidak mempunyai hak untuk menerima tambahan atas dan melebihi uang pokok.⁵⁸

Meskipun beberapa Neo-Revivalis utama seperti Mawdudi dan Sayyid Qutb membahas lebih jauh persoalan ketidakadilan dalam riba, secara umum mereka tidak menyatakan bahwa ketidakadilan itu adalah rasion *d'etre* dari larangan itu. Menurut Mawdudi maksud bahwa *zhulm* (ketidakadilan) itu merupakan alasan mengapa bunga atas pinjaman itu tidak dibolehkan, tapi dari sini bukan berarti transaksi bunga semacam ini bisa berlangsung jika tidak menyebabkan kekejaman.⁵⁹

Dengan mengikuti jalan pemikiran ini, para penulis Neo-Revivalis menafsirkan riba dengan cara tidak membolehkan setiap tambahan dalam pinjaman. Muwdudi mendefinisakan riba dengan "jumlah yang diterima oleh pemberi pinjaman dari penerima pinjaman dengan angka bunga yang pasti". Chapra mengatakan

⁵⁷ Kurshid Ahmad, "*Sifat Kebangkitan Islam*", *Dinamika Kebangunan Islam*, ed. John L. Esposito, ter. Bakri Siregar, Jakarta: Rajawali, 1987, hal. 279.

⁵⁸ Muhammad Abu Zahra, *Buhûth fî al-Ribâ*, Kuwait: Dâr al-Buhûth al-'Ilmiya, 1970, hal. 99

⁵⁹ Abu al-A'la al-Mawdudi, *Prohibition of Interest in Islam*, Lahore: al-Islam, 1986, hal. 7. Lihat juga Razi, *Tafsir*, Juz. VII, hal. 94

bahwa riba mempunyai makna yang sama dengan bunga.⁶⁰ Apapun penilaian dari penafsiran Neo-Revivalis tentang riba, yang jelas penafsiran mereka telah menjadi dasar dari teori dan praktik perbankan Islam sekarang ini.

2. Pandangan Kaum Modernis Tentang Riba

a. Hakekat Modernis

Kata modernisme berasal dari kata modern yang berarti baru atau sekarang.⁶¹ Selanjutnya, modernisme diartikan dengan pembaharuan-pembaharuan corak/model kehidupan, gaya hidup dan adat moderen. Istilah lain yang bentuknya hampir sama dengan modernisme adalah modernisasi, yaitu gerakan untuk merombak cara-cara kehidupan lama untuk menuju bentuk atau model kehidupan yang baru atau penerapan model-model baru.⁶² Istilah modernisme biasa juga diberi definisi dengan fase sejarah dunia yang paling akhir yang ditandai dengan kepercayaan sains, kepercayaan, sekularisme dan kemajuan.⁶³

Menurut Ahmad Hassan, modernisme adalah aliran pemikiran keagamaan yang menafsirkan Islam melalui pendekatan rasional untuk menyesuaikannya dengan perkembangan zaman.⁶⁴ Dengan demikian, Islam harus beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi di dunia moderen.

Untuk lebih memahami istilah modernisme, ia memiliki beberapa ciri yang menyolok, yaitu:

- 1) Pendewaan rasio dimana rasio dipandang sebagai suatu kekuatan yang mampu membimbing manusia menuju kebahagiaan hidup.
- 2) Ilmu pengetahuan dan teknologi. Ia berupaya memperkokoh dirinya dengan kemampuan internal dirinya memisahkan diri dari doktrin-doktrin agama.
- 3) Antroposentrisme dimana kemampuan manusia yang demikian tinggi sedemikian besar sehingga menjadikan dirinya sebagai sentrum alam semesta dan ukuran bagi segala sesuatu.⁶⁵

Modernisasi (Rasionalisasi bukan westernisasi, menurut cak

⁶⁰ M. Umar Chapra, *Towards a Just Monetary System*, Leicester: Islamic Foundation, 1985, hal. 57.

⁶¹ Oxford Learner's Pocket Dictionary, New York: Oxford University Press, 1992, hal. 290.

⁶² Puis A Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994, hal. 476.

⁶³ 5Akber S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, london: Routledge, 1992, hal. 6.

⁶⁴ Ahmad Hassan, *The Doctrine of Ijma' in Islam*, Islamabad: Research Institute, 1976, hal. 226-227.

⁶⁵ Denny JA, "Merem Postmodernisme", dalam *Jawa Pos*, 29 Oktober 1992, hal. 8.

Nur kemoderenan dan modernitas bukan merupakan pilihan atau perhadapan. Ia mengatakan seorang muslim adalah seorang yang senantiasa modern, maju dan progressif, karena modernisasi itu identik dengan rasionalisasi, sementara Islam adalah agama yang menjunjung tinggi rasionalitas.⁶⁶ Jadi, sesuatu dapat dikatakan modern manakala bersifat rasional, ilmiah dan berkesesuaian dengan hukum alam. Oleh karena itu dibutuhkan kelompok pembaharu Islam yang liberal dan non-tradisionalisme serta non sekretarianisme.⁶⁷

Di satu sisi tidak dapat dipungkiri bahwa modern sebagaimana makna awal merupakan penetrasi atau modern mengarah kepada suatu alat pemenuhan kebutuhan secara tehnikal maka ummat islam tidak boleh meninggalkan hal tersebut karna ia hanya merupakan media bukan tujuan, sebagai media tergantung kepada yang mengarahkan, kemana sebaiknya media dan posisi bagaimana idealnya agar dia tetap bermakna positif di mata ummat Islam. Tidak sedikit kontribusi era modern tersebut kepada ummat Islam jika kita maknai modern tersebut sebagai media. Sebagai ummat Islam seharusnya melihat substansi tujuan kemanusiaan bukan proses kemanusiaannya.

Asumsi menarik ketika kita mencoba membicarakan antara Islam dan Modernitas dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer merupakan persoalan pilihan, yakni pilihan antara memilih model paradigma barat dalam politik ekonomi, kebudayaan dan sebagainya, atau model warisan paradigma tradisi budaya kita yang dianggap model alternatif dan orisinil dan mencakup segenap kehidupan dari asumsi pilihan. Kita melihat munculnya tipologi yang membagi sikap dan pandangan ummat Islam menjadi tiga kelompok modernis ”(Ashraniyyun, hadatsiyun) ”Tradisionalis” atau salafi”(Salafiyyun) dan kaum eklektis” *Tadzabazub, Intiqal, Taufiqiyyun*.

Yang pertama, menganjurkan adopsi modernitas barat sebagai model yang paling tepat untuk masa kini, kedua sikap kaum salafi sebaliknya berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu sebelum terjadinya penyimpangan dan kemunduran, minimal mereka menjadikannya sebagai acuan dalam membangun model

⁶⁶ Caknur menggunakan istilah rasionalitas bukan rasionalisme, karna rasionalisme lebih menekankan sistim pemikiran dan pedoman hidup yang didasari pandangan hidup yang materialistik, lihat Greg barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999, hal. 91-102

⁶⁷ Nurhulish Madjid, *Islam Kemoderenan dan ke-Indonesiaan*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 208

Arab Islami yang orisinal dan otentik, sedangkan yang terakhir disebut dengan kaum eklektik, yaitu berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik, baik yang terdapat dalam bentuk yang memenuhi kedua model tersebut.⁶⁸

Para ahli teori modernisasi pada umumnya mendasarkan diri pada teori dasar Talcott Parsons tentang sistem sosial atau tentang aspek struktur dan proses sosial dalam masyarakat modern. Disitu proses modernisasi dilihat sebagai proses segitiga yang sisi-sisinya saling terkait mengait, dimana perubahan terjadi pada satu sisi, akan ikut mengubah sisi-sisi lain, yaitu struktural yang menyangkut proses diferensiasi struktur-struktur kelembagaan, perubahan orientasi sikap individual ke arah yang lebih progresif dan segi spesialisasi fungsional dalam proses sosial. Sudah barang tentu, dalam proses modernisasi itu telah dibayangkan bagaimana keadaan akhir (*end state*) dari proses itu, yaitu suatu sistem sosial seperti yang terdapat pada masyarakat yang paling modern sekarang ini yang tak lain adalah masyarakat industri maju.⁶⁹

Fazlur Rahman membagi dialektika perkembangan pembaharuan yang muncul di dunia Islam kedalam empat gerakan. Gerakan pertama adalah revivalisme pramodernis yang muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia, India dan Afrika. Gerakan yang tidak tersentuh Barat ini memperlihatkan ciri-ciri umum :

- 1) Keprihatinan yang mendalam terhadap degenerasi sosio-moral ummat Islam dan usaha untuk mengubahnya.
- 2) Imbauan untuk kembali kepada Islam sejati dan mengenyahkan *takhyul-takhyul* yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum serta berusaha untuk melaksanakan ijtihad.
- 3) Himbauan untuk mengenyahkan predeterministik dan,
- 4) Himbauan untuk melaksanakan pembaharuan ini lewat kekuatan bersenjata (Jihad) jika perlu.

Dasar pembaharuan revivalisme pramodernis kemudian diambil alih oleh gerakan kedua yaitu Modernisme klasik, yang muncul sekitar pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 dibawah pengaruh ide-ide barat. Hal yang baru pada gerakan ini adalah perluasannya terhadap "Isi" ijtihad seperti hubungan antara akal dan wahyu, pembaharuan sosial, khususnya dalam bidang

⁶⁸ Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post tradisionalisme Islam*, Penerj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKIS, 2000, hal.186

⁶⁹ M. Dawan Raharjo, *Intelektual intelegensia dan perilaku politik bangsa*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 374

pendidikan dan status wanita, serta pembaharuan politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representative serta konstitusional lantaran kontakannya dengan pemikiran dan masyarakat barat. Usaha modernisme klasik dalam mencipkan kaitan yang baik antara pranata-pranata barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Quran dan Nabi, menurut rahman merupakan suatu prestasi besar yang tidak bersifat artifisial atau terpaksa. Hakikat penafsiran gerakan ini didasarkan pada al-qura dan as-Sunnah historis (Yakni Biografi Nabi) Sebagaimana dibedakan dengan sunnah teknis (Yakni terdapat dalam hadis-hadis). Mereka pada umumnya skeptis terhadap hadist, tetapi skeptisisme ini tidak ditopang oleh kritisme ilmiah⁷⁰

Model gerakan kedua telah memberikan pengaruh lahirnya gerakan ketiga yakni :Neorevivalisme atau revivalisme pasca modernis, seperti dalam mendukung gagasan demokrasi dan percaya serta mempraktekkan bentuk pendidikan Islam yang relatif telah dimodernisasi. Bahkan gerakan ketiga ini mendasari dirinya pada basis pemikiran modernisme klasik bahwa Islam itu mencaup segala macam aspek kehidupan manusia, baik ondividual maupun kolektif, namun karna usahanya untuk membedakan diri dengan barat, maka neo- modernisme merupakan reaksi terhadap modernisme klasik; tetapi sayangnya, mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apapun untuk menegaskan posisinya, selain berusaha membedakan Islam dari barat.

Oleh karna itulah Neo-modernisme harus mengembangkan sikap kritis terhadap Barat maupun terhadap warisan-warisan kesejarahannya sendiri. Kaum muslimin harus mengkaji dunia Barat beserta gagasan-gagasannya secara objektif, demikian pula halnya dengan gagasan-gagasan dan ajaran-ajaran dalam sejarah keagamaannya sendiri. Bila kedua hal ini tidak dikaji secara objektif, maka keberhasilannya dalam menghadapi dunia modern merupakan hal yang sangat mustahil, bahkan kelangsungan hidupnya sebagai muslim pun akan sangat meragukan, tetapi bila kaum muslimin dapat mengembangkan prasyarat keyakinan diri, tanpa mengalah kepada barat secara membabi buta atau menafikannya, maka tugas utama mereka yang paling mendasar adalah mengembangkan suatu metodologi yang tepat dan logis untuk mempelajari al- quran guna mendapatkan petunjuk bagi masa depannya .

b. Pandangan Kaum Modernis Tentang Riba

Para kaum Modernis seperti Fadhlur Rahman (1964),

⁷⁰Fazlur Rahman, *Metode dan Al-ternatif Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 19

Muhammad Asad (1984), Said al-Hajjar (1989) dan Abdul Mu'in al-Namir (1989) menekankan perhatian pada aspek moral sebagai bentuk pelarangan riba, dan terkesan mengenyampingkan aspek *legal-formal* sebagaimana yang dijelaskan dalam hukum Islam. Menurut mereka, dilarangnya riba itu karena menimbulkan ketidakadilan, sebagaimana yang diungkapkan di dalam Al-Qur'an "*kamu tidak menganiaya dan tidak pula kamu teraniaya*". Kaum Modernis juga mendasarkan pandangan mereka terhadap pandangan ulama' klasik seperti: al-Razi, Ibnu Qayyim dan Ibnu Taimiyah. Razi dalam menjelaskan tentang sebab-sebab larangan riba menyatakan bahwa pemberi pinjaman itu akan semakin kaya, sementara penerima pinjaman akan semakin miskin. Karenanya ia tidak membolehkan transaksi yang mengundang unsur riba, termasuk membuka jalan bagi si-kaya melakukan pemerasan bagi si miskin.⁷¹ Sementara menurut Ibnu Qayyim larangan riba itu berkaitan dengan aspek moral. Ia mendasarkan pada praktik riba pada masa pra-Islam, dimana para peminjamsaat itu kebanyakan adalah orang miskin yang tidak punya pilihan lagi kecuali menangguk pembayaran hutangnya.⁷²

Beberapa pandangan hukum tentang riba menurut para kaum modernis yang mendasarkan pandangan mereka terhadap pandangan ulama klasik pula, diantaranya adalah:

1) Ibnu Qayyim al-Jauziyah

Dalam menjelaskan konsep Riba dalam pandangan Ibnu Qayyim maka perlu kita jelaskan dulu hikmah perbedaan antara jual beli barang sejenis dan jual beli barang yang tidak sejenis. Dalam konteks Riba. Menurutnya, ungkapan diharamkan menukarkan satu Mud biji gandum basah dengan satu Mud biji gandum yang sama di tambah segengam, dan sebaliknya di bolehkan menukarkan dengan segengam biji gandum kering. Menurut Ibnu Qayyim Riba di bagi menjadi dua macam, pertama Riba *Jali*, (jelas) dan kedua, adalah Riba *Khafi*, (Samar) Riba *Jali* adalah Riba *Nasi'ah*, sedangkan Riba *Khafi* adalah Riba *Fadl*. Riba jali di haramkan karena mengandung kemudharatan besar, sementara Riba *Khafi* adalah diharamkan karena menuju jalan Riba *Jali*, atau diharamkan karena menjadi *maqs*, dan diharamkan

⁷¹ Al-Fahr al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Kairo: Al-Mathba' Al-Bâhiya, 1983, Juz. 4, hal. 94.

⁷² Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *A'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'âlamîn*, Juz. II, ..., hal. 157.

yang kedua sebagai *Zari'ah*, langkah antisipatif.⁷³

Adapun Riba *Jali*, disebut dengan Riba *Nasi'ah* karena akar historisnya, Riba ini adalah Riba yang dipraktikkan dalam masa Jahiliyyah, dalam Riba ini terjadi mekanisme *interest* dalam pokok pinjaman, setiap kalai ada penjadwalan hutang setiap kali itu pula debitor memberikan bunga pokok pinjaman. Praktek inilah yang menjadikan debitor tidak mampu melunasi hutang-hutangnya, ini berarti debitor mengambil harta saudaranya dengan cara batil. Sedangkan dalam hal yang sama debitor dalam kondisi keterpurukan. Maka Allah dengan sikap Rahman-Nya mengharamkan praktek semacam ini, mengutuk pelaku, penulis dan kedua belah saksinya.

Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa Rasio dan persepsi manusia terbatas dalam mengungkapkan rahasia persyari'atan hukum Allah, penegasan itu terlihat dari pengakuan dan kelemahan itu menunjukkan Sikap Ibnu Qayyim sebagai seorang yang *tawadhu'* yang dalam bahasa Al-Quran disebut dengan *al-Râsikh fi al-Ilmi*, istilah *Khafi* dan *Jali* yang digunakan oleh Ibnu Qayyim dalam hal ini merupakan Istilah baru pada zamannya dan tidak diketemukan selain dia dalam menggunakan Istilah *Jali* dan *Khafi* ini. Dalam hal ini penyebutan Istilah baru adalah upaya Ibnu Qayyim dalam memberikan nuansa baru dengan pertama menyebutkan istilah baru. Ibnu Qayyim sangat hati-hati dalam mendefinisikan Riba *Jali*, dalam hal ini pandangan seorang Ulama Ibnu Hambal ia pakai, sesungguhnya Riba itu adalah seseorang yang memiliki hutang lalu dikatakan kepadanya, apakah akan melunasi atau membayarnya lebih? maka jika tidak mampu melunasi maka dia harus memberikan *ziyâdah*, kepada pokok harta karena penundaan waktu yang diberikan, kepadanya, Allah menjadikan Riba sebagai lawan dari Shadaqah. Dalam sebuah hadis Nabi:

“Dari Ibnu Abbas, Dari Usamah bin Zaid bahwa Nabi Muhammad bersabda “Bahwa Riba itu hanya ada pada Nasi'ah”.

Menurut Ibnu Qayyim, *Sigat Hasr* yakni *Innama*, pada hadits tersebut menunjukkan *Sigat Hasr Kâmilah* yang berarti Riba yang sempurna, hanya Riba *Nasi'ah*. Sedangkan apabila membahas Riba *Khafi* yang sebenarnya tak lain adalah Riba *Fadl*, maka menurut Ibnu Qayyim pengharamannya adalah melalui

⁷³ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *A'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'âlamîn* ,..., hal. 103

(*sadd al-Zarî'ah*), yakni salah satu kaidah Ushul fiqh yang berarti menutup jalan. Atau dalam bahasa kerennya adalah langkah Prefentif, karena akan menuju Riba Nasi'ah. Hal ini dilandasi oleh Ibnu Qayyim dengan memperlihatkan dalil yang di kemukakan oleh Abi Sa'id al-khudri, dari Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*:

“Janganlah Kalian melakukan Transaksi satu dirham dengan dua dirham, sesungguhnya aku kahwatir kalian akan melakukan al-Rima, yakni al-Riba”

Jadi menurut Ibnu Qayyim pelarangan Riba *fadh*l atau Riba *Khafi* adalah karena adanya kekhawatiran akan terjerumus pada Riba *Nasi'ah* hal itu akan terjadi apabila satu dirham ditukarkan oleh dua dirham.

Menurut Muslihudeen dalam mengomentari hadis tersebut, kata khawatir merupakan dalil yang jelas mengenai fatwa Nabi mengharamkan cara dagang tersebut, sedangkan Ibnu Qayyim menjelaskan lebih lanjut bahwa ada beberapa komoditi yang di haramkan dengan menggunakan Riba *Fadh*l, dan para ahli fiqh sepakat terhadap enam komoditi tersebut apabila ada kelebihan, dalam satu jenis. Tetapi untuk diluar enam komoditi tersebut mereka berbeda pendapat hebat. Mereka berdali bahwa sebenarnya dalam Riba metodologi keharamannya berdasarkan Qiyas adalah metodologi *Illat* yang lemah, sedangkan menurut Imam syafi'i dan Imam Ahmad, yang haram dalam segi makanan saja, menurut Ibnu Qayyim pendapat ini yang paling kuat.⁷⁴

Keharaman yang dalam pendapat Ibnu Qayyim merupakan penjelmaan dari sebuah kaidah Ushul yang berbasis pada (*sadd al-zari'ah*) suatu saat bisa di bolehkan karena adanya kemaslahatan. Atau karena sudah menjadi keharusan sebagai sebuah kebutuhan masyarakat. Ketika menimbang adanya kebutuhan itu yang tercermin dan berkaitan dengan *Maqâshid Asy-syar'iyah*, maka pendapat Ibnu Qayyim membolehkan Riba *Fadh*l karean konsekuensi tersebut. Ibnu Qayyim pandangan haram Riba *Fadh*l harus melalui mekanisme dan mengikuti pandangan masyarakat. Sehingga acuan pandangan masyarakat harus merujuk pada *maqâshid syari'ah*. Hal ini juga kaji dari sisi kaidah fiqh “Kebutuhan Umum atau khusus menduduki posisi darurat.”

Kebutuhan vital yang bersifat umum atau khusus,

⁷⁴ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *A'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'âlamîn*, ..., hal. 104

mempunyai pengaruh dalam perubahan ketetapan hukum, sebagaimana halnya darurat. Kebutuhan pokok dapat merubah status hukum yang semula dilarang menjadi di bolehkan. Kebutuhan umum (*al-hâjjah al-‘âmmah*) ialah kebutuhan yang semua orang memerlukannya dalam konteks seperti pertanian, perdagangan, politik dan hukum, sementara kebutuhan khusus, (*al-hâjjah al-khâsshah*) merupakan kebutuhan sekelompok orang, seperti penduduk sebuah desa atau tenaga ahli tertentu, atau kebutuhan seorang individu tertentu,⁷⁵

Berdasarkan teori *al-hâjjah* tersebut, menurut kalangan ulama Hanafiyyah memperbolehkan mendaptkan pinjaman dari sebuah keuntungan. Dal hal ini, kesamaan antara Ibnu Qayyim dengan ulama kalangan Hanafiyyah adalah dengan menggunakan tori al-Hajjah dalam konteks melegalkan Riba *Fadhl*. Selanjutnya Ibnu Qayyim menekankan bahwa dalam hal ini tujuan-tujuan pokok (*al-Maqâshid*) harus menjadi sebuah dasar pengambilan dan letaknya memang dalam kondisi darurat.

Berdasarkan uraian teori *al-dharûrah* tersebut, maka semua pemikiran Ibnu Qayyim yang terkait dengan konsep Riba Jali tampak di bangun dan dilandasai oleh kaidah-kaidah fiqh yang bersifat akuntable dan argumentatif. Ibnu Qayyim sayang mentolerir terhadap Riba Jali dengan kondisi yang darurah. Sebagaimana diperbolehkan mengkonsumsi makanan dan minuman yang diharamkan pada kondisi yang sama, ijtihad ini adalah upaya mendalam yang dilakukan oleh Ibnu Qayyim dalam aspek pemikiran tentang konsep Riba Jali ini. Pemikiran ini merupakan pemikiran yang mendalam dalam aspek kebutuhan dan kemaslahatan umat secara keseluruhan. Karena itu kedepannya pemikiran yang dilakukan oleh Ibnu Qayyim adalah pemikiran yang maju pada zamannya dan sebagai wacana perbankan kontemporer, dari sisi lain, apabila kita berpegangan dengan kaedah darurat dalam beberapa kondisi yang dikecualikan untuk diperbolehkan yang diharamkan, mengindikasikan bahwa Islam memperhatikan realitas dan kelemahan manusia serta kebutuhan-kebutuhan dan tuntutan-tuntutan hidup yang dihadapinya. Tetapi sebagaimana kita lihat pendapat Al-Zuhaili, kebolehan di dalam maksud Ibnu Qayyim adalah secara Ijmali, penghapusan dosa dan sik- saan ukhrawi dalam sisi Allah. Bukan kebolehan esensinya. Makanya secara tidak langsung Ibnu

⁷⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2004, hal. 284-285

Qayyim menunjukkan perbedaan antara *al-Hajjah* dan *al-Darurah*. Sejak awal. Antara Riba *al-Khafi* dengan Riba *al-Jali*, Riba *al-Khafi* diharamkan karena sebagai sebuah antisipatif (*Sadd az-Zari'ah*). Sedangkan *Al-Jali* di perbolehkan dengan kondisi yang darurat (*al-Darurah al-Muji'ah*). *Al-Darurah* lebih kuat dari pada *al-Hajjah*, sedangkan *al-Hajjah* di bangun dalam kondisi kelapangan dan kemudahan yang mana manusia dapat meninggalkannya, disamping itu, ketetapan-ketetapan hukum pengecualian karena darurat, umumnya merupakan kebolehan yang bersifat sementara terhadap sesuatu yang telah dilarang secara jelas, sedangkan ketetapan-ketetapan hukum yang dibangun atas prinsip *al-Hajjah* umumnya tidak bertentangan dengan nash yang sarih, tetapi berlawanan dengan qiyas atau kaedah-kaedah umum.

Menurut Ibnu Qayyim Riba terbagi menjadi dua macam, pertama Riba *Jali*, yang dalam istilah lain disebut dengan Riba *Nasi'ah*, dan kedua, Riba *Khafi* yang disebut juga dengan Riba *Fadl*. Menurut Ibnu Qayyim Riba *Jali* diharamkan karena kemudharatannya yang sangat besar, sedangkan Riba *Khafi* di haramkan karena menjadi wasail terhadap praktek Riba *jali*. Pengharaman yang pertama karena *Qasdunya* sedangkan yang kedua karena menggunakan konsep *Sadd az-Zari'ah*. Berdasarkan pandangan Ibnu Qayyim bahwa Riba *Jali* bisa di tolerir dalam kondisi darurat dan Riba *khafi* dalam kondisi hajat (membutuhkan) demikian pula pandangan bahwa transaksi yang bebas bunga adalah transaksi yang mengedepankan nilai-nilai keadilan, menghindari eksploitasi, dan menjauhi monopoli. Implikasi pemikiran ini adalah pertama, memperkuat argumentasi perbankan Islam yang sudah berjalan. Kedua, menetralsisir pendapat-pendapat ekstrim yang menyatakan prektek terhadap Bank konvensional. Ketiga, mencermati adanya beberapa kritikan terhadap kinerja perbankan Islam yang masih di nilai lemah dan tidak sepenuhnya memegang prinsip profit and lost sharing dan terbebas dari bunga, maka pemikiran Ibnu Qayyim dapat menjadi tawaran baru dalam upaya membangun ekonomi Islam yang benar-benar terbebas dari konsep bunga bank.

2) M. Quraish Shihab

a) Latar Belakang Sosiologis Sebab Turun Ayat larangan Riba

Sejarah menjelaskan bahwa Thaif, tempat pemukiman suku Tsaqif yang terletak sekitar 75 sebelah tenggara Makkah, merupakan daerah subur dan menjadi salah satu pusat perdagangan antar suku Quraisy yang bermukim di Makkah.

Di Thaif bermukim orang-orang Yahudi yang telah mengenal praktek-praktek riba, sehingga keberadaan mereka di sana menumbuhsurburkan praktek tersebut.

Suku Quraisy yang ada di Makkah juga terkenal dengan aktivitas perdagangan, bahkan Al-Qur'an mengabarkan tentang hal tersebut dalam Surat al-Quraisy. Disana pun mereka telah mengenal praktek-praktek riba. terbukti pula dengan keheranan kaum musyrik terhadap larangan praktek riba yang mereka anggap sama dengan jual beli (Al-Baqarah/2: 275). Dalam arti mereka beranggapan bahwa kelebihan yang diperoleh dari modal yang dipinjamkan tidak lain kecuali sama dengan keuntungan (kelebihan yang diperoleh dari) hasil perdagangan.⁷⁶

Kata riba dari segi bahasa berarti "kelebihan". Jika hanya berhenti pada makna "kelebihan" tersebut, maka cukup beralasan anggapan kaum musyrik di atas, meskipun ayat Al-Qur'an hanya menyatakan "*Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba*" (Al-Baqarah/2: 275). Hukum halal dan haram dalam ayat tersebut, tidak akan ditentukan tanpa adanya "sesuatu" yang membedakannya, dan "sesuatu" itulah yang menjadi penyebab keharaman riba.⁷⁷

Pembahasan riba yang diharamkan Al-Qur'an dapat dikaji dengan menganalisis khusus lagi dengan memahami kata-kata kunci dari ayat-ayat tersebut, yaitu *adh'âfan mudhâ'afah* (Ali Imron/3: 130), *mâ baqiya mi al-ribâ* (Al-Baqarah/2: 278), *falakum ru'ûsu amwâlikum* (Al-Baqarah/2: 279) dan *lâ tazhlimûna wa lâ tuzhlamûn* (Al-Baqarah/2: 279) Dengan memahami kata kunci ini, diharapkan dapat ditemukan jawaban tentang riba yang diharamkan Al-Qur'an atau apakah sesuatu yang menjadikan kelebihan tersebut haram.⁷⁸

Kata *adh'âf* adalah bentuk jamak (plural) dari kata *dha'if* yang diartikan sebagai "sesuatu bersama dengan sesuatu yang lain yang sama dengannya (ganda)". Dengan demikian, *adh'âfan mudhâ'afah* adalah pelipatgandaan yang berkali-kali.

Al-Thabariy mengemukakan beberapa riwayat yang dapat menghantarkan kepada pengertian *adh'âfan mudhâ'afah* atau riba yang berlaku pada masa turunya Al-Qur'an, antara

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 259.

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, ..., hal. 261.

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, ..., hal. 261.

lain: *Pertama*, dari Zaid bahwa ayahnya mengutarakan bahwa riba pada masa jahiliyyah adalah dalam pelipatgandaan dan umur (hewan). Seseorang yang berhutang, bila tiba masa pembayarannya, ditemui oleh Kreditur (yang menghutangi) dan berkata kepada debitur (yang berhutang); “bayarlah atau kamu tambah untukku“. Maka apabila yang berhutang mempunyai sesuatu (untuk membayarnya), ia melunasi hutangnya, dan bila tidak, ia menjadikan hutangnya (bila seekor hewan) seekor hewan yang lebih tua usianya (dari yang pernah dipinjamnya). Apabila yang dipinjamnya berumur setahun dan telah memasuki tahun kedua, maka yang dijadikan pembayarannya seekor hewan yang berumur dua tahun dan telah memasuki tahun ketiga, begitu juga seterusnya. Sedangkan jika yang dipinjamnya materi (uang), kreditur mendatangnya untuk menagih, bila ia tidak mampu, ia bersedia melipatgandakannya sehingga menjadi 100, di tahun berikutnya menjadi 200 dan bila belum lagi terbayar diadakannya 400 dan seterusnya sampai ia mampu membayar.⁷⁹

Kedua, Mujahid meriwayatkan bahwa riba yang dilarang oleh Allah SWT adalah yang dipraktekkan pada masa jahiliyyah, yaitu bahwa seseorang mempunyai piutang kepada orang lain, kemudian peminjam berkata kepadanya “untukmu (tambahan) sekian sebagai imbalan penundaan pembayaran”, maka ditundalah pembayaran tersebut untuknya.⁸⁰

Ketiga, Qatadah menyatakan menyatakan bahwa riba pada masa jahiliyyah adalah penjualan seseorang kepada orang lain (dengan pembayaran) sampai pada masa tertentu. Bila telah tiba masa tersebut, sedang yang bersangkutan tidak memiliki kemampuan untuk membayar, ditambahlah (jumlah utangnya) dan ditangguhkan masa pembayarannya.⁸¹

Riwayat-riwayat diatas dapat digarisbawahi bahwa; *pertama*, penambahan dari jumlah piutang yang digambarkan oleh ketiga riwayat tidak dilakukan pada saat transaksi, tetapi dikemukakan oleh kreditur (riwayat ke 2) atau debitur (riwayat ke 2) pada saat jatuh tempo masa pembayaran. Dalam hal ini, Ahmad Mustafa al-Maraghi mengomentari bahwa riba pada masa jahiliyyah adalah riba yang dinamai pada masa

⁷⁹ Ath-Thobari, *Tafsîr al-Thobari*, Beirut : Dâr al-Fikri, 1954, hal. 90

⁸⁰ Ath-Thobari, *Tafsîr al-Thobari*, ..., hal. 101.

⁸¹ Ath-Thobari, *Tafsîr al-Thobari*, ..., hal. 90.

sekarang dengan riba fahisy (riba yang keji atau berlebih-lebihan), yakni keuntungan yang berganda. Tambahan yang *fahisy* (berlebih-lebihan) ini terjadi setelah tiba masa pelunasan, dan tidak ada dari penambahan (yang bersifat keji atau berlebih-lebihan itu) dalam transaksi pertama seperti memberikan kepadanya 100 dengan (mengembalikan) 110 ataukah lebih atau kurang (dari jumlah tersebut). Rupanya mereka merasa berkecukupan dengan keuntungan yang sedikit (sedikit penambahan pada transaksi pertama). Apabila telah tiba masa pelunasan dan belum lagi dilunasi, sedangkan peminjam ketika itu telah berada dalam genggamannya mereka (yang memberi pinjaman), maka mereka memaksa untuk mengadakan pelipatgandaan sebagai imbalan penundaan. Inilah yang dinamai riba *al-nasi'ah* (riba akibat penundaan). Ibnu Abbas berpendapat bahwa nash Al-Qur'an menunjuk kepada riba *al-nasi'ah* yang dikenal (ketika) itu.⁸²

Kedua, pelipatgandaan yang disebutkan dalam riwayat pertama adalah perkalian dua kali, sedang pada riwayat kedua dan ketiga pelipatgandaan tersebut tidak disebutkan, tetapi sekedar penambahan dari jumlah kredit. Hal ini mengandung makna satu dari dua kemungkinan ; memahami masing-masing riwayat secara berdiri sendiri artinya riba yang dilarang adalah setiap tambahan dari jumlah hutang dalam kondisi tertentu, baik penambahan itu berlipat ganda ataupun tidak berlipat ganda atau memadukan riwayat-riwayat tersebut, sehingga dapat dipahami bahwa penambahan yang dimaksud oleh riwayat-riwayat yang tidak menyebutkan pelipatgandaan adalah penambahan yang berlipat ganda. Makna yang kedua ini secara lahir di dukung oleh redaksi dan dipandang sah.⁸³

Al-Thabariy setelah mencermati riwayat-riwayat diatas dan riwayat lainnya menyimpulkan bahwa riba *adh'âfan mudhâ'afah* adalah penambahan dari jumlah kredit akibat penundaan pembayaran atau apa yang dinamai dengan riba *al-nasi'ah*. Menurutnya, seseorang yang mempraktekkan riba dinamai murbin karena ia melipatgandakan harta yang dimilikinya atas beban pengorbanan debitor baik secara langsung atau penambahan akibat penangguhan waktu pembayaran.⁸⁴

⁸² Ahmad Mushtafa Al Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Mushtafa al-Halabiy, 1946, hal. 65

⁸³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, ..., hal. 262.

⁸⁴ Ath-Thobari, *Tafsîr al-Thobari*, ..., hal. 90.

Abdul Mun'im al-Namir, salah seorang anggota Dewan Ulama Terkemuka al-Azhar menyimpulkan bahwa riba yang diharamkan tergambar pada seorang kreditor (pemodal) yang memiliki harta kekayaan yang didatangi oleh seorang yang butuh (debitor), kemudian ia menawarkan kepadanya tambahan pada jumlah kewajiban membayar hutangnya sebagai imbalan penundaan pembayaran setahun atau sebulan, dan pada akhirnya yang bersangkutan (peminjam) terpaksa tunduk dan menerima tawaran tersebut secara tidak rela.⁸⁵

Mencermati riwayat-riwayat yang dikemukakan ada yang menjelaskan pelipatgandaan dan ada pula yang sekedar penambahan, menimbulkan pertanyaan; apakah yang diharamkan itu hanya yang penambahan yang berlipatganda atau segala bentuk penambahan dari jumlah hutang. Permasalahan ini menjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama, bagi yang berpegang pada teks ayat, berlipatganda merupakan syarat keharaman. Artinya, bila tidak berlipat ganda, maka ia tidak haram. Sedangkan pihak lain menyatakan bahwa teks “berlipatganda” bukan merupakan syarat tetapi sebagai penjelasan tentang bentuk riba yang sering dipraktikkan pada masa turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh sebab itu, penambahan walaupun tanpa pelipatgandaan adalah tetap haram.⁸⁶

Menurut M. Quraish Shihab, untuk menyelesaikan masalah ini, perlu mencermati ayat terakhir yang turun menyangkut riba, khususnya kata kunci yang terdapat didalamnya. Sekalipun teks *adh'âfan mudhâ'afah* merupakan syarat, namun pada akhirnya yang menentukan esensi riba adalah ayat-ayat pada tahapan ketiga (Ali Imron/3: 130) Kata kunci dalam surat al-Baqarah/2: 278 yaitu “*mâ baqiya min al-ribâ* (tinggalkanlah sisa riba yang belum dipungut). Kalimat al-riba adalah *ma'rifah* (definit) ini merujuk kepada riba *adh'âfan mudhâ'afah* atukah tidak? Rasyid Ridho menanggapi pertanyaan ini dengan mengemukakan tiga alasan untuk membuktikan bahwa kata al-riba pada ayat al-Baqarah ini merujuk kepada riba yang berbentuk *adh'âfan mudhâ'afah itu*.⁸⁷

Pertama; menurut kaidah kebahasaan bahwa

⁸⁵ Ath-Thobari, *Tafsîr al-Thobarî*, ..., hal. 101.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, ..., hal. 264.

⁸⁷ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376, Jilid III, hal. 254

pengulangan kosakata yang berbentuk *ma'rifah*, maka pengulangan kosakata yang kedua sama dengan kosakata pertama. Dalam hal ini, kata *al-ribâ* pada Surat Ali Imron/3: 130 dalam bentuk *ma'rifah* demikian pula *al-riba* pada al-baqarah/2: 278. Atas dasar ini, maka berarti riba yang dimaksud pada tahap akhir yaitu surat al-baqarah ayat 278 sama dengan apa yang dimaksud riba pada tahapan kedua yaitu surat Ali Imron/3: 130 yaitu yang berbentuk Riba *adh'âfan mudhâ'afah* (berlipatganda).

Kedua, memahami ayat yang tidak bersyarat berdasarkan ayat yang sama tetapi bersyarat. Penerapan kaidah ini pada ayat-ayat riba adalah memahami arti al-riba pada al-baqarah 278 yang tidak bersyarat itu berdasarkan pada kata al-riba yang bersyarat *adh'âfan mudhâ'afah* surat Ali Imron 130. Atas dasar ini, maka yang dimaksudkan riba yang diharamkan adalah riba yang berbentuk berlipat ganda atau *adh'âfan mudhâ'afah*.

Ketiga, Pembicaraan Al-Qur'an tentang riba selalu digandengkan dengan pembicaraan tentang sedekah, dan riba dinamainya dengan *zhulm* (penganiayaan atau penindasan). Dalam hal ini, M. Quraish Shihab membenarkan atau mendukung pemikiran Rasyid Ridho. Pembeneran ini didasarkan pada riwayat-riwayat yang jelas tentang sebab nuzul ayat al-Baqarah di atas.

Diantara riwayat-riwayat tersebut adalah; *pertama*, Al-'Abbas (paman Nabi) dan seorang dari keluarga Bani Mughirah bekerja sama memberikan hutang secara riba kepada orang-orang dari kabilah Tsaqif. Kemudian dengan datangnya Islam (diharamkannya riba) mereka masih memiliki (pada para debitor) sisa harta benda yang banyak, maka diturunkan ayat 278 al-Baqarah untuk melarang mereka memungut sisa harta mereka yang berupa riba yang mereka praktekkan ala jahiliyyah itu.⁸⁸

Kedua, Ayat 278 al-Baqarah turun menyangkut kabilah Tsaqif yang melakukan praktek riba, kemudian (mereka masuk Islam) dan bersepakat dengan nabi untuk tidak melakukan riba lagi. Tetapi pada waktu pembukaan kota Makkah, mereka masih ingin memungut sisa uang hasil riba yang belum sempat mereka pungut yang mereka lakukan sebelum turunnya larangan riba, seakan mereka beranggapan

⁸⁸ Ath-Thobari, *Tafsîr al-Thobari*, ..., hal. 101.

bahwa larangan tersebut tidak berlaku surut. Maka turunlah ayat al-baqarah 278 tersebut untuk menegaskan larang memungut sisa riba tersebut.

Berdasarkan riwayat-riwayat tersebut, Ibnu Jarir al-Thabariy menyatakan bahwa ayat al-baqarah 278 tersebut berarti tinggalkanlah tuntutan apa yang tersisa dari riba, yakni riba yang berlebih dari modal.

Mencermati penjelasan Rasyid Ridho dan keterangan riwayat-riwayat diatas, tidak beralasan untuk menjadikan pengertian riba pada ayat terakhir (al- Baqarah 278) melebihi pengertian riba dalam ayat 130 Ali Imron yang turun sebelumnya (riba *adh'âfan mudhâ'afah*). Oleh sebab itu dapatlah diambil pemahaman bahwa riba yang diharamkan Al-Qur'an adalah yang disebutkannya sebagai *adh'âfan mudhâ'afah* (berlipatganda) atau yang disebut dengan riba al-nasi'ah.

Kesimpulan yang dapat diperoleh dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang riba, demikian pula hadits Nabi dan riwayat-riwayat lainnya adalah bahwa riba yang dipraktekkan pada masa-masa turunnya Al-Qur'an adalah kelebihan yang dipungut bersama jumlah hutang, pungutan yang mengandung penganiayaan dan penindasan, bukan sekedar sekedar kelebihan atau penambahan dari jumlah hutang.⁸⁹

M. Quraish Shihab memperkuat pendapatnya dengan memperhatikan asbabul Nuzul ayat 130 Ali Imron yaitu dengan mengutip pendapat Al-qaffal dan Al-biqa'i yang mengkorelasikan ayat 130 Ali Imron dengan ayat sebelumnya tentang perang uhud. Menurut Al-Qaffal bahwa peperangan uhud dibiayai oleh kaum musyrikin dengan harta yang mereka hasilkan dari riba. Hal ini, boleh jadi terlintas dalam benak kaum muslimin untuk mengumpulkan pula biaya peperangan melalui riba. Ayat ini turun untuk mengingatkan mereka agar tidak melangkah ke sana. Sedang Al-Biqa'i berpendapat bahwa sebab utama malapetaka yang terjadi dalam perang uhud adalah langkah para pemanah yang meninggalkan posisi mereka di atas bukit, untuk turun mengambil harta rampasan perang padahal Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* sebelumnya telah melarang mereka. Harta yang mereka ambil itu serupa dengan riba, dari sisi bahwa keduanya adalah

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ..., hal. 414-415.

sesuatu yang lebih dari hiasan dunia. Kesamaannya dalam hal sesuatu yang terlarang, atau sesuatu yang lebih dari wajar. Itulah yang mengundang ayat ini turun dan mengajak orang-orang beriman agar tidak memakan riba sebagaimana yang sering terjadi dalam masyarakat jahiliyah ketika itu, yakni yang berlipat ganda.⁹⁰

b) Illat Hukum Larangan Riba dalam Al-Qur'an.

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam kerangka teori bahwa yang dimaksud dengan illat hukum adalah sesuatu sifat yang menjadi motivasi atau yang melatar-belakangi terbentuknya suatu hukum. Dalam hal ini, yang menjadi pertanyaan; apa yang menjadi sifat atau motivasi yang menjadi latar belakang larangan riba dalam Al-Qur'an.

Berbagai penjelasan yang diutarakan oleh kalangan ahli tafsir mengenai latar belakang sebab turun ayat riba dengan diperkuat oleh beberapa riwayat, maka ada dua kemungkinan illat hukum larangan riba yaitu antara semata-mata kelebihan dari pokok hutang atau tidak sekedar kelebihan atau penambahan jumlah hutang.

Dalam menjawab persoalan diatas, perlu dimunculkan pertanyaan yang terkait dengan masalah apakah berlipat ganda itu merupakan syarat riba yang diharamkan ataupun tidak. Jika kelebihan berlipat ganda adalah sebagai syarat, maka kelebihan yang tidak berlipatganda menjadi tidak diharamkan dan sebaliknya.

M. Quraish Shihab dalam menanggapi persoalan diatas,⁹¹ mengemukakan bahwa ada kata kunci dalam surat al-Baqarah ayat 279 yaitu *fa lakum ru'usu amwalikum* (bagimu modal-modal kamu). Kata ini menunjukkan bahwa yang berhak mereka peroleh kembali hanyalah modal-modal mereka. Jika demikian, berarti setiap kelebihan atau penambahan dari modal tersebut yang dipungut dalam kondisi yang sama dengan apa yang terjadi pada masa turunnya ayat-ayat riba ini tidak dapat dibenarkan. Dengan demikian, kata kunci dalam ayat 279 al-Baqarah ini menjadi dalil untuk menetapkan bahwa segala bentuk penambahan atau kelebihan baik berlipatganda atau tidak, telah diharamkan Al-Qur'an dengan turunnya ayat tersebut. Ini berarti kata *adh'âfan mudhâ'afah* bukan sebagai syarat tetapi sekedar penjelasan tentang riba

⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 213-214

⁹¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, ..., hal. 266-267.

yang sudah lumrah mereka praktekkan. Konsekwensi dari pemikiran ini, menjadikan persoalan kata *adh'âfan mudhâ'afah* tidak penting lagi, apakah menjadi syarat atau tidak, apakah yang dimaksud dengannya pelipatgandaan atau bukan, yang pada akhirnya yang diharamkan adalah segala bentuk kelebihan. Kalau kesimpulan ini yang menjadi patokan, dirasa belum sesuai dengan rasa keadilan. Sebab dalam penutup ayat riba (surat al-Baqarah ayat 279) diisyaratkan dengan kalimat *lâ tadzlimûn wa lâ tudzlamûn* (kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya).

Pemahaman yang lebih jauh dari riwayat-riwayat tentang praktek riba pada masa turun Al-Qur'an, sebagaimana yang dikemukakan oleh kalangan ahli tafsir diatas, menunjukkan bahwa praktek tersebut mengandung penganiayaan dan penindasan terhadap orang-orang yang membutuhkan dan yang seharusnya mendapat uluran tangan.

Kesimpulan ini di konfirmasikan oleh penutup ayat riba al-Baqarah 279 di atas, juga sebelumnya diperkuat oleh rangkaian kata riba selalu dihadapkan dengan sedekah, yang menunjukkan bahwa kebutuhan si peminjam sedemikain mendesaknyanya dan keadaanya sedemikian parah, sehingga sewajarnya ia diberi bantuan sedekah, bukan pinjaman, atau paling tidak diberi pinjaman tanpa mengharapakan imbalan. Bukankah ini yang diisyaratkan oleh ayat Al-Qur'an surat al-Baqarah/2: 280: *“Dan jika orang yang berhutang itu dalam kesulitan (sehingga tidak mampu membayar pada waktu yang ditetapkan), maka berilah tangguh sampai ia berkelapangan, dan kamu menyedekahkan (sebagian atau semua hutang itu) lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahui”*.

c) Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan dari berbagai riwayat dan uraian ahli tafsir tentang sebab turun ayat larangan riba, maka pada akhir tulisan ini dapatlah diambil kesimpulan sebagai berikut:

- (1) Latar belakang sosiologis yang menjadi sebab turun ayat larangan riba dalam Al-Qur'an adalah kebiasaan perilaku orang-orang jahiliyyah yang melipatgandakan pengembalian dari pokok hutang yang dipinjamkan kepada debitor yang sangat membutuhkan.
- (2) Illat hukum larangan riba dalam Al-Qur'an adalah bukan sekedar kelebihan atau penambahan jumlah hutang tetapi kelebihan yang dipungut bersama jumlah hutang yang mengandung unsur penganiayaan dan penindasan (zhulm).

- (3) Perbedaan Pendekatan Ahli Fiqh dengan M.Quraish Shihab dalam merumuskan illat hukum larangan riba terletak pada perbedaan di dalam memahami teks (nash) Al-Qur'an dan al Hadits tentang riba. Pendekatan Ahli fiqh lebih condong pada makna tekstual ayat ataupun hadits, sehingga setiap bentuk kelebihan dari jumlah hutang adalah riba yang diharamkan. Sementara pendekatan M.Quraish Shihab lebih menekankan pada pemahaman makna subtansi (kontekstual) dari ayat ataupun hadits, sehingga tidak setiap kelebihan dari jumlah hutang dinamakan riba, tetapi kelebihan yang terdapat unsur penganiayaan dan penindasan.

M.Quraish Shihab tentang riba, yang menyatakan bahwa riba terjadi bukan semata-mata ada tambahan dari jumlah hutang, tetapi kelebihan yang terdapat unsur kedzoliman, akan menjadi mainstream umat Islam di Indonesia didalam pemahaman terhadap teks-teks ayat maupun hadits, yang berkenaan dengan materi hukum Islam tidak saja melihat dari tekstual formalis (law in book) tetapi lebih mengarah pada makna subtansinya (Kontekstual).

3) Muhammad Asad

“Garis besarnya, kekejian riba (dalam arti di mana istilah digunakan dalam al-Qur'an dan dalam banyak ucapan Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*) terkait dengan keuntungan-keuntungan yang diperoleh melalui pinjaman- pinjaman berbunga yang mengandung *eksploitasi atas orang-orang yang berekonomi lemah orang-orang kuat dan kaya...* dengan menyimpan definisi ini di dalam benak kita menyadari bahwa persoalan mengenai jenis transaksi keuangan mana yang jatuh ke dalam kategori riba, pada akhirnya, adalah persoalan moralitas yang sangat terkait dengan motivasi *sosio-ekonomi* yang mendasari hubungan timbal-balik antara si peminjam dan pemberi pinjaman”.⁹²

4) Abdullah Yusuf Ali

Beliau mendefinisikan riba adalah: “Tidak dapat disanksikan lagi tentang pelarangan riba. Pandangan yang biasa saya terima seakan-akan menjelaskan bahwa tidak sepatasnya memperoleh keuntungan dengan menempuh jalan perdagangan yang terlarang, di antaranya dengan pinjam meminjam terhadap

⁹² Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: a Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden; New york: Koln Brill, 1996, hal. 42.

emas dan perak serta kebutuhan bahan makanan meliputi gandum, gerst (seperti gandum yang dipakai dalam pembuatan bir), kurma, dan garam. Menurut pandangan saya, seharusnya larangan ini mencakup segala macam bentuk pengambilan keuntungan yang dilakukan secara berlebih-lebihan dari seluruh jenis komoditi, kecuali melarang pinjaman kredit ekonomi yang merupakan produk perbankan modern".⁹³

5) Fadhlurrahman

Bagi Fadhlurrahman, riba merupakan hal yang jelas dilarang dalam Al-Qur'an. Namun bagi Rahman, larangan riba tersebut harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika turun ayat itu. Dengan metode tematiknya, Rahman mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang riba. Kemudian melakukan pendekatan *socio-historis*, dia melacak bagaimana situasi sosio-historis masyarakat Arab ketika itu. Kemudian melalui metode *hermeneutika double movement* dia berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteksnya, serta memproyeksikannya ke dalam situasi masa kini.⁹⁴

a) Gerakan Ideal Moral

Menurut Fadhlurrahman, kegiatan utama bangsa Arab adalah berdagang. Untuk mengambil keuntungan sebanyak-banyaknya, orang Quraisy melakukan praktik ekonomi apapun walaupun itu menyimpang, seperti upah palacuran, riba dan penipuan. Riba yang dilakukan bangsa Arab pada masa jahiliyyah ini disebut sebagai riba jahiliyyah. Formula riba *jahiliyyah* adalah transaksi pinjam-meminjam dengan satu perjanjian, peminjam bersedia mengembalikan jumlah pinjaman pada waktu yang telah disepakati berikut tambahan. Pada saat jatuh tempo, pemberi pinjaman (*kreditur*), meminta jumlah pinjaman yang dulu diberikan kepada peminjam (*debitur*). Jika *debitur* mengatakan belum sanggup membayar, kreditor memberi tenggang waktu, dengan syarat *debitur* bersedia membayar sejumlah tambahan di atas pinjaman pokok tadi.

Al-Razi menuturkan bahwa pada zaman jahiliyyah, jika debitor berhutang seratus dirham kemudian tidak memiliki uang untuk membayar hutangnya pada saat yang telah ditentukan, kreditor akan menentukan tambahan atas jumlah

⁹³ Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: a Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden; New York: Koln Brill, 1996, hal. 42.

⁹⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 282–283.

pinjaman. Bila permintaan ini diterima, kreditor baru bersedia memberi tenggang waktu. Seringkali tambahan yang diminta bukan hanya seratus dirham, tetapi sampai dua ratus dirham. Dan ketika tenggang waktu belum habis, ada lagi tambahan di atas jumlah hutang seluruhnya (tambahan atas jumlah pinjaman pertama berikutan bunga; disini, bunga menjadi beban hutang yang berhak atas bunga). Hal ini terjadi berulang-ulang. Akibatnya, pinjaman yang hanya seratus dirham itu kelak akan diterima kembali oleh kreditor dalam jumlah yang berlipat ganda.⁹⁵

Dalam kondisi masyarakat Arab seperti ini Al-Qur'an turun. Menurut Fadhlurrahman, pesan utama Al-Qur'an adalah meluruskan akidah dari syirik kepada tauhid dan memberi konsep keadilan sosial atas dasar tauhid. Pendapat ini sejalan dengan pendapat ulama tafsir. Dalam periode Makkah, disamping Al-Qur'an meluruskan akidah, misalnya surat al-Ikhlâs, al-Falaq, al-Nâs, al-Kâfirûn dan lain-lain, juga mengancam perilaku sosial, seperti orang kikir, tidak jujur dan mau menang sendiri.⁹⁶

Fadhlurrahman menyatakan,⁹⁷ Tidaklah mengejutkan sama sekali bahwa riba dilaknat begitu awal dalam pewahyuan; agaknya ketiadaan penghukuman awal seperti ini bisa tidak hanya menjadi hal mengejutkan tapi juga bertentangan dengan kebijaksanaan Al-Qur'an. Ayat-ayat Al-Qur'an periode Makkah penuh dengan pengaduan ketidakadilan ekonomi pada masyarakat Makkah saat itu, pencatutan dan sifat kikir para orang kaya, dan praktik-praktik perdagangan yang tidak etis seperti berlaku curang dalam timbangan dan ukuran, dan lain-lain. Bagaimana mungkin, bahwa Al-Qur'an gagal mengutuk kejahatan ekonomi seperti riba.⁹⁸

Dengan pernyataan di atas, Rahman ingin menegaskan bahwa larangan riba dalam Al-Qur'an menekankan aspek moral daripada menekankan aspek *legal-formal* pelarangan riba sebagaimana dipahami dalam fikih. Karena menurutnya,

⁹⁵ Muh. Zuhri, *Riba Dalam Al-Qur'an dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 41.

⁹⁶ Muh. Zuhri, *Riba Dalam Al-Qur'an dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*, ..., hal. 49.

⁹⁷ Fadhlurrahman, "Riba and Interest," *Islamic Studies* 3(1) (1964): 3.

⁹⁸ Riza Taufiq Majid, "Riba Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Fadhlurrahman dan Abdullah Saeed)", dalam *Jurnal Muslim Heritage*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2020, hal. 80

ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum dapat dilihat dari dua dimensi. Dimensi *“legal-formal”* yaitu gambaran tentang kasus-kasus – melalui pengamatan *asbâb al-nuzûl* dengan hukum yang harus dijalankan, dan “sasaran yang hendak dicapai” yang bermuara pada ideal moral suatu hukum.⁹⁹

b) Gerakan Kontekstualisasi

Menurut Rahman, riba yang dilarang dalam Al-Qur'an adalah praktik riba yang berlipat ganda *“adh'âfan mudhâ'afatan”* pada QS. Ali Imran/3: 130. Pada saat itu, masyarakat Arab melakukan praktik-praktik ekonomi yang tidak *etis* dan *eksploitatif*, semisal mengurangi timbangan dan praktik riba yang berlipat ganda. Sehingga, masyarakat yang secara ekonomi sudah lemah menjadi sangat tertekan sehingga menjadi korban *eksploitasi* orang-orang kaya yang meminjamkan uangnya. Dengan kata lain, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah. Dengan demikian, selagi bank tidak menerapkan tambahan yang berlipat ganda (eksploitatif) maka hal itu dapat dibenarkan.¹⁰⁰

c) Kesimpulan

Tafsir ayat riba dalam Al-Qur'an menurut Fadhlurrahman tidak bisa ditafsirkan secara tekstual. Perlu kajian yang mendalam dan komprehensif serta memperhatikan aspek-aspek sosial yang melatarbelakangi turunnya ayat riba. Setelah nilai-nilai moral ayat riba diketemukan kemudian dikontekstualisasikan pada masa kontemporer.

Fadhlurrahman menyimpulkan bahwa larangan riba dalam Al-Qur'an menekankan aspek moral daripada menekankan aspek *legal-formal* pelarangan riba. Riba yang dilarang dalam Al-Qur'an adalah riba jahiliyyah yang mempraktikkan riba yang berlipat ganda (*adh'âfan mudhâ'afatan*) QS. Ali Imran/3: 130. Dengan kata lain, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah. Dengan demikian, selagi bank tidak menerapkan tambahan yang berlipat ganda (*eksploitatif*) maka hal itu dapat dibenarkan.

⁹⁹ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 278.

¹⁰⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 284

6) Riba Menurut Abdullah Saeed

a) Tahap Ideal Moral

Larangan riba secara eksplisit disebutkan dalam QS. Ali Imran/3: 130 yaitu “*janganlah engkau memakan riba*”. Al-Thabari menjelaskan ungkapan “*janganlah memakan riba*” ditunjukkan setelah kebolehan mengkonsumsinya sebelum Islam. Pada masa ini, bangsa Arab mengkonsumsi riba yang berlaku dikalangan mereka terhadap pihak yang berhutang (*debitur*) yang tidak mampu mengembalikan hutangnya pada waktu jatuh tempo. Setelah melewati jatuh tempo, pihak piutang (*kreditur*) akan meminta pembayaran kembali dari pihak yang berhutang (*debitur*) dengan mengatakan: apabila engkau menanggihkan pembayaran utangku, maka aku akan meminta tambahan dari utangmu.

Hal ini merupakan bentuk riba yang berlipat ganda. Riba semacam ini telah dipraktikkan pada masa pra-Islam.¹⁰¹

Terakhir kalinya permasalahan riba berkaitan dengan masa akhir diturunkannya wahyu Ilahi. Menurut al-Thabari dimulai pada 8 H atau 630 M berdasarkan diturunkannya QS. al-Baqarah/2: 175-180. Istilah riba yang digunakan dalam versi ini tidak berbeda dengan yang dipakai pada masa awal turunnya wahyu *Ilahi*. Al-Thabari misalnya, menafsirkan riba dalam versi ini dengan merujuk langsung terhadap praktik riba pada masa pra-Islam, dia mengatakan “Tuhan telah melarang riba yang jumlah peningkatannya sebesar nilai kapitalnya, yang disebabkan karena telah melampaui batas tempo peminjaman dan menunda untuk melakukan pembayaran kembali pinjamannya”. Sedangkan Muhammad Rasyid Ridha, mengomentari riba dalam versi elemen “*al*” dalam term riba menunjukkan adanya indikasi pengetahuan (*knowledge*) dan kelaziman/kebiasaan. Maksudnya, janganlah mengkonsumsi riba yang sudah lazim bagimu, yang dipraktikkan pada masa *pra-Islam*”.

Konteks ini menegaskan penekanan Al-Qur’an atas perhatiannya terhadap aspek moral dari unsur pelanggaran riba. Dari beberapa bentuk yang telah disebutkan di atas, pembicaraan tentang riba seluruhnya telah mengakhiri dengan aspek “*menafkahkan*” yang berasal dari kata *infaq*. *Infaq* dilaksanakan semata-mata untuk mendapatkan ridha Allah

¹⁰¹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 34–38.

dengan berdasarkan semangat jiwa sosial yang mendalam guna meringankan beban penderitaan fakir miskin.¹⁰²

Dengan semangat moralitas di atas, menurut Abdullah Saeed, untuk memperluas cakupan suatu hukum, jangan hanya mengedepankan aspek *'illah* (literal teks Al-Qur'an) dan mengabaikan alasan yang mendasari pengharamannya (hikmah). Ada tiga pandangan berbeda berkaitan dengan hikmah dapat dijadikan sebagai dasar untuk perluasan suatu hukum, yaitu: *pertama*, hikmah dapat menjalankan fungsi *'illah* baik ia dinyatakan secara eksplisit atau tidak, atau pun baik keberadaannya dapat dipastikan secara terpisah atau tidak. Pandangan ini dinisbatkan pada Fakhr al-Din al-Razi dan Baidhawi. *Kedua*, hikmah tidak dapat menjalankan fungsi *'illah* sama sekali. Pandangan ini dinisbatkan oleh mayoritas ulama usul al-fiqh. *Ketiga*, jika hikmah itu eksplisit dan dapat dipastikan secara terpisah (*independen*), maka hikmah dapat menjalankan fungsi *'illah*. Ini adalah pandangan al-Amidi.

Para ulama yang berpandangan hikmah dapat menjalankan fungsi *'illah* berargumen bahwa hikmah adalah tujuan pembuat hukum ketika menetapkan hukum. Jika hikmah tidak dapat digunakan untuk memperluas hukum, maka *'illah* yang bagaimanapun didasarkan pada hikmah juga tidak dapat digunakan untuk perluasan hukum. Jika *'illah* dapat digunakan, maka hikmah seharusnya lebih bisa lagi digunakan untuk memperluas hukum.¹⁰³

b) Tahap Kontekstualisasi

Menurut Abdullah Saeed, ketika hikmah bisa digunakan sebagai *'illah* bagi perluasan hukum, maka riba dapat diperluas aspek hukumnya berdasarkan *'illah* hikmah. Menurutnya, terdapat dua pernyataan penting tentang larangan riba dalam Al-Qur'an. *Pertama*, pernyataan "*lakum ru'ûs amwâlikum*" (bagimu pokok hartamu), yang kemudian disusul dengan statemen kedua, yaitu "*lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn*" (kamu tidak melakukan penganiayaan dan tidak pula kamu dianiaya). Statemen pertama menunjukkan tentang penarikan pokok harta yang dipinjamkan oleh *kreditur* kepada *debitur*, pada sisi lain dijelaskan, bahwa apa yang telah dilakukan kreditur (yang

¹⁰² Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 40-43.

¹⁰³ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, Jakarta: Paramadina, 2006, hal. 48.

hanya meminta nilai pokok harta yang dipinjamkan kepada debitur) tersebut tidak merupakan perbuatan aniaya, baik terhadap diri sendiri maupun terhadap *debitur (lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn)*. Kedua, masing-masing statemen di atas menunjukkan indikasi saling berkaitan, satu sama lain tidak dapat berdiri sendiri tanpa dukungan yang lainnya. Jika kedua statemen tersebut dipisah dengan cara mengabaikan salah satu darinya, maka akan terjadi pengkaburan makna dari maksud pesan Al-Qur'an.¹⁰⁴

Sungguh disayangkan apabila dalam menafsirkannya hanya memperhatikan statemen "lakum ru'us amwalikum" saja, dan lebih parah lagi jika mengabaikan statemen "*lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn*". Statemen pertama "penambahan dalam pinjam meminjam di atas pokok pinjaman", dianggap sebagai 'illah, sementara statemen yang kedua "kamu tidak melakukan penganiayaan dan tidak pula kamu dianiaya", merupakan hikmah.

Tidaklah dapat diabaikan bahwa penekanan moral dalam larangan riba sangatlah penting. Dengan demikian, statemen "*lakum ru'ûs amwâlikum*" telah diberi penekanan moral melalui penjelasan "*lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn*" yang digunakan secara beriringan. Kandungan arti dari kedua statemen tersebut saling berkaitan dan secara logis tidak dapat dipahami dengan terpisah, khususnya pada statemen pertama yang menunjukkan adanya indikasi bahwa Al-Qur'an memberi perhatian yang sangat mendalam terhadap pihak-pihak yang secara ekonomis dalam keadaan tertekan. Hal ini sesuai dengan dorongan Al-Qur'an untuk turut meringankan beban penderitaan, khususnya bagi para fakir dan miskin dan umumnya bagi kelompok suatu komunitas masyarakat tertentu.¹⁰⁵

c) Kesimpulan

Abdullah Saeed berpandangan bahwa ayat-ayat terkait dengan riba tidak bisa ditafsirkan secara tekstual. Perlu kajian yang mendalam dan *komprehensif* serta memperhatikan aspek-aspek sosial yang melatarbelakangi turunnya ayat riba. Setelah nilai-nilai moral ayat riba diketemukan kemudian dikontekstualisasikan pada masa kontemporer. Jadi, Abdullah

¹⁰⁴ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, Jakarta: Paramadina, 2006, hal. 46-47.

¹⁰⁵ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, Jakarta: Paramadina, 2006, hal. 48-49.

Saeed menekankan aspek moral (hikmah) daripada aspek literalnya. Statemen *lakum ru'ûs amwâlikum* (bagimu pokok hartamu) telah diberi penekanan moral melalui penjelasan *lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn* (kamu tidak melakukan penganiayaan dan tidak pula kamu dianiaya). Statemen pertama “penambahan dalam pinjam meminjam di atas pokok pinjaman”, dianggap sebagai ‘illah, sementara statemen yang kedua “kamu tidak melakukan penganiayaan dan tidak pula kamu dianiaya”, merupakan hikmah.

7) Muhammad Sayyid Thanthawi.

Hukum Islam memiliki sumber yang cukup banyak, tetapi sumber utamanya ada 2 (dua), yaitu Al-Qur’an dan al-Sunnah. Al-Qur’an adalah firman Allah *Ta’âla* yang diturunkan kepada Rasul-Nya Muhammad *shallallâhu alaihi wa sallam* agar menjadi petunjuk bagi semesta alam dan sekaligus sebagai mukjizat yang membuktikan kebenaran kerasulan Muhammad *shallallâhu alaihi wa sallam* atas semua yang telah disampaikannya dari Tuhannya. Menurut Muhammad Sayyid Thanthawi, dua sumber utama hukum Islam yang sudah disepakati oleh semua kaum Muslimin adalah Al-Qur’an dan As-Sunnah. Adapun sumber ketiga dan keempat adalah ijmak dan qiyas, hanya disepakati oleh mayoritas ulama. Dan adapun metode istinbath hukum Sayyid Thanthawi dalam menetapkan status hukum bank (karena pembahasan riba selalu dikaitkan dengan transaksi yang ada di lembaga perbankan).¹⁰⁶ Adapun dalil-dalilnya adalah sebagai berikut;

a) Al-Qur’an

وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِهِ بِحَبِيبَةٍ فَاحْيُوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitungkan segala sesuatu. (An-nisa’/4: 86)

Menurut Muhammad Sayyid Thanthawi bahwa

¹⁰⁶ Annisa Eka Rahayu, *et.al.*, Perbandingan Konsep Riba dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi dan Muhammad Sayyid Thanthawi Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2021, hal. 1187

kelebihan yang diberikan seorang apabila meminjamkan uang ataupun barang kepada seseorang bukanlah termasuk riba. Muhammad Sayyid Thanthawi berpendapat bahwa tidak dapat dikatakan bahwa setiap tambahan harta pokok pada akad hutang piutang dianggap sebagai riba yang diharamkan syariat, karena beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits tidak mengatakan demikian, bahkan menguat seruan untuk menanamkan ruh kemurahan hati dan membalas kebaikan dengan kebaikan yang lebih baik.¹⁰⁷ Adapun ayat pendukung lainnya adalah;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (An-nisa'/4: 29)

Berdasarkan ayat ini pula menurut Sayyid Muhammad Thanthawi bahwa pemberian kelebihan atas harta pokok pada hutang piutang hukumnya adalah halal, karena setiap transaksi selama ada ucapan serah terima, ridha dan kebebasan memilih, serta transaksi tersebut tidak mengandung unsur eksploitasi, kedzaliman maka hukumnya halal.¹⁰⁸

b) Hadits

Selain dari Al-Qur'an, Sayyid Muhammad Thanthawi juga menyebutkan hadits tentang Rasulullah *shallallâhu alaihi wa sallam* pernah memberikan lebih dari pokok hutang kepada kreditur karena didorong oleh ungkapan terimakasih dan penghargaan.¹⁰⁹ Hadits tersebut diriwayatkan oleh Jabir

¹⁰⁷ Annisa Eka Rahayu, *et.al.*, Perbandingan Konsep Riba dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi dan Muhammad Sayyid Thanthawi Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2021, hal. 1187

¹⁰⁸ Annisa Eka Rahayu, *et.al.*, Perbandingan Konsep Riba dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi dan Muhammad Sayyid Thanthawi Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2021, hal. 1187

¹⁰⁹ Muhammad Sayyid Thanthawi, *Muâmalât al-Bunîk wa Ahkâmuhâ As-Syar'iyah*, terj. Abdur Rouf, *Riba Bank Halal?*, Depok: Keira Publishing, 2019, hal. 102

bin Abdullah r.a, ia berkata:

Dari Abu Rafi', Rasulullah *shallallâhu alaihi wa sallam* meminjam dari seorang laki-laki seekor unta, maka seorang laki-laki tersebut memberikan unta yang besar dari unta shadaqah, kemudian Nabi *shallallâhu alaihi wa sallam* memerintahkan kepada Abu Rafi' untuk membayarkan pinjaman unta kepada laki-laki tersebut, kemudian Abu Rafi' kembali kepada Nabi *shallallâhu alaihi wa sallam* Seraya berkata, "Aku tidak mendapati adanya unta kecuali yang lebih baik, maka Rasulullah *shallallâhu alaihi wa sallam* bersabda, 'berikanlah unta yang baik itu kepada laki-laki tersebut, karena sebaik-baik orang yang berhutang adalah yang terbaik dalam membayar hutangnya'.¹¹⁰

Dari hadits ini, Muhammad Sayyid Thanthawi menjabarkan bahwa penambahan dan lebihan pokok utang, dalam bentuk uang benda maupun hewan, baik dalam timbangan maupun ukuran tidak mengapa diberikan, selagi penambahan seperti itu muncul dari hati yang tulus, tanpa disertai syarat dan tidak disertai sesuatu yang haram, maka itu dibolehkan, sebab memang tidak ada larangan. Kemudian menurut Sayyid Thanthawi bahwasanya Allah *Ta'âla* tidak mengharamkan kepada manusia sesuatu yang justru membawa manfaat, sebaliknya Allah mengharamkan sesuatu yang mengakitkannya bahaya, kerugian atau mengandung unsur kezaliman kepada seseorang bukan justru berbahaya adalah pintu menutup pintu kerjasama.¹¹¹

Muhammad Thanthawi juga menggunakan metode qiyas dalam menentukan hukum kelebihan dalam pengembalian khususnya dalam sistem perbankan pada produk investasi. Ia menganalogikan dengan akad mudharabah, ia menggunakan asas *konsensual* atau prinsip saling sepakat (*tarâdhin*). Menurutnya, tidak ada larangan menetapkan keuntungan dimuka dalam investasi berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak.¹¹²

¹¹⁰ Diriwayatkan Muslim, *Kitab Musaqat*, jil. III, hal. 1224; Abu Daud, *Kitab Al-Buyu'*, jil. III, hal. 245; dan Tirmidzi, *Kitab Al-Buyu'*, jil. II, hal. 609; dan Nasa'i dalam *Sunan-nya*, jil. VII, hal. 291.

¹¹¹ Annisa Eka Rahayu, Neneng Nurhasanah dan Nandang Ihwanudin, Perbandingan Konsep Riba dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi dan Muhammad Sayyid Thanthawi Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2021, hal. 1187-1188

¹¹² Annisa Eka Rahayu, Neneng Nurhasanah dan Nandang Ihwanudin, Perbandingan Konsep Riba dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi dan Muhammad Sayyid

Kesimpulannya adalah bagi kaum modernis tampak dengan jelas bahwa apa yang diharamkan adalah adanya eksploitasi atas orang-orang miskin, bukan pada konsep bunga itu sendiri (*legal-form*) menurut hukum Islam, apa yang diharamkan adalah tipe peminjaman yang berusaha mengambil untung dari penderitaan orang lain.

Sehingga dapat dirumuskan bahwa kaum modernis ini memandang kelebihan dalam transaksi bukan riba jika;

- (1) Adanya hajat atau darurat dalam kehidupan perekonomian.
- (2) Adanya perbedaan pinjaman konsumtif dengan pinjaman produktif.
- (3) Adanya perbedaan antara riba dengan bunga bank.
- (4) Adanya *inflationary economic* dalam mekanisme perekonomian sehingga naiknya suku bunga akan mengoreksi kerugian yang diderita kreditur oleh adanya inflasi.¹¹³

Selanjutnya beberapa keterangan dan argumen dari para Modernis seputar persoalan yang berkaitan dengan riba antara lain:

- (1) Karakteristik riba yang dilarang pada masa pra-Islam Muhammad Abduh (w.1905) dan juga muridnya Muhammad Rashid Ridha, menjelaskan bahwa bentuk riba yang dilarang pada masa pra-Islam adalah riba yang dipraktikkan dalam bentuk tambahan pembayaran yang diminta dari pinjaman yang telah melewati batas tempo pembayaran.¹¹⁴ Namun demikian baik Abduh maupun Ridha tidak memberi keterangan yang jelas tentang bunga (interest) yang diberikan kepada uang simpanan para penabung. Mereka kelihatan mentolerir jika tabungannya berdasarkan sistem mudharabah, karena menurut dasar ini bisa ditemukan dasar legitimasinya. Sementara Abdurrazaq Samhuri menegaskan bahwa bungayang dilarang adalah yang berlipat ganda. Hal

Thanthawi Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2021, hal. 1188

¹¹³ Annisa Eka Rahayu, Neneng Nurhasanah dan Nandang Ihwanudin, Perbandingan Konsep Riba dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi dan Muhammad Sayyid Thanthawi Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2021, hal. 1188

¹¹⁴ Nabil A. Salih, *Unlufun Gain and Legitimate Profilin Islamic Low*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, hal. 29.

ini didasarkan pada bukti faktual pada praktik riba pada masa pra-Islam dan juga implikasi yang ditimbulkannya. Argumentasi ini juga dikemukakan oleh Ibrahim Zaki al-Baidowi (pakar hukum Mesir). Menurutnya, larangan keras praktik riba pada masa pra-Islam adalah adanya peningkatan dari nilai pokok, ketika pinjaman tidak dapat mengembalikan hutangnya, justru ia harus menerima pinjaman baru, begitu seterusnya.¹¹⁵

- (2) Keterpaksaan menyebabkan kebolehan bunga yang tidak berlipat ganda. Samhuri menegaskan bahwa larangan riba dalam semua bentuknya bermuara pada aspek norma, meskipun tingkatan larangannya bervariasi. Berdasarkan alasan ini, riba tidak dapat dianggap sah menurut hukum kecuali benar-benar dalam keadaan terpaksa (*dharuri*) atau benar-benar butuh (hajat). Menurutnya riba jahiliyah adalah riba yang paling buruk diantara sekian bentuk riba, oleh karena itu dilarang secara mutlak. Kadarnya sama pada saat ini jika kita meminta bunga secara berlipat ganda. Faktor terpaksa tidak berlaku bagi pemberi pinjaman. Waktu peminjam terpaksa meminjam berdasarkan tingkat bungayang tidak wajar, dimana letak keterpaksaan kreditur ketika membebani bunga secara berlipat ganda? Tanya Samhuri.
- (3) Dalam kasus bunga pinjaman ia berpendapat: dalam sistem ekonomi kapitalis modal dikuasai oleh individu, lembaga dan bank, bukan dikuasai oleh pemerintah. Para penguasa umumnya membutuhkan modal untuk investasi. Selama modal tidak dikuasai oleh pemerintah dan kebutuhan untuk memperoleh modal melalui pinjaman yang tingkat suku bunganya sudah ditentukan, adalah sah menurut hukum, sebagai bentuk pengecualian dari larangannya. Seseorang yang mempunyai modal dan dia mengalokasikan modalnya ke dalam pekerjaan dan perusahaannya, maka dia sewajarnya memiliki kewajiban dan hak yang dikerjakannya tidak menyimpang dari ketidakadilan baik pada orang lain maupun pada dirinya. Tingkat bunga yang tidak berlipat ganda dihukumi sebagai suatu yang sah menurut hukum apabila memang terdesak oleh kebutuhan (hajat). Samhuri selanjutnya mengatakan

¹¹⁵ Chibli Mallat, *The Debate On Riba and interest in twentieth Century Jurisprudence*, London: Graham & Trotman, 1998, hal. 80.

bahwa hukum itu seharusnya menentukan spesifikasi yang memuat tentang batasan-batasan tingkat bunga, cara pembayaran, serta seluruh bunga yang dibayarkan supaya dalam setiap kasus khusus dapat diperkirakan batasan-batasan kebolehan menurut hukum.¹¹⁶

(4) Pinjaman konsumtif atau pinjaman produktif

Doualibi, seorang politisi kontemporer Syria membedakan antara pinjaman produktif dengan pinjaman konsumtif. Ia mengatakan bahwa bunga pinjaman produktif adalah boleh sedangkan bunga pinjaman konsumtif tidak diperbolehkan. Pernyataan ini didasarkan pada penjelasan Al-Qur'an tentang masalah riba. Menurutnya permasalahan riba di dalam Al-Qur'an itu terkait dengan konteks meringankan penderitaan para fakir, miskin, masyarakat lemah, dan pihak yang terbelenggu oleh beban utang dan tidak mampu melepaskan dirinya. Atas dasar pertimbangan tersebut, maka pelarangan riba dalam konteks Al-Qur'an itu berkaitan dengan pinjaman konsumtif.¹¹⁷

(5) Individual atau institusional

Larangan riba itu lebih mengarah pada individual saja. Sedangkan pemberian atau pengambilan bunga bagi badan hukum, seperti perusahaan, bank dan pemerintah tidak termasuk riba. Pandangan ini juga menjelaskan bahwa penerima bunga oleh individu dari badan hukum seperti bank tidak termasuk riba, sebab seorang individu tidak dapat mengeksploitasi sebuah organisasi yang lebih besar seperti bank. Dewan Agama Pakistan pada tahun 1964 juga masih ragu dalam menetapkan bahwa pinjaman institusional itu juga termasuk riba. Dewan Penasehat Agama juga setuju bahwa riba adalah dilarang, tetapi tidak ada kesepakatan di antara mereka mengenai bunga (interest) sebagaimana yang tanpak dalam berbagai bentuk transaksi yang berlaku di masyarakat, termasuk kredit institusional, apakah termasuk spesifikasi riba sebagaimana yang tercantum di dalam Al-Qur'an.

¹¹⁶ Abd. Al-Razzaq al-Sanhuri, *Masâdir al-Haqq fî Fiqh al-Islâm*, Bairut: al-Majma' al-Arab al-Islâm, 1967, hal. 242-244

¹¹⁷ Muhammad Abu Zahra, *Buhûth fî al-Ribâ*, Kuwait: Dâr al-Buhûth al-'Ilmiya, 1970, hal. 52-57

(6) Bunga nominal atau real

Ditegaskan bahwa didalam sebuah ekonomi inflasioner, rata-rata bunga juga dipungut untuk mengoreksi kerugian kreditur yang disebabkan inflasi. Hal ini bisa dibenarkan dengan cara indeksasi pinjaman, yaitu dengan memperbolehkan tambahan (*an interes*) untuk dijadikan kompensasi bagi kerugian dari kekuatan uang. Untuk mendukung argumen ini, para pem-rakarsa pandangan ini seperti Syauqi Dunya (1985), mengajukan beberapa pandangan yang berkaitan dengan pembahasan mereka tentang kontrak-kontrak pinjaman. Seperti yang dibahas dalam kitab fikih, hutang dalam pinjaman bisa berupa barang atau uang, jika pinjaman itu berupa barang, biasanya para ahli hukum mengemukakan pandangannya bahwa debitur harus membayar kembali dengan barang yang sama (1 kg daging dengan 1 kg daging) sejauh terdapat barang yang sama. Sebaliknya jika nilainya tidak berubah sejak kontrak pinjaman dimasukkan, maka nilainya disesuaikan. Perbedaan pendapat muncul sejak nilai barang berubah, jika perubahan nilai barang akibat kerusakan barang itu, maka para ahli mengambil pandangan nilai awal dari barang itu yang harus dikembalikan. Jika perubahan nilai itu disebabkan perubahan tempat, maka pandangan mayoritas ahli hukum nilai dari barang obyek hutang ketika hutang terjadi yang dibayarkan, dan bukan dengan barang yang sama (setelah rusak). Jika perubahan itu disebabkan oleh waktu, yaitu akibat dari perubahan harga, beberapa ulama' ada yang mengatakan harus dibayar dengan barang yang sama, sementara yang lain bahwa seharusnya dibayar dengan nilai awal barang tersebut.¹¹⁸

Ketika hutang berupa uang dan nilainya berubah, beberapa ahli hukum berpandangan bahwa meskipun nilainya berubah, kreditur harus menerima jumlah awal dari pembayaran hutang. Ahli hukum Hanafiyah secara umum, dan seorang sarjana ulung dari Hambaliyah yaitu Ibnu Taimiyah memandang bahwa nilai uang ketika terjadi hutang itulah yang harus dibayarkan. Pandangan-pandangan ini mengarahkan pada kesimpulan bahwa tidak

¹¹⁸ Shawqi Dunya, *Taqallubât al-Quwwât al-Shar'iyah li al-Nuqûd*, Kairo: al-Bunûk al-Iskamiyah, 1985, hal. 39-45.

ada kesepakatan mengenai isu ini, apakah dalam situasi inflasi atau deflasi, nilai uang yang sama harus dibayar dalam pembayaran hutang. Seseorang sarjana Pakistan, Quraisy, meringkas argumentasi ini dengan mengatakan: menurut prinsip-prinsip keuangan tentang uang yang sama harus dikembalikan kepada yang sama dan setiap ekse dari jumlah pinjaman akan didefinisikan sebagai riba. Dalam kasus modal fisik atau logam, atau komoditas seperti emas, pengembalian terhadap pinjaman dengan ketat sesuai dengan bentuk dan substansi dari modal yang dipinjam. Diterjemahkan dari istilah-istilah uang kertas dan transaksi keuangan modern, syarat mempertahankan bentuk dan substansi dari modal bisa dipuaskan dengan mengambil pinjaman dalam pengertian kekuatan membeli dari jumlah pinjaman awal. Demikian juga pendapat Khalid Nuhammad Ishaque, seorang sarjana Pakistan juga mengatakan Al-Quraan memerintahkan bahwa simpanan (kekayaan) yang tidak digunakan harus disediakan untuk digunakan oleh yang lain, dan untungnya tidak diinginkan oleh pemilik kekayaan jika ia sendiri tidak menggunakannya. Oleh karena itu sepanjang dijamin bahwa seseorang yang menyimpan akan memperoleh kembali apa yang dia simpan (dan bukan uang kertas dari nilai denominasinya yang sama dengan kekuatan membeli yang mengalami penurunan), dia tidak punya alasan untuk komplain, jika uang itu menjadi subyek inflasi dan deflasi, maka pihak-pihak itu memberikan keuntungan dengan nilai yang konsisten, yaitu nilai dari kekuatan membeli (jika itu pinjaman uang) ketika pinjaman itu dilakukan.¹¹⁹

F. Pandangan Ulama Tafsir tentang Ayat-Ayat Riba

Riba merupakan permasalahan yang sudah diperbincangkan baik secara hukum maupun penerapannya, sehingga pada sub. Ini juga akan dijelaskan terkait dengan pandangan beberapa ulama Mufassir baik *salaf* maupun *khalaf*, seperti Quraish Shihab, Ahmad Mushthafa al-Maraghi dan lainnya berpendapat bahwa turunya ayat riba melalui tahapan berikut, pertama sekedar menggambarkan adanya unsur negatif di dalamnya (ar-Rum/30: 39), kemudian disusul dengan isyarat tentang keharamannya (an-Nisa/4: 160- 161). Selanjutnya pada tahap ketiga, secara eksplisit,

¹¹⁹ Khalid Muhammad Ishaque, "Islamitation in Pakistan: Analysis Problems and Prospect", Pakistan: *Journal an Islamic Banking and Finance*, 1984, hal. 91.

dinyatakan keharaman salah satu bentuknya (al-Imran/3: 130), dan pada tahap terakhir, (al-Baqarah/2: 275-279). Dengan turunnya ayat ini, khususnya ayat 278, hukum riba diharamkan secara total meski bagaimanapun bentuknya.¹²⁰

Selain pendapat di atas, mengenai mana yang lebih dahulu turun, antara surah al-Nisa'/4: 160-161 dengan surah ali-Imran/3: 130 tidak begitu jelas. Bila didasarkan pada daftar kronologi turunya surah, sebagaimana dikutip oleh al-Zanjani dari berbagai riwayat, dimana surah Ali Imran lebih dahulu turun dari pada surah an-Nisa', dimana akan sampai kepada kesimpulan bahwa ayat riba di surah ali-Imran lebih dulu turun, kesimpulan tersebut berdasarkan daftar kronologinya. Misalnya, ketika pendapat yang mengatakan bahwa ayat yang dimuat dalam surat al-Baqarah lebih dahulu turun dari pada ayat riba dalam surah ali-Imran maupun dalam surah an-Nisa', karena sesuai dengan daftar tersebut ia berada pada urutan pertama. Karena dalam kenyataannya, sebagaimana yang akan diuraikan nanti, ayat riba dalam surah al-Baqarah merupakan ayat riba yang terakhir turun, kendati dalam daftar kronologi turunya surah, al-Baqarah berada di urutan permulaan.¹²¹

Jika ditinjau menurut urutannya maka yang menjadi pertimbangan disini adalah makiyah/madaniahnya ayat tersebut, mempertimbangkan hal tersebut ada ulama yang berpendapat bahwa urutan ayat riba meliputi yang pertama adalah ar-Rum, surat ini adalah bagian dari surat makiyah yang bertepatan turunnya sebelum nabi hijrah, kedua al-Baqarah, ini merupakan surat yang pertama turun setelah nabi hijrah dan termasuk kedalam golongan surat madaniyah, ketiga surat ali-Imran, surat ini turun setelah perang uhud sekitar tahun ke 4 H, yang terakhir adalah an-Nisa' dimana surat ini turun pada tahun ke 5 sampai 6 H.

1. Surat ar-Rum/30: 39

Dalam Qs. ar-Rum/30: 39 ini dijelaskan tentang perbandingan antara riba dan zakat yang menunjukkan bahwa riba terkesan mengambil harta orang lain tanpa ada transaksi penyeimbang, dan zakat memberikan harta kepada orang lain sebagai wujud kepedulian. Keduanya dapat melipat gandakan harta, sedangkan zakat melipat gandakan pahala karena sifat kesalehan sosial orang yang berzakat *fa 'ulâ'ika humul mudh'ifûna*.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran; Fungsi dan Peran Wahyu dalam dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 260. Lihat juga Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Mesir: Mushthafa al-Bâbi al-Halabi, 1969, Jilid. III, hal . 59. Lihat juga. Khioruddin Nasution, *Riba dan Poligami; Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 43.

¹²¹ Muh. Zuhri, *Riba Dalam Al Quran dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, hal.64.

Mengenai pembahasan riba di ayat ini, dikemukakan suatu diskursus tentang riba dalam praktik ekonomi untuk memancing perhatian dan menyadarkan masyarakat bahwa praktik riba tidak merupakan penciptaan yang berupa (penumbuhan) kekayaan¹²² tetapi malah sebaliknya yaitu mengurangnya, dalam *Tafsîr Jalâlâîn* dijelaskan bahwa lafal *yarbuû* disini berarti bertambah banyak, tetapi tidak menambah banyak (di sisi Allah) yakni tidak ada pahalanya bagi orang-orang yang memberikannya, sementara zakat meningkatkannya secara berlipat-lipat.¹²³ Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah beliau memahami riba dalam ayat ini dalam arti hadiah yang mempunyai maksud-maksud selain jalinan persahabatan murni.

Berdasarkan penjabaran tentang riba dalam ayat ini, sehingga Ibnu Abbas *radhiyallâhu ‘anhumâ* berkata bahwa terdapat dua macam bentuk riba, yaitu riba yang tidak dibenarkan, dia adalah riba jual beli dan lainnya adalah riba yang tidak mengapa jika dilakukan, yaitu pemberian yang di berikan oleh seseorang kepada orang lain dengan maksud supaya ia mendapatkan balasan yang lebih banyak, dan berlipat ganda dari apa yang telah di berikannya.¹²⁴ Allah secara khusus melarangnya, dengan firman Allah (al-Muddatsir74/: 6) yang artinya “*Dan janganlah kamu memberi (dengan maksud) memperoleh (balasan) yang lebih banyak.*”.

Senada dengan itu, terdapat pula hadis diriwayatkan oleh Bukhari yang juga jelas penjabarannya, artinya “*Tidaklah seseorang bershadaqah dengan sepotong kurmapun yang dikeluarkan dari usahanya yang halal, kecuali Allah Yang Maha Pemurah akan mengambilnya dengan tangan kanannya, lalu dipeliharanya untuk si pemberi shadaqah, sebagaimana seorang khalifah memelihara anak kuda atau kuda yang baru besar, hingga kurma itu menjadi lebih besar dari pada bukit Uhud.*”¹²⁵ Dan telah dijelaskan di ujung ayat ar- Rum/3: 39, bahwa orang yang berbuat demikian telah memperlipat gandakan hartanya itu. Dia telah kaya, rezeki yang diberikan Allah itu telah diperbuatnya bernilai tinggi sekali. Karena harta benda yang dipergunakan untuk meratakan jalan Tuhan, adalah harta yang bernilai sangat tinggi. Dan pahala di sisi Tuhanpun akan diterimanya pula

¹²² Syamsul Anwar, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: RM Books, 2007, hal. 95.

¹²³ Muhammad Sharif Chaudhry, *Sistem Ekonomi Islam: Prinsip Dasar*, cet.2, Jakarta: Kencana, 2014, hal. 217.

¹²⁴ Mustafa Ahmad Al-Maragi, *Tafsir Al-Marâghi*, cet.2, Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1992, hal.30.

¹²⁵ Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Bogor: Pustaka Imam Syafi’I, 2008, hal. 377-378.

berlipat-lipat.¹²⁶

Berdasarkan kelompok ayat ini, Al-Quran berbicara tentang cara penggunaan harta secara benar. Pernyataan bahwa rizki adalah anugrah Allah disebut dua kali, sebelum menyebut riba dan sesudahnya terkandung maksud agar manusia mau mengikuti petunjuk dari pemberi anugrah itu. Fungsi sosial yang ditimbulkan oleh harta menjadi sasaran penting dalam kelompok ayat ini. Sebelum Al-Quran menyebutkan bahwa riba itu tidak menghasilkan apa-apa, Al-Quran dalam hal ini menyuruh orang-orang mengeluarkan zakat, begitu juga sesudah menyebutnya, lalu Al-Quran menyebutkan “zakatlah yang membawa hasil lipat ganda”. Disini riba dikontraskan dengan zakat, melalui upaya pengontraskan itu sehingga kelihatan bahwa zakat merupakan salah satu upaya menempatkan harta dalam fungsi sosial, sedangkan riba tidak. Dengan demikian, dapat diperkirakan bahwa riba yang dipraktekkan pada zaman dahulu adalah riba yang bersifat lipat ganda, mengingat jaminan Al-Quran bagi orang yang mengeluarkan zakat juga lipat ganda.¹²⁷ Riba yang dibicarakan disini adalah riba konsumsi. Jika dilihat dalam praktek Lembaga Keuangan Syariah sekarang, dimana memberi pinjaman untuk konsumsi yang dikenakan bagi hasil maka hukumnya tetap riba karena hak mereka yang membutuhkan adalah zakat.

2. Al-Baqarah ayat 275-276 dan 278-279

Setelah Allah menceritakan tentang orang-orang yang berbuat kebajikan dengan memberikan infak, mengeluarkan zakat, mengutamakan pemberian kebajikan dan sedekah kepada orang-orang yang membutuhkan dan kepada kerabat, dimana hal tersebut dilakukan secara berkesinambungan, maka pada ayat inilah Allah mulai menceritakan pemakan riba atau pemakan harta manusia dengan jalan yang batil dan berbagai cara syubhat lainnya sekaligus juga azab bagi mereka. Sebagai mana Allah berfirman “*orang-orang yang makan riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran penyakit gila*”. Disamping itu terdapat hadist yang di riwayatkan oleh Ibnu Mas’ud dan Ibnu abbas, yang artinya “*tidaklah mereka bangkit dari kuburnya pada hari kiamat melainkan seperti bangkitnya orang gila yang mengamuk*”.¹²⁸

Senada dengan uraian di atas ada sebuah hadist yang berarti “Mutsanna menceritakan kepadaku, ia berkata: Al Hajjaj bin Al Minhal

¹²⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 2001, hal. 89.

¹²⁷ Muh Zuhri, *Riba Dalam Al Quran dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, hal. 79.

¹²⁸ Mustafa Ahmad Al-Maragi, *Tafsir Al-Marâghi*, cet.2, Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1992, hal.108.

menceritakan kami, ia berkata: Rabi'ah bin Kultsum menceritakan kepada kami, ia berkata: ayahku menceritakan kepadaku dari Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Abbas yang artinya: *“orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Ia berkata: “itu saat dibangkitkan dari kuburnya”*.¹²⁹ Berdasarkan gejala yang tergambar di atas, Sayyid Quthb mengatakan bahwa ayat ini adalah ayat Allah yang berisikan ancaman yang sangat menakutkan dan menggambarkan hal-hal yang mengerikan. Pesan dari ayat ini diisyaratkan untuk menakut-nakuti rintendir yang sekiranya dapat membebaskan mereka dari kebiasaan buruk mereka yang terbiasa memungut harta riba atau bunga.¹³⁰

Pada penggalan ayat selanjutnya Allah berfirman yang artinya *“keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba”*. Menurut *tafsîr al Marâghi* ayat ini berarti jika mereka memakan riba, maka mereka akan menganggap riba sebagai yang diharamkan, sama seperti jual beli. Hal tersebut sama bolehnya dengan seseorang menjual barang dagangan yang harganya sepuluh dirham, misalnya dengan bayaran kontan, atau dua puluh dirham dengan dengan kredit. Hal ini didasarkan karena anggapan pembolehan tadi, maka dalam keyakinan mereka dibolehkan pula memberikan sepuluh dirham terhadap orang yang membutuhkannya dengan syarat ia akan mengembalikannya menjadi dua puluh dirham setelah setahun. Demikianlah alasan mereka, menurut apa yang mereka khayalkan. Padahal analogi mereka ini sama sekali tidak benar.

Kemudian Allah berfirman untuk menegaskan bahwa, yang *“Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba”*. Senada dengan itu, dalam hal jual beli ada aspek-aspek yang menghalalkannya dan dalam masalah riba ada faktor-faktor yang menyebabkan haramnya riba.¹³¹ Berdasarkan maksud pelarangan riba oleh Allah dapat disimpulkan bahwa hanya Allah yang mengetahui hakikat setiap persoalan dan kemaslahatannya serta apa yang berguna bagi hamba-hambanya, lalu baru Allah membolehkan bagi hambanya sedangkan sesuatu yang membahayakan bagi hambanya maka Allah akan melarangnya.

¹²⁹ Syaikh Ahmad Muhammad Syakir, *Tafsîr Ath- Thabari*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hal. 726.

¹³⁰ Sayyid Quthb, terj. As'ad Yasin, *et.al.*, *Fî zhilâlil Qur'ân*, cet. 6, Jakarta: Gema Insani, 2013 hal. 13.

¹³¹ Mustafa Ahmad Al-Maragi, *Tafsir Al-Maraghi*, cet.2, Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1992, hal.110.

Pada ayat selanjutnya juga digambarkan tentang riba, *“barangsiapa yang sudah menerima larangan memakan riba, kemudian dia menghentikannya tatkala syariat sampai kepadanya, maka baginya hasil muamalah terdahulu”*. Hal ini berdasarkan firman Allah, *“Allah memaafkan apa yang telah kamu lakukan dahulu.”* Dan sebagaimana Nabi juga bersabda pada hari penaklukan Mekkah *“segala bentuk riba pada masa Jahiliyah diletakkan dibawah kedua kakiku ini, dan riba yang pertama kali aku letakkan ialah riba dari al-Abbas.”* Nabi tidak menyuruh mereka mengembalikan kelebihan yang mereka peroleh pada saat Jahiliyah, namun dia memaafkan apa yang telah dilakukan tempo dulu, sebagaimana firman Allah,” maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu dan urusannya (terserah) kepada Allah.”¹³² Yakni, riba yang telah dimakan sebelum ia diharamkan.

Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari al-Aliyah bin Abqa, *”sesungguhnya Aisyah istri Nabi shallallâhu ‘alaihi wa sallam. Ditanya oleh Ummu Bahnah, yaitu ibu dari anak Zaid bin Arqam, “wahai Ummul Mukminin, apakah engkau kenal Zaid bin Arqam? Aisyah mengiyakannya. Ummul Bahnah berkata, “sesungguhnya aku menjual Zaid sebagai budak kepada Atha” dengan harga 800 dinar. Lalu, Zaid memerlukan uang hasil penjualannya. Maka aku membelinya kembali sebelum jatuh tempo dengan harga 600 dinar”*. Aisyah berkata *“alangkah buruknya pembelianmu, alangkah buruknya pembelianmu itu. Sampaikanlah kepada Zaid bahwa dia benar-benar telah menghapuskan pahala jihad nya bersama Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam, sungguh dia telah menghapuskannya, jika dia tidak bertobat”*. Ummu Bahnah berkata, *aku meninggalkan yang 200 dan mengambil yang 600?”* lalu Aisyah membolehkannya.¹³²

Pada penggalan ayat selanjutnya Allah berfirman *“barangsiapa yang kembali lagi”* kepada riba setelah dia menerima larangan Allah mengenai riba, maka mestilah dia mendapat siksaan dan ditegaskan hujah kepadanya. Allah berfirman, *“maka mereka itu lah penghuni neraka, sedang mereka kekal di dalamnya”*. Masalah riba merupakan masalah yang musykil bagi mayoritas ulama. Maka, prinsip yang terpenting dalam hal ini adalah menjaga dari hal-hal yang syubhat supaya terhindar darinya.¹³³

Allah kemudian menjelaskan bahwa ia akan meleburkan berkah riba dan merusak harta yang digunakan untuk kepentingan tersebut. Senada dengan itu, Abu Ja’far berkata: *“Maksud firman Allah yang*

¹³² Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Bogor: Pustaka Imam Syafi’i, 2008, hal. 343-344.

¹³³ Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, ..., hal. 344.

mengandung makna “*Allah memusnahkan riba*” yaitu Allah akan mengurangi riba dan akan menghilangkannya. Kalangan ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan lebur disini ialah pada perlakuan yang dijumpai oleh pelaku riba dari orang-orang yang membutuhkannya, hal tersebut terbukti seperti apa yang menggejala di kalangan orang yang suka melakukan riba, dimana ketika itu kaum fakir miskin sangat memusuhi orang kaya.

Terdapat pula penegasan dalam riwayat lainnya, al Qasim menceritakan kepada kami, ia berkata: al Husain menceritakan kepada kami, ia berkata: Hajjaj menceritakan kepadaku, dari Ibnu Abbas berkata: Allah memusnahkan riba, ini berarti menguranginya. Sama juga seperti hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Mas‘ud dari Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* beliau bersabda: “Riba itu sekalipun banyak akan menjadi sedikit”. Adapun mengenai maksud dari firman Allah yang artinya “*Dan menyuburkan sedekah*” maksudnya disini, Allah akan melipat gandakan pahala dan menubuhkannya untuk orang yang bersedekah. Jika ada yang bertanya kepada kami bagaimana Allah *Ta‘âla* melipat gandakan sedekah?” Jawabannya: “Dia melipat gandakan pahala bagi orang yang bersedekah”.¹³⁴

Selanjutnya pada ayat 278, Allah menyuruh hamba-hambanya yang beriman agar bertakwa kepadanya. Disamping itu, Allah juga melarang mereka melakukan sesuatu yang mendekatkan mereka kepada kemurkaannya dan menjauhkan mereka dari keridhaanya. Dimana Allah berfirman “*serta tinggalkanlah sisa riba*”, yakni tinggalkan hartamu yang merupakan kelebihan dari pokok yang harus dibayar oleh orang lain, setelah menerima peringatan ini, “*jika kamu adalah orang-orang yang beriman*” kepada apa yang di syariatkan oleh Allah, yaitu penghalalan jual beli, pengharaman riba dan syariat lainnya.¹³⁵

Ayat di atas merupakan peringatan keras dan ancaman yang tegas bagi orang yang masih melakukan praktik riba setelah diberi peringatan. Dalam kasus ini, Ibnu Jureij berkata, “Ibnu Abbas berkata ikhwal “ketahuilah bahwa Allah dan Rasulnya akan memerangimu”. Kemudian Allah berfirman “*Apabila kamu bertaubat maka bagimu pokok hartamu, kamu tidak menganiaya*” dengan mengambil tambahan “*dan tidak pula dianiaya*” dengan menghabiskan pokok harta. Namun, kamu memperoleh apa yang telah kamu berikan tanpa tambahan atau kekurangan. Firman Allah, “*Dan apabila dia dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan*

¹³⁴ Syaikh Ahmad Muhammad Syakir, Syaikh Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsîr Ath- Thabarî*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hal.734-735.

¹³⁵ Muhammad Nasib Rifa‘i, Terj. Syihabuddin, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, jilid. 1, Jakarta: Gema Insani, 2012, hal. 347.

menyedekahkan itu lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui". Allah *ta'âla* menyuruh hambanya untuk sabar dalam menghadapi (membantu) orang yang sedang mengalami kesulitan dan tidak dapat membayar hutangnya, dan tidak seperti orang Jahiliyah dalam membungakan nya.¹³⁶

Mengenai uraian tentang riba didalam Al-Quran, umum tergambarkan bahwa istilah zakat dan padanannya selalu mengiringinya. Hal ini memberi kesan bahwa yang dilarang mempraktekkan riba adalah orang yang memiliki harta. Sebab mereka juga yang diperintah mengeluarkan zakat dan padanannya.

Disamping itu, kedua jenis transaksi ini, baik zakat maupun riba dilakukan oleh dua pihak. Meskipun kesan itu begitu kuat, tetapi harus dicatat bahwa dalam kenyataannya, praktek riba juga dilakukan antara orang kaya, sebagaimana terlihat dalam kasus riba antara keluarga *Saqif* di Ta'if dan keluarga al- Mugirah. Dalam praktek riba maka fungsi kesenjangan antara kaum kaya dan kaum miskin dangat menonjol. Berbeda dengan riba, dalam zakat dan shadaqah fungsi sosial hartanya diperankan, sehingga hubungan antara orang kaya dengan miskin terjalin dengan baik. Praktek riba dengan formula penambahan atas jumlah pinjaman yang pada umumnya pemberi pinjaman diperankan orang kaya dan penerimanya orang miskin, telah mendatangkan kesengsaraan¹³⁷ (*zhulm*).¹³⁸

Kesimpulan dari jenis riba yang dibicarakan dalam al-Baqarah/2: 275 adalah riba sebagai modal untuk berangkat perang dan termasuk kedalam golongan riba semi produksi. Disamping itu, di dalam ayat 275 ini juga mengandung bunga konsumsi dan bunga semi produksi. Dalam bunga semi produksi pada konteks sekarang ini contohnya

¹³⁶ Muhammad Nasib Rifa'i, Terj. Syihabuddin, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir, ...*, hal. 342-348.

¹³⁷ *Zhulm* yang dulu terjadi menggambarkan sulitnya orang miskin mengangsur pelunasan hutang berikut bunganya. Tampaknya kezaliman yang menimpa orang miskin selaku peminjam menjadi keprihatinan penting bagi Al-Quran. Sekiranya penambahan itu tidak mendatangkan kesengsaraan (*zhulm*) tentu Al-Quran tidak membicarakan nya. Dengan demikian secara esensial, riba tidak terlepas dari *zhulm* ini. Dalam rangka kemanusiaan dan menjauhi *zhulm*, maka kreditur tidak dibenarkan memungut "tambahan" dari debitur. Sedapat mungkin kreditur menolongnya, memberi tenggang waktu kepada debitur yang menghadapi kesulitan itu. Lebih utama bila kemudian kreditur mau memaafkan, menyedekahkan seluruhnya atau sebagian harta yang seharusnya dikembalikan oleh debitur. Sebaliknya bila peminjam adalah orang kaya yang mampu, maka ia dituntut untuk segera mengembalikan pinjamannya agar dana itu dapat segera dipergunakan pemiliknya. Lihat *Riba Dalam Al Quran dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, hal. 687.

¹³⁸ Muh Zuhri, *Riba Dalam Al Quran dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, hal. 85-86.

adalah jenis bunga yang diperuntukan dalam biaya pendidikan, atau hutang membangun sarana sekolah dan itu hukumnya tidak boleh.

3. Al-Imran Ayat 130

Pada awal penghimpunan ayat tentang riba, Allah melarang kaum muslimin untuk menirukan tindakan kaum yahudi dan bangsa arab jahiliyah yang memakan riba dengan berlipat ganda, karena itu merupakan salah satu sumber kecelakaan dan bahaya. Imam Ibnu jarir mengatakan, “Janganlah kalian memakan riba berlipat ganda dalam Islam, sesudah Allah memberikan petunjuk kepada kalian, seperti yang biasa kalian lakukan pada zaman jahiliyah”.¹³⁹

Tafsir al Maraghi juga menyebutkan, bahwa Imam al-Razi mengatakan, “Pada masa Jahiliyah, bila seseorang berutang kepada seseorang sebanyak seratus driham, jika tiba waktu pembayarannya, ternyata orang yang berutang belum bisa membayar utangnya”, ia akan mengatakan, “Tambahilah waktu pembayarannya, biar nanti aku tambah jumlah pembayarannya.” Dan ini, terkadang mencapai jumlah duaratus dirham. setelah tiba waktu yang dijanjikan, terulang lagi hal yang serupa, dan hal itu terjadi beberapa kali. Sehingga, dengan seratus dirham ia dapat mengambil berlipat ganda dari modalnya. Demikianlah yang dimaksud dengan firman-Nya: *Adh'âfan Mudhâ'afah*.¹⁴⁰ Tradisi riba tersebutlah yang mereka lakukan sepanjang tahun).¹⁴¹ Allah melarang semua jenis riba, yang sedikit maupu banyak. Setiap pinjaman yang mendatangkan manfaat bagi si pemberi pinjaman dengan imbalan penangguhan pelunasan adalah riba, baik manfaat itu berupa uang ataupun barang, banyak ataupun sedikit.¹⁴² Allah menyuruh hambanya bertakwa kepadanya supaya mereka peroleh keberuntungan, baik di dunia maupun akhirat. Kemudian pada ayat selanjutnya Allah mengancam mereka dengan neraka dan menakut-nakuti dengan nya.¹⁴³

Riba atau kelebihan yang terlarang didalam ayat ini adalah yang sifatnya “*Adh'âfan mudhâ'afah*”. Kata *adh'âfan* adalah bentuk jamak dari *dhi'f* yang berarti serupa, sehingga yang satu menjadi dua. Kata *dhi'fain* adalah bentuk ganda, sehingga jika anda mempunyai dua maka

¹³⁹ Mustafa Ahmad Al-Maragi, *Tafsir Al-Maraghi*, cet.2, Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1992, jilid. 4, hal.107.

¹⁴⁰ Mustafa Ahmad Al-Maragi, *Tafsir Al-Maraghi*, cet.2, Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1992, jilid. 4, hal.107.

¹⁴¹ Mu Jalaluddin as-Suyuthi, terj. Tim Abdul Hayyie, *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat al-Quran*, cet.3, Jakarta: Gema Insani, 2009, hal. 135.

¹⁴² Wahbah az-Zuhaili, terj. Muhtadi, *Tafsir Al-Wasith: Al Fatihah-At Taubah*, Jakarta: Gema Insani, 2012, hal.214.

¹⁴³ Muhammad Nasib Rifa'i, Terj. Syihabuddin, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, jilid. 1, Jakarta: Gema Insani, 2012, hal. 439.

ia akan menjadi empat, *adh'âfan* yang dimaksud disini adalah berlipat ganda. Memang demikianlah kebiasaan yang terjadi dalam masyarakat Jahiliah. Kata *adh'âfan Mudhâ'afah*” bukanlah syarat bagi larangan ini, ia bukan dalam arti jika penambahan akibat penundaan itu sedikit, atau tidak berlipat ganda atau berganda maka riba atau penambahan itu menjadi boleh.

Berdasarkan *tafsîr Fî Zhilâlil-Qur'ân* pada kata “*adh'âfan mudhâ'afah*”, kitab tafsir tersebut membatasi makna berlipat ganda yang dimaksud disini, karena ada suatu kaum yang hendak bersembunyi di belakang ayat ini dan mengambil celahnya dengan mengatakan bahwa riba yang diharamkan itu ialah yang berlipat ganda. Sedangkan bunga sebesar empat persen, lima persen, tujuh persen, sembilan persen, tidak termasuk berlipat ganda dan tidak termasuk ke dalam bingkai pengharaman. Didalam tafsir ini dijelaskan bahwa makna “*adh'âfan Mudhâ'afah*” itu adalah untuk mensifati peristiwa bukan sebagai syarat yang berhubungan dengan suatu hukum. Sedangkan, ayat yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 278 secara *qath'i* atau pasti dalam mengharamkan riba secara mendasar tanpa adanya upaya penentuan berupa pembatasan dan persyaratan tertentu, hal ini berdasarkan “Tinggalkanlah sisa riba (yang belum dipungut)”, konteks riba bagaimanapun modelnya.

Muhammad Rasyid Rida melihat bahwa kezaliman yang terkandung dalam riba Jahiliyyah sifatnya berlipat ganda. Agaknya beliau terpengaruh dengan pandangan gurunya, dalam hal ini Muhammad Abduh mengatakan bahwa “Adapun riba adalah istilah tentang penyerahan banyak dirham atau yang sejenis, yang pengambilannya dengan lipat ganda”. Muhammad Rasyid Ridha, mengatakan bahwa kezaliman yang terkandung dalam riba Jahiliyyah adalah sifatnya yang berlipat ganda, dimana tambahan tersebut diberikan tanpa didasarkan pada rasa suka rela tetapi atas dasar keterpaksaan saja. Senada dengan itu, para ulama menekankan pembahasan surah Al-Imran pada kata *adh'âfan mudhâ'afah*. Dari bahasan tersebut, kemudian memunculkan dua kelompok besar, pertama, ulama yang memegang bahwa penyebutan kata tersebut hanya merupakan informasi tentang perilaku orang Arab pra-Islam, dan tidak menjadi syarat keharaman riba. Kedua, sebaliknya, menjadikan unsur adanya lipat ganda sebagai syarat keharaman riba.¹⁴⁴

Sistem riba akan senantiasa terwujud dengan wataknya. Jadi ia tidak terbatas pada praktik yang berlaku di Jazirah Arab saja, tetapi ia

¹⁴⁴Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Jilid. III, Mesir: Dâr al- Manâr 1376 H, hal. 108.

merupakan sifat yang lazim bagi semua sistem dan pada setiap waktu. Sistem ini dapat merusak kehidupan spiritual dan moral manusia, sebagaimana ia juga merusak kehidupan ekonomi dan politik. Dari semua itu tampaklah hubungannya dengan kehidupan seluruh umat dan akan menimbulkan akibat buruk bagi mereka. Dalam hal ini, ajaran Islam yang ingin membangun kaum muslimin berniat hendak membersihkan kehidupan spiritual dan moral mereka, sebagaimana ia menginginkan kesejahteraan kehidupan ekonomi politik.¹⁴⁵

Dalam *tafsîr al-Kasysyâf* dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah apabila membaca ayat di atas beliau berkata “Inilah ayat yang paling menakutkan dalam al-Quran, karena Allah mengancam orang-orang yang beriman terjerumus ke dalam neraka yang disediakan Allah untuk orang-orang kafir”. Memang riba adalah kejahatan ekonomi yang terbesar. Ia adalah penindasan terhadap yang butuh. Penindasan dalam bidang ekonomi, dapat lebih besar dari pada penindasan dalam bidang fisik, ia adalah pembunuhan sisi kemanusiaan manusia dan kehormatannya secara berkesinambungan. Tidak heran jika sekian banyak ulama antara lain Syekh Muhammad Abduh yang menilai kafir orang-orang yang melakukan praktek riba walaupun mengakui keharamannya dan walau dia mengucapkan kalimat syahadat dan secara formal melaksanakan shalat, adalah serupa dengan orang-orang kafir yang terancam kekal di neraka.¹⁴⁶ Berdasarkan Qs. Al-Imran/3: 130 lahirlah istilah Riba jahiliyah jika berbicara dalam konteks makna sekarang disebut juga riba fahisyah (keterlaluan labanya) yaitu riba yang labanya berlipat ganda dari modalnya, dan tambahan yang mencolok ini terjadi setelah tiba saat pembayaran dimana dalam transaksi pertama tidak disebutkan. Dan riba jenis inilah yang dinamakan riba *nasî'ah*. Abu Abbad mengatakan, “Nash Al-Quran menunjukkan pengertian riba n *nasî'ah* ¹⁴⁷ yang memang pada masa itu dikenal di kalangan mereka (orang-orang Jahiliyah).¹⁴⁸

¹⁴⁵ Sayyid Quthb, terj. As'ad Yasin dkk, *Fî Zhilâlil Qur'ân*, cet. 6, Jakarta: Gema Insani, 2013, hal. 159-160.

¹⁴⁶ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, cet.9, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 217.

¹⁴⁷ Secara global ada dua jenis riba yaitu riba Nasî'ah (yang biasa dikenal pada masa Jahiliyah), dan riba fadhhal dimana riba jenis ini tidak ada pelarangannya didalam al-Quran hanya saja pelarangannya disebutkan dalam sunnah rasul yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar bahwa Rasulullah saw bersabda “janganlah kalian menjual emas dengan emas kecuali masing-masing sama timbangannya. Dan janganlah kalian menjual perak dengan perak kecuali timbangan masing-masing sama dan jenisnya sama, dan janganlah kalian melebihi salah satunya karena aku khawatir kalian melakukan *Ar-Ramma* (riba)”. Lihat *Tafsir Al Maraghi*, jilid 4, Semarang: Toha Putra, hal. 110.

¹⁴⁸ Mustafa Ahmad Al-Maragi, *Tafsir Al Maraghi*, jilid 4, Semarang: Toha Putra, hal. 109.

Surat ali-Imran/3: 130 menjelaskan tentang larangan mengambil riba secara berlipat ganda dalam praktek seperti ini termasuk dalam riba produksi dalam jual beli.

4. An-Nisa ayat 161

Pada ayat yang lalu telah disebutkan bahwa salah satu bentuk kezaliman besar orang-orang Yahudi adalah menghalangi manusia menuju jalan Allah, maka ayat ini menyebut bentuk lain dari kezaliman mereka yaitu praktik riba yang diharamkan Allah,¹⁴⁹ yakni disebabkan mereka memakan riba yang merupakan sesuatu yang sangat tidak manusiawi padahal sesungguhnya mereka telah dilarang oleh Allah dari mengambilnya, dengan demikian mereka menggabungkan dua keburukan sekaligus, yaitu tidak manusiawi dan melanggar perintah Allah oleh karena mereka memakan harta orang dengan jalan batil seperti melalui penipuan, atau sogok menyogok dan lain-lain. Allah telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir diantara mereka, yakni Ahl al-Kitab¹⁵⁰ siksa yang pedih diakhirat kelak. Demikianlah diantara ayat yang menyingkap karakter kaum yahudi.¹⁵¹ dalil di atas jelas terbaca juga bahwa Allah mengharamkan kepada Ahl al-Kitab¹⁵² memakan riba, dimana kalimat ‘*minhum*’ (diantara mereka) dalam firman-Nya “*lilkâfirîna minhum*” (untuk orang-orang yang kafir diantara mereka).¹⁵³

Pengharaman riba tersebut hingga kini masih ditemukan dalam kitab taurat yang ada ditangan orang-orang Yahudi dan Nasrani. Dalam Kitab Perjanjian Lama Keluaran 22:25 ditemukan tuntunan berikut: “jika engkau meminjamkan uang kepada salah seorang dari umat-ku, orang yang miskin diantara kamu, maka janganlah engkau berlaku sebagai seorang penagih utang terhadap dia: janganlah kamu bebankan bunga uang kepadanya”. Al-Mawardi berkata: “Bahkan ada yang menyatakan bahwa riba tidak pernah diharamkan dalam syariat

¹⁴⁹ Wahbah az-Zuhaili, terj. Muhtadi, *Tafsîr Al-Wasîth: Al Fâtîhah-At Taubah*, Jakarta: Gema Insani, 2012, hal.363.

¹⁵⁰ Ahl al-kitab memiliki pengertian sebagai orang-orang yang mempunyai atau berpegangan kepada suatu kitab. Pada saat al-Quran diturunkan di tanah Arab, khususnya di tanah Hijaz, yang disebut ahl al-kitab adalah komunitas Yahudi dan Nasrani yang masing-masing berpatokan kepada kitab Taurat dan Injil, Lihat *Fadhli Lukman, Asma" al-Quran sebagai Self Identity*, hal.42.

¹⁵¹ Sayyid Quthb, terj. As"ad Yasin *et.al.*, *Fi Zhilalil Qur"an*, cet. 6, Jakarta: Gema Insani, 2013, hal.129.

¹⁵² Selain itu, menurut Rasyid Rida memasukkan 8 atau 10 kelompok dalam ahl al-kitab, yakni Yahudi, Kristen, Shabi"ah, Majusi, Hindu, Budha, Kong Hu Cu, dan Shinto, Lihat Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab Pun Masuk Surga: pandangan muslim modernis terhadap keselamatan non-muslim*, Yogyakarta: Safiria Insania , 2005, hal. 69.

¹⁵³ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, cet.9, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 655-656.

manapu.” Dalam hal ini riba telah dilarang bahkan dalam kitab-kitab suci yang diturunkan sebelum Al-Quran.¹⁵⁴

Dari paparan ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat riba dalam Al-Quran yang dilihat dengan kerangka munasabat menunjukkan karakter sebagai berikut:

- a. Riba menjadikan pelakunya kesetanan, tidak dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk, seperti tidak dapat membedakan jual-beli yang jelas halal dengan riba yang haram.
- b. Riba merupakan transaksi utang piutang dengan tambahan yang diperjanjikan di depan dengan dampak *zhulm*, ditandai dengan “lipat ganda”. Di surah al-Baqarah *zhulm* ditekankan, sedangkan dalam surat Al-Imran sifat “lipat ganda” ditekankan, Dengan demikian *zhulm* relevan dengan lipat ganda.
- c. Dari sikap Al-Quran yang selalu menghadapkan riba dengan sedekah, zakat, atau infaq, maka diketahui bahwa riba mempunyai watak menjauhkan persaudaraan, bahkan menuju permusuhan. Sebab, sedekah dan padanannya yang merupakan antitesa riba mempunyai watak mengakrabkan persaudaraan dan membuat iklim tolong-menolong.¹⁵⁵

Dari pemaparan di atas, maka bisa dinilai bahwa Pandangan kaum *Neo-Revivalis* merupakan pandangan yang dominan dalam perdebatan mutakhir tentang riba. Pandangan ini menitik beratkan pada bentuk legal riba seperti yang dinyatakan dalam fikih, dan menekankan bahwa kata-kata yang disebutkan dalam Al-Qur’an harus dimaknai secara literal, tanpa perlu memperhatikan apa yang dipraktekkan pada masa pra-Islam. Menurut pandangan ini, karena Al-Qur’an telah menyatakan bahwa hanya pokok pinjaman yang harus diambil, maka tidak ada pilihan selain menafsirkan riba menurut kata-kata itu. Oleh sebab itu, ada tidaknya kezaliman dalam transaksi utang piutang tidaklah relevan. Adapun keadaannya, pemberi pinjaman tidak berhak menerima tambahan melebihi dan di atas pokok pinjaman.¹⁵⁶ Meskipun garis pemikiran ini, para penulis *Neo-Revivalis* telah menafsirkan riba dalam suatu cara yang tidak akan mengizinkan setiap tambahan dalam pinjaman. Maududi mendefinisikan riba sebagai ”jumlah yang diterima pemberi pinjaman dari peminjam berdasarkan suatu suku bunga tetap. Barang kali salah satu dokumen terpenting mengenai perbankan Islam,

¹⁵⁴ Wahbah Az Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Jakarta: Gema Insani, 2011, hal. 342.

¹⁵⁵ Muh. Zuhri, *Riba Dalam Al-Quran dan Masalah Perbankan: Sebuah Tilikan Antisipatif*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, hal.88.

¹⁵⁶ Muhammad Abu Zahra, *Buhûth fî al-Ribâ*, Mesir: Dâr al-Buhûth al-‘Ilmiyah, 1970 hal. 58

Laporan CII (Coouncil of Ideology), menyatakan lebih eksplisit: "ada kebulatan suara di kalangan mazhab-mazhab pemikiran dalam Islam bahwa istilah riba berarti bunga dalam semua jenis dan bentuknya."¹⁵⁷

Setelah mendapatkan pemaparan dari dua sudut yang berbeda terkait dengan hukum riba, maka dapat disimpulkan bahwa masing-masing dari dua pandangan tersebut memiliki sudut pandang masing-masing dalam mengambil sebuah hukum serta penerapannya dalam sosial. Sehingga, dengan ini akan lebih dirincikan dengan dua pandangan Mufassir Wahbah al-Zuhaili dan Muhammad Abduh dalam kitab tafsirnya masing-masing.

G. Analisis Kritis Terhadap Penafsiran Riba Kaum Neo-Revivalis dan Kaum Modernis

1. Kritik terhadap Kaum Neo-Reivalis

Pandangan Neo-Revivalis tentang riba sebagaibunga adalah sebagian besar didasarkan pada penafsiran harfiah terhadap ungkapan Al-Qur'an:

وَإِنْ تُبْتِمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

"Jika kamu meminjam, maka kamu berhak untuk menerima uang pokok kamu..."

Dari ayat tersebut Neo-Revivalis menyatakan bahwa tidak ada ruang lingkup untuk membolehkan setiap kenaikan atau melebihi uang pokok pinjaman. Menurut mereka uang pokok itu sama dengan kuantitas tertentu dari suatu uang yang dianggap sah. Padahal istilah *ru'ûsu amwâl* itu sebenarnya bisa diterjemahkan menjadi uang prinsip. Berdasarkan dari beberapa laporan yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir dan juga dalam Sunnah, adalah jelas bahwa uang pokok pada masa Nabi itu adalah berhubungan dengan uang komoditas dalam bentuk emas, perak, hewan, bahan makanan, bahkan alat perang. Emas dan perak digunakan sebagai komoditas tetapi pada waktu yang sama keduanya juga digunakan sebagai komoditas. Uang yang digunakan di Hijas adalah uang komoditas yang digunakan secara luas yang nilainya tentu tergantung pada isi emas atau perak. Masyarakat pra-Islam juga tidak mengenal pembeda uang pokok yang digunakan dalam hutang dan uang yang digunakan secara luas dan dianggap sah. Padahal uang komoditas telah diterima sebagai uang yang sah. Dengan demikian bisa saja bahwa dalam dua situasi itu pada akhirnya menyebabkan kebutuhan uang pokok dalam jumlah

¹⁵⁷ CII (Council of Islamic Ideology (CII) Consolidated Recommendations on the Islaimc Economic System, Islamabad : Council of Islamic Ideology, 1983, hal 7.

yang berbeda dari uang yang dianggap sah. Yaitu jika inflasiakan menyebabkan uang pokok dinyatakan dalam jumlah yang lebih besar dari unit uang yang dianggap sah, sedangkan jika deflasiakan menyebabkan uang pokok dinyatakan dalam jumlah yang lebih kecil dari unit uang yang dianggap sah.

Analisis di atas menunjukkan bahwa istilah ru'usu anwal adalah tidak sama dengan nilai numerik mutlak dalam pinjaman uang yang dianggap sah. Artinya uang pokok itu berarti selalu berhubungan dengan sifa dari obyek pinjaman, yaitu bahanpinjaman komoditas akan dipastikan dikembalikan dengan jumlah/nilai komoditas yang dianggap sama. Sementara pinjaman yang akan dinyatakan dalam daya beli uang tersebut terhadap nilai komoditasnya.

Kaum Neo-Revivalis juga terkesan menolak tesis yang menyatakan bahwa pinjaman dalam periode pra-Islam adalah untuk tujuan konsumsi, padahal kenyataannya, rentenir pada saat itu selalu mengembangkan uangnya dari kesengsaraan debitur, dan debitur semakin tenggelam dengan hutangnya, sementara rentenir selalu menuntutnya. Rasanya hal itu tidak akan sering terjadi jika peminjamnya adalah seorang saudagar.

Keadilan yang dibela kaum Neo-Revivalis terkesan hanya muncul untuk satu sisi, dan ini adalah ironis. Mestinya juga harus dilihat bahwa pengusaha saat ini bekerja dalam kondisi yang berbeda dengan pengusaha pada masa awal sejarah Islam. Memang benar bahwa investor itu tidak pasti dalam memperoleh keuntungan dari usaha produksinya, tetapi kenyataannya investor itu baru mau memasuki areal bisnis adalah setelah memperhitungkan untung ruginya. Jika rugi tentu dia tidak akan memasukkan areal bisnis tersebut. Jika yang membuat dia mau masuk dunia bisnis itu adalah setelah yakin bahwa ia tentunya akan memperoleh keuntungan.

Simpati Neo-Revivalis bagi perusahaan lemah bagaimanapun tidak biasa diungkapkan ketika yang dirujuk hanyalah nasabah bank Islam. Hukum Islam sendiri tidak secara tegas mengatur urusan pinjaman bagi tujuan-tujuan kemanusiaan. Pinjam (*Qard*) dalam hukum Islam, hampir tanpa kecuali dianggap sebagai sarana untuk memberikan bantuan bagi orang Islam. Peminjam dipandang sebagai orang yang sangat membutuhkan. Ibnu Ruslan (w.844/1440) mengatakan: pahala *qard* itu lebih besar dari pada shadaqah, karena tidak seorangpun meminjam itu kecuali ia butuh. Dengan demikian pemberian *qard* itu dipandang sebagai sebaagai sebuah institusi seperti shadaqah (amal) sehingga ia sangat didorong. Disisi lain Nabi sendiri mendorong agar kaum muslimin tidak terlibat dalam hutang kecuali sangat membutuhkannya seperti terungkap dalam do'a nama:

“Ya Allah saya berlindung kepadaMu dari segala dosa dan hutang”. Untuk melepaskan seseorang dari tekanan hutang, Nabi menganjurkan untuk memberikan shadaqoh kepadanya. Bahkan salah satu yang berhak menerima zakat adalah orang yang mempunyai hutang (gharim). Al-Qur’an juga meminta ummat Islam untuk tidak terlalu membebaskan debitur dengan meringankan hutangnya, dan mengharap pahala dari Tuhan di akhirat. Semua itu menunjukkan bahwa pinjaman adalah sarana utama untuk mengurangi ketertekanan seseorang, dan pinjaman itu benar-benar didorong oleh adanya kebutuhan. Jika seseorang kreditur mau membebaskan beban debitur, berarti ia telah melakukan anjuran Al-Qur’an dan al-Hadits.

Sebuah poin menarik adalah bahwa pembayaran hutang, Nabi menganjurkan pengikutnya untuk membayar melebihi hutang itu sendiri. Kenyataannya juga banyak Hadits Nabi yang menyatakan bahwa beliau sendiri juga melakukan hal itu. Beliau bersabda: “..yang paling baik di antara kamu adalah mereka yang membayar hutangnya dengan cara yang paling baik”.

Adalah suatu persoalan jika konsep qard dalam hukum Islam itu dianggap tidak tepat jika hubungan dengan tujuan-tujuan humanis. Karena tidak ada mekanisme yang tepat untuk memberikan pinjaman selain dari tujuan-tujuan humanis, maka masyarakat yang memerlukan pinjaman untuk tujuan humanis pun harus mengambil jalan hiyal untuk bisa meminjam, dan inipun dengan rata-rata bunga yang tidak tinggi.

Pembahasan di atas menunjukkan bahwa ada kejanggalan serius dalam pandangan Neo-Revivalis bahwa bunga itu adalah riba. Persoalan ini sebenarnya membutuhkan sebuah pandangan baru oleh para ekonom yang memiliki kepedulian, para bankir, ahli keuangan, sosiolog dan tentunya ulama’ yang mampu tujuan syariah yang luas dan obyektif. Persoalan penafsiran itu mestinya tidak hanya terkait dengan ulama’, karena tidak hanya penafsiran atas sebuah teks kitab suci, tetapi merupakan persoalan yang mempunyaiberbagai cabang dalam areal aktifitas sosial yang luar biasa.

Pada kenyataannya aturan-aturan yang terkait dengan muamalah pada umumnya berhubungan dengan praktik-praktik atau kebiasaan sebuah masyarakat. Dan disinilah aturan-aturan seperti itu bisa diubah sesuai dengan lingkungan yang mengikatnya. Secara lebih khusus ahli hukum dari Anabilah, Tufi (w.716/1316) menyatakan bahwa aturan dalam muamalah itu didasarkan pada kepentingan masyarakat (maslahat al-nash).¹⁵⁸

¹⁵⁸ Najm Al-Dîn al-Tûfi, *Risâlah al-Tûfi Ri’âyat al-Maslahatin Khalaf, Masâdir al-Tashri’ fi Nâs Fîhi*, Kuwait: Dâr al-Qolam, 1872.

Bukti-bukti tekstual dan historis juga menegaskan bahwa Al-Qur'an dan al-Hadits, tidak melarang perkembangan lembaga-lembaga komersial dan perdagangan. Tidak ada perincian tentang bagaimana berbagai bentuk penjualan dilakukan, juga bentuk-bentuk perdagangan umumnya adalah menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu memberikan kebebasan yang memadai untuk mengembangkannya dalam bingkai petunjuk dan prinsip-prinsip-Nya yang luas. Penekanan pada batasan-batasan yang tidak perlu dalam menghadapi perkembangan lembaga-lembaga komersial adalah tidak sejalan dengan perintah Al-Qur'an.

Kenyataannya pendapat-pendapat yang diungkapkan oleh para ahli hukum awal tidak bisa menjawab semua masalah perbankan dan keuangan modern. Lembaga-lembaga keuangan dan kontrak-kontrak yang dikembangkan dalam fikih tradisional tidak bisa memberikan jawaban untuk semua masalah komersial dan keuangan kontemporer yang sangat kompleks. Dari sini rasanya perlu untuk melakukan ijtihadatas dasar prinsip dan aturan eksplisit dari Al-Qur'an dan al-Hadits, agar ditemukan jalan keluar yang islami.

Para sarjana Modernis menyatakan bahwa salah satu ciri khas dari teks dasar utama Islam yaitu Al-Qur'an adalah bahwa ia mengandung secara relatif beberapa hukum yang khas, tetapi standarnya tetap mengacu pada sikap dan perilaku. Hal ini merupakan sebuah konsekuensi dari sifat universalitas Al-Qur'an dan prinsip Nabi bahwa keluwesan itu harus ada.

Gerakan modernis yang muncul pada paruh kedua abad XIX, lebih menekankan pada pentingnya melakukan penyegaran pemikiran Islam dengan cara membangkitkan kembali gelombang ijtihad dengan memperoleh ide-ide yang relevan dengan Al-Qur'an dan al-Hadits. Menurut mereka Al-Qur'an merupakan sebuah fenomena yang terdapat dalam lintas sorotan sejarah dan juga melatar-belakangi setting sosial historis tertentu. Dalam memahami fenomena tertentu mereka selalu memperhatikan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya fenomena tersebut. Baik segi moral, agama, maupun setting sosial historisnya dalam menjawab berbagai problematika kehidupan.

Dengan konteks bunga bank seperti yang berlaku pada saat ini dianggap suatu yang wajar. Sementara gerakan Neo-Revivalis yang mulai tumbuh pada paruh pertama abad XX, berusaha untuk mengangkat relevansi ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat pada saat ini, serta berusaha menunjukkan kekuatan Islam di mata dunia barat. Menurut mereka fungsi ijtihad hanya dilaksanakan terhadap permasalahan yang secara eksplisit tidak disebutkan dalam Al-Qur'an maupun al-Hadits. Dengan logika berpikir seperti itu

mereka akhirnya mengidentifikasi bahwa bunga (interest) sebagaimana yang diberlakukan dunia perbankan konvensional adalah termasuk riba. Umat Islam itu harus menerima Al-Qur'an dan al-Hadits itu sebagai aturan yang permanen, serta menerapkannya dalam realitas kehidupan tanpa melakukan perubahan yang disebabkan oleh perbedaan waktu, tempat, keadaan, maupun strata sosial dalam pengembangan ekonomi.

Bagaimanapun juga kehadiran gerakan Modernis dan Neo-Revivalis tersebut benar-benar telah menghisasi bentuk pemikiran Islam dalam lintas sejarah modern. Khususnya gerakan Neo-Revivalis, kehadirannya telah berpengaruh besar terhadap teori perkembangan Islam. Teori ini sendiri telah berkembang secara luas kedalam ruang lingkup perbankan dan keuangan, tentunya dengan penafsiran bahwa bunga (interest) adalah riba.

2. Kritik terhadap Kaum Modernis

Sebenarnya term *adh'âfan mudhâ'afa* yang dijadikan dasar larangan riba hakikatnya hanya menerangkan apa yang telah dipraktikkan oleh orang-orang Arab tidak menerangkan ketentuan bunga (interest) yang dibebankan yang akan tetap dibolehkan jika tidak berlipat ganda. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa setiap tambahan yang melebihi dari nilai pokok yang dipinjam adalah riba yang dilarang (Al-Baqarah/2: 275-278). Aplikasi ini untuk berbagai bunga, apakah bunga itu berlipat ganda atau tidak, bunga tetap maupun berubah-ubah Kriteria berlipat ganda dalam ayat itu harus dipahami sebagai halatau sifat dari riba sama sekali bukan merupakan suatu syarat. Artinya kalau syarat berarti kalau terjadi pelipatgandaan berarti riba, sedangkan kalau tidak berlipat ganda berarti tidak. Sekali lagi itu bukan syarat. Bahkan jika dianalisis secara linguistik maka kata dhi'f itu berarti kelipatan. Sesuatu yang berlipat itu adalah minimal 2 kali lebih besar, sedangkan *adh'af* adalah bentuk jamak dari kelipatan tadi. Minimal jamak adalah 3, dengan demikian *adh'af* berarti minimal $2 \times 3 = 6$. Kalau lipat ganda itu dijadikan syarat, maka sesuai dengan konsekuensi bahasa, minimal harus 6 kali atau berarti bunganya minimal 600%. Secara operasional dan nalar yang sehat angka tersebut mustahil terjadi di dalam proses perbankan maupun simpan pinjam. Atau secara sederhana jika kita menggunakan logika *mafhûm mukhalafah*, yang berarti jika lipat ganti yang dilarang maka berarti yang sedikit tidak boleh, maka kita akan terjadi banyak salah kaprah dalam memahami ayat-ayat Allah.¹⁵⁹ Mengenai alasan

¹⁵⁹ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insa Press: 2002, hal. 56-58

jika darurat (hajah) berarti boleh, maka kita seharusnya melakukan pembahasan komprehensif tentang pengertian darurat itu sendiri. Imam Suyuti menegaskan bahwa darurat adalah “suatu keadaan emergensi, dimana jika seseorang tidak segera melakukan dengan cepat, akan membawanya kejurang kehancuran atau kematian”. Dalam literatur klasik juga sering diungkapkan bahwa darurat itu ibarat orang yang tersesat di hutan dan tidak ada makanan lain kecuali babi, maka dalam keadaan demikian babi itu dibolehkan. Dengan demikian darurat itu punya batasan-batasan yang ketat. Dengan demikian kalau diperhatikan secara seksama, maka kebutuhan masyarakat terhadap pinjaman itu, secara umum jelas belum sampai ada keadaan darurat, baik masa pra-Islam maupun saat ini.¹⁶⁰

Adapun mengenai pinjaman produktif atau konsumtif, ada data bahwa sebagian besar pinjaman investasi itu digunakan untuk tujuan produksi, sebagaimana umumnya di Hijaz (Arab) pada waktu praktik riba dilarang. Thabari juga menerangkan bahwa ada indikasi beberapa suku Arab pada saat itu menggunakan uang pinjaman suku lainnya untuk perdagangan dan menanamkan modal.

Mengenai individu atau institusional, maka jika dipandang dari status hukumnya itu adalah sama saja. Semua badan hukum dan pemerintah pada dasarnya merupakan perwakilan dari setiap individu dalam kehidupan bermasyarakat. Setiap institusi juga dapat melakukan eksploitasi sebagaimana pandangan setiap individu dan Al-Qur'an tidak membuat perbedaan antara institusi dan individu dalam persoalan riba. Sedangkan mengenai bunga nominal atau real maka pada jika mengacu pada perintah Al-Qur'an maka penambahan pada hutang pokok jelas tetap merupakan pelanggaran. Badan ideologi Islam tentang islamisasi perbankan dan lembaga keuangan Pakistan dalam laporannya menyatakan: prinsip dasarnya adalah bahwa kuantitas yang sama harus dikembalikan sebagaimana yang dipinjam, meskipun harga barang itu telah berubah pada waktu itu.

Disamping itu, persoalan mengetahui dengan pasti kurs yang harus diterapkan untuk kompensasi bagi kerugian yang timbul karena inflasi juga merupakan kesulitan tersendiri. Pada kenyataannya ada banyak indeks yang menjadi ukuran daya beli uang, seperti indeks harga konsumen dan indeks harga seluruh penjalan, semua itu adalah akibat dari beberapa kesulitan. Dari sinilah, maka sulit untuk menentukan kurs universal yang bisa digunakan indeksasi.

Bahkan jika ditemukan sekalipun, maka kemudahan

¹⁶⁰ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, ..., hal. 55

penggunaannya dalam perbankan juga patut dipertanyakan, karena hal ini berarti bahwa bank-bank akan memerlukan untuk mengindekskan depositonya sebagaimana juga pinjamannya pada para penanam modal. Mengindeks yang pertama untuk menghilangkan yang terakhir adalah tidak mungkin dalam perbankan bahkan bisa menimbulkan malapetaka pada laporan keseimbangan bank. Jika penggunaan bunga itu untuk menetralisasi, maka hal ini bisa menjadi puncak penggunaan sebuah kejahatan yang lebih besar melawan yang lebih kecil, dan Islam tidak mendorong pengenalan kejahatan-kejahatan baru untuk memerangi kejahatan-kejahatan yang sudah ada. Kesempatan untuk memperoleh bunga nominal, berarti juga dekat pada kreditur. Dari sinilah maka persoalan bunga nominal real menjadi tidak muncul, sehingga setiap bunga seharusnya memang dilarang sebagai riba. Posisi kaum Modernis sebenarnya bisa juga rusak oleh dua faktor. Pertama, ketidakmampuan mereka untuk menjelaskan sebuah teori yang konsisten tentang riba berdasarkan alasan pelarangan yang ditetapkan dalam Al-Qur'an. Kedua, adalah munculnya perbankan Islam yang di-ilhami oleh pemikiran Neo-Rivivalis mengenai persoalan riba yang memandang bahwa setiap bunga adalah bunga dan seterusnya berarti dilarang.

BAB III

MENGENAL *TAFSÎR AL-MANÂR* DAN *TAFSÎR AL-MUNÎR*

Salah satu problem yang penting untuk dikaji pertama kali dari sebuah ilmu adalah epistemologi, tidak terkecuali dalam ilmu keislaman khususnya ilmu tafsir.¹ Secara terminologi, epistemologi atau teori pengetahuan adalah cabang filsafat yang membahas tentang hakikat dan lingkup pengetahuan, pengandaian, dasar-dasar, serta pertanggung jawaban terhadap pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki² terdapat tiga pembahasan pokok dalam kajian epistemologi yang juga merupakan objek formal kajian tersebut, yakni sumber-sumber pengetahuan, sifat dasar pengetahuan, validitas pengetahuan.³ Dapat difahami bahwa pembahasan yang berkaitan dengan epistemologi ialah tentang bagaimana terjadinya pengetahuan, sumber pengetahuan, asal-muasal pengetahuan, cara memperoleh pengetahuan, serta validitas pengetahuan yang bisa dibuktikan.

Berikut ini akan disebutkan epistemologi *At-Tafsîr Al-Manâr* dan *At-Tafsîr Al-Munîr* secara lengkap dan singkat sebagai bentuk pendalaman dari kedua Mufassir dan karya tafsirnya.

¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* Cet. Ke-2, Yogyakarta: Lkis, 2012, hal. ix

² P. Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar, 2006, hal. 20.

³ Mohammmad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar,Paradigma, Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar,2006, hal. 20.

A. Epistemologi *Tafsîr Al-Manâ*

1. Biografi Muhammad Abduh

Muhammad Abduh lahir pada tahun 1266 H, bertepatan dengan 1849 M di Mahallat Nashr daerah kawasan Sibrakhait Provinsi al-Bahîrah Mesir.⁴ Ayahnya bernama Hasan Khairullah berasal dari Turki, sedangkan ibunya Junainah berasal dari daerah desa Hashat Syabsir di al-Gharîbiyah, disebut-sebut berasal dari keluarga Utsman, dari Bani ‘Adi salah satu suku Arab terkemuka.⁵

Pendidikan Muhammad Abduh dimulai dengan belajar menulis dan membaca dirumah. Ia menghafal Al-Qur’an dalam masa dua tahun, dibawah bimbingan seorang guru yang hafal kitab suci. Pada tahun 1279 H/1863 M ia dikirim orang tuanya ke Thanta untuk meluruskan bacaannya (belajar tajwid) di masjid Ahmadi. Setelah berjalan dua tahun, barulah ia mulai mengikuti beberapa pelajaran yang diberikan di masjid tersebut. Dalam perjalanan belajarnya, ia menilai bahwa metode pengajaran ditempat belajarnya tidak tepat. Setelah satu setengah tahun belajar, ia belum mengerti apapun. Karena merasa tidak puas, ia meninggalkan Thanta dan kembali ke Mahallat Nashr dengan niat tidak akan kembali belajar, tidak mau membaca buku-buku lagi.⁶

Dalam usia 20 tahun tepatnya pada tahun 1282 H/1866 M, ia menikah dengan modal niat mau menggarap ladang pertanian seperti ayahnya. Tetapi empat puluh hari setelah pernikahannya, ia dipaksa orangtuanya kembali lagi ke Thanta. Dalam perjalanan ke Thanta itu, karena panas matahari sangat menyengat, ia lari ke Kanish Urin, tempat tinggal kaum kerabat ayahnya salah satu dari mereka adalah Syeikh Darwisy Khadr seorang alim yang banyak mengadakan perjalanan ke luar Mesir, belajar berbagai macam ilmu agama Islam. Ia pernah belajar ilmu *tharîqat* kepada Sayyid Muhammad al-Madiniy. Ia juga mempunyai perhatian besar pada bidang tafsir Al-Qur’an, dan hafal beberapa kitab penting, seperti kitab *al-Muwaththa’* dan kitab-kitab hadits lainnya.⁷

Maka pada bulan Syawwal 1282 H, bertepatan dengan bulan Februari 1866 M, Muhammad Abduh pergi ke al-Azhar. Keadaan al-Azhar ketika Muhammad Abduh menjadi mahasiswa masih dalam

⁴ Abdullah Mahmud Syatahat, *Manhaj al-Imâm Muhammad Abduh Fî al-Tafsîr al-Qur’ân*, Kairo: Nasyr al-Rasâ’il, t.th, hal. 3.

⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm Asy-Syaikh Muhammad Abduh*, Mesir: Dâr al-Îmân, 1367, hal. 237.

⁶ Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1993, hal. 112

⁷ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm Asy-Syaikh Muhammad Abduh*, Mesir: Dâr al-Îmân, 1367, hal. 237.

keadaan kondisi terbelakang dan *jumud*. Bahkan menurut Ahmad Amin, al-Azhar menganggap segala yang berlawanan dengan kebiasaan sebagai kekafiran. Membaca buku-buku geografi, ilmu alam, atau filsafat adalah haram dan memakai sepatu adalah bid'ah.

Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila Muhammad Abduh mempelajari ilmu filsafat, logika, ilmu ukur, soal-soal dunia dan politik dari seorang intelektual yang bernama Syaikh Hasan Tawil. Tetapi pelajaran yang diberikan Hasan Tawil tampaknya kurang memuaskan dirinya. Pelajaran yang diterimanya di al-Azhar juga kurang menarik. Ia lebih suka membaca buku-buku yang dipilihnya sendiri di perpustakaan al-Azhar. Kepuasan Muhammad Abduh mempelajari matematika, etika, politik dan filsafat, ia peroleh dari Jamaluddin al-Afghani yang datang ke Mesir pada akhir tahun 1286 H/1870 M.⁸ Bersama-sama dengan tokoh pemimpin pembaharuan itu sebagaimana dijelaskan Muhammad Abduh sendiri. Mereka mendapatkan tantangan keras dari para ulama dan sebagian mahasiswa al-Azhar, karena mempelajari ilmu kalam dan filsafat menurut persepsi mereka yang tersebut akhir ini, dapat menggoncangkan iman.

2. Biografi Muhammad Rasyid Ridha.

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha dilahirkan di Qalmun, suatu kampung sekitar 4 km dari Tripoli, Lebanon pada 27 Jumadil 'Ūla 1282 H. Dia adalah seorang bangsawan Arab yang mempunyai garis keturunan langsung dari Husein, putra Ali dan Fatimah putri Rasulullah *Shallallāhu alaihi wa sallam*.⁹ Gelar "Sayyid" pada permulaan namanya adalah gelar yang biasa diberikan kepada semua yang mempunyai garis keturunan tersebut. Keluarga Ridha dikenal sebagai keluarga yang taat agama serta menguasai ilmu-ilmu agama, sehingga mereka juga dikenal dengan sebutan "Syaikh".

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha di didik oleh orang tuanya dan beberapa guru lainnya. Di masa kecilnya ia belajar di taman-taman pendidikan di kampungnya yang ketika itu bernama *al-Kuttâb*; disana diajarkan membaca Al-Qur'an, menulis, dan dasar-dasar berhitung. Setelah tamat Sayyid Muhammad Rasyid Ridha kecil diutus oleh orang tuanya ke Tripoli (Lebanon) untuk belajar di madrasah Ibtida'iyah yang mengajarkan ilmu Nahwu, Sharaf, Aqidah, fiqh, berhitung dan ilmu bumi. Bahasa pengantar yang digunakan di sekolah tersebut adalah bahasa Turki, mengingat Lebanon ketika itu berada dibawah kekuasaan

⁸ Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1993, hal. 114

⁹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2004, hal. 59.

kerajaan Utsmaniah. Mereka yang belajar di sana dipersiapkan untuk menjadi pegawai-pegawai pemerintahan.

Oleh karenanya Ridha sangat tidak tertarik untuk terus belajar disana. Setahun kemudian, yaitu pada tahun 1299 H/1822 M, ia pindah ke sekolah Islam negeri, yang merupakan sekolah terbaik saat itu dengan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar, disamping diajarkan pula bahasa Turki dan Perancis. Sekolah ini didirikan oleh ulama besar Syam saat itu, yakni Syaikh Husein al-Jisr. Syaikh inilah yang kelak memiliki andil yang sangat besar terhadap perkembangan pemikiran Ridha, karena hubungan antara keduanya berhenti walaupun kemudian sekolah itu ditutup oleh pemerintah Turki. Syaikh Husein al-Jisr juga yang memberi kesempatan kepada Ridha untuk menulis di beberapa surat kabar Tripoli, kesempatan ini kelak mengantarkannya memimpin majalah *Al-Manâr*.¹⁰

Pada 22 Syawal 1315 H/17 Maret 1898 M majalah *al-Manâr* terbit untuk kali pertama, meski pada mulanya tidak dapat persetujuan dari Syaikh Muhammad Abduh berupa mingguan sebanyak delapan halaman dan mendapat sambutan yang hangat, bukan hanya di Mesir atau negara-negara Arab sekitarnya saja, tetapi sampai ke Eropa, bahkan ke Indonesia. Sayyid Muhammad Rasyid Ridha berhasil menulis sekian banyak karya ilmiah antara lain sebagai berikut: (1) *Al-Hikmah al-Syar'iyah fî Muhakkamât al-Dardiriyyah wa al-Rifâ'iyah*. (2) *Al-Azhâr dan Al-Manâr*. (3) *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm*. (4) *Nidâ' fî al-Jins al-Lathîf*. (5) *Dzikral Maulid an-Nabawi*. (6) *Risâlah Hujjah al-Islâm al-Ghazâli*. (7) *Al-Sunnah wa al-Syî'ah*. (8) *Al-Wahdah al-Islâmiyyah*. (9) *Haqîqah al-Ribâ*. (10) *Majalah al-Manâr*. (11) *At-Tafsîr Al-Manâr*. (12) *Tafsîr Sûrat al-Kautsar, al-Kâfirûn, al-Ikhlâsh dan al-Mu'awwidzâtayn*.¹¹

Kehidupannya berakhir ketika dalam perjalanan pulang dari kota Suez di Mesir, setelah mengantarkan pangeran Sa'ud al-Faishal, mobil yang dikendarainya mengalami kecelakaan dan ia menderita geger otak. Selama dalam perjalanan, ia hanya membaca Al-Qur'an, walaupun ia telah sekian kali muntah. Setelah memperbaiki posisinya, tanpa disadari oleh orang-orang yang menyertainya, tokoh ini wafat dengan wajah yang sangat cerah disertai senyum, pada 23 Jumadil 'Ula 1354 H, bertepatan dengan 22 Agustus 1935 M.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2004, hal. 60.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, ...*, hal. 66.

3. Pemikiran Muhammad Abduh

Ada dua hal yang menjadi fokus pemikiran Muhammad Abduh, diantaranya adalah:

- a. Membebaskan akal fikiran dari belenggu-belenggu *taqlîd* yang menghambat perkembangan pengetahuan agama sebagaimana halnya salaf al-Ummah (ulama sebelum abad ke 3 H) sebelum timbulnya perpecahan, yakni memahami langsung dari sumber-sumber pokoknya yaitu Al-Qur'an.
- b. Memperbaiki gaya bahasa arab, baik itu yang digunakan dalam percakapan resmi di kantor-kantor pemerintahan, maupun dalam tulisan-tulisan di media massa, penerjemahan atau korespondensi.¹²

Namun para pengamat setelah memperhatikan karya-karya tulis dan sikap-sikap Muhammad Abduh menyatakan bahwa dibalik kedua hal yang disebutkannya itu terdapat sekian banyak hal yang menjadi tujuan utama pemikiran-pemikirannya. Tujuan-tujuan tersebut antara lain:

- a. Menjelaskan hakekat ajaran Islam yang murni.
- b. Mengembangkan ajaran-ajaran tersebut (menyesuaikan penafsirannya dengan kehidupan masa kini).¹³

Namun apapun tujuannya, ia tidak pernah berfikir apalagi berusaha untuk mengambil alih secara utuh apa yang datang dari dunia barat. Karena disamping hal ini hanya akan berarti mengubah *taqlîd* yang lama kepada *taqlîd* yang baru, juga karena hal tersebut tidak dapat dipertemukan karena adanya perbedaan-perbedaan pemikiran dan struktur sosial masyarakat masing-masing daerah Islam. Menurutnya hanya mampu meluruskan kepincangan-kepincangan peradaban barat serta membersihkannya dari segi-segi negatif yang menyertainya. Dengan demikian peradaban tersebut pada akhirnya akan menjadi pendukung terkuat ajaran Islam sesaat setelah dia mengenalnya dan dikenal oleh pemeluk-pemeluk Islam.¹⁴

4. Profil Singkat *At-Tafsîr Al-Manâr*.

At-Tafsîr Al-Manâr yang bernama *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Hakîm* memperkenalkan dirinya sebagai kitab satu-satunya yang menghimpun riwayat-riwayat yang shahih dan pandangan akal yang tegas, yang menjelaskan hikmah-hikmah syariah serta sunnatullah kepada manusia, dan menjelaskan fungsi dari Al-Qur'an sebagai petunjuk untuk seluruh

¹² M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritik Terhadap Tafsir Al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 16.

¹³ Abdul 'Athi' Muhammad Ahmad, *Al-Fikr Al-Shiyâsiy Li Al-Imâm Muhammad Abduh, Kairo: Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Li Al-Kitâb*, 1978, hal. 99.

¹⁴ Muhammad Imârah, *Al-Amal Al-Kamîlah Al-Imâm Muhammad Abduh*, Beirut: Al-Mu'assasah Al-Arabiyyah lid Dirasat Wan Nasr, 1972, hal. 331.

manusia, di setiap waktu dan tempat, serta membandingkan antar petunjuknya dengan kondisi kaum muslimin dewasa ini (pada masa penerbitannya) yang telah berpaling dari petunjuk itu, serta (membandingkan pula) dengan para salaf yang berpegang teguh pada tali hidayah itu. Tafsir ini disusun dengan redaksi yang mudah sambil berusaha menghindari istilah-istilah ilmu dan teknis sehingga dapat dimengerti oleh orang-orang awam, tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang-orang khusus (cendekiawan). Pada dasarnya, *At-Tafsîr Al-Manâr* merupakan hasil karya tiga orang tokoh Islam, yaitu Sayyid Jamaluddin al-Afghani, Syaikh Muhammad Abduh dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha.¹⁵

Tokoh pertama menanamkan gagasan-gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Muhammad Abduh. Oleh tokoh kedua gagasan ini dicerna, diterima dan diolah, kemudian disampaikan melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan diterima oleh diantaranya adalah tokoh ketiga yang kemudian menulis semua yang disampaikan oleh sahabat dan gurunya itu dalam bentuk ringkasan dan penjelasan. Ringkasan dan penjelasan itu dimuat secara berturut-turut dalam majalah al-Manâr, yang dipimpin dan dimilikinya itu dengan judul "*Tafsîr Al-Qur'ân Al-Hakîm*" disadur dari kuliah al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh.¹⁶

5. Pandangan Muhammad Abduh mengenai Tafsir dan Penafsiran

Muhammad Abduh menilai kitab-kitab tafsir pada masanya dan masa sebelumnya tidak lain kecuali pemaparan tidak lain kecuali pemaparan berbagai pendapat ulama yang saling berbeda, dan pada akhirnya menjauh dari tujuan diturunkannya Al-Qur'an. sebagaimana dari kitab-kitab tafsir tersebut gersang dan kaku, karena penafsirannya hanya mengarahkan perhatian kepada pengertian kata-kata atau kedudukan kalimatnya dari segi i'rab dan penjelasan lain menyangkut teknis-teknis kebahasaan yang dikandung oleh redaksi ayat Al-Qur'an. oleh karena itu, kitab tafsir tersebut cenderung menjadi semacam latihan praktis dalam bidang kebahasaan, bekannya kitab tafsir yang sesungguhnya.¹⁷

Menurut Abduh, Allah tidak akan menanyakan kepada kita tentang hal-hal tersebut, masyarakat pun tidak membutuhkannya, yang mereka butuhkan adalah petunjuk-petunjuk yang mengantarkan mereka kepada kebahagiaan dunia dan akhirat.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2004, hal. 67.

¹⁶ Muhammad Abduh, *Risâlat al-Tauhîd*, Kairo: Dâr al-Hilâl, 2000, hal. 35.

¹⁷ Muhammad Abduh, *Fathah Al-Kitâb*, Kairo: Kitâb al-Thahrîr, 1382, hal. 13.

Dalam bidang penafsiran Muhammad Abduh menggaris bawahi bahwa dialog Al-Qur'an dengan masyarakat *ummiyyîn* (awam/tidak tahu baca tulis) bukan berarti ayat-ayatnya hanya tertuju kepada mereka semata-mata, tetapi berlaku umum untuk setiap masa dan generasi. Karena itu, menjadi kewajiban setiap orang pandai atau bodoh untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan masing-masing.

Jalan pemikiran Muhammad Abduh ini menghasilkan dua landasan pokok menyangkut pemahaman atau penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu peranan akal dan peranan kondisi sosial.¹⁸

a. Peranan Akal

Abduh berpendapat bahwa metode Al-Qur'an dalam memaparkan ajaran-ajaran agama berbeda dengan metode yang ditempuh oleh kitab-kitab suci sebelumnya, Al-Qur'an tidak menuntut untuk menerima begitu saja apa yang disampaikan, tetapi memaparkan masalah dan membuktikannya dengan argumentasi-argumentasi, bahkan menguraikan pandangan-pandangan penentangannya seraya membuktikan kekeliruan mereka. Menurut Abduh, ada masalah agama yang tidak dapat diyakini kecuali melalui pembuktian logika, sebagaimana diakuinya bahwa ada ajaran-ajaran agama yang sukar dipahami dengan akal namun tidak bertentangan dengan akal.

Dengan demikian, walaupun wahyu dapat dipahami dengan akal, Muhammad Abduh tetap mengakui keterbatasan akal dan kebutuhan manusia akan bimbingan Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wa sallam*, khususnya dalam banyak persoalan metafisika atau dalam beberapa persoalan ibadah.

b. Peranan Kondisi Sosial

Abduh menjelaskan secara umum bahwa ajaran agama itu terbagi dalam dua bagian, yaitu rinci dan umum. Yang rinci adalah sekumpulan ketetapan Tuhan dan Nabi-Nya yang tidak dapat mengalami perubahan atau perkembangan, sedangkan yang umum merupakan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang dapat berubah penjabaran dan perinciannya sesuai dengan kondisi sosial.

Dari sini, Abduh mengecam ulama-ulama pada masanya yang mengharuskan masyarakat mereka mengikuti hasil pemahaman ulama-ulama terdahulu tanpa menghiraukan perbedaan kondisi sosial. Hal ini menurut Abduh mengakibatkan kesukaran bagi masyarakat bahkan mendorong mereka mengabaikan ajaran agama.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritik Terhadap Tafsir Al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 20.

Kaum muslimin telah menanggalkan agama mereka karena perhatian selama ini hanya tertuju kepada redaksi ayat-ayat tanpa memperhatikan ruh/jiwa ayat-ayat itu sendiri. Kata Abduh, itulah sebabnya mengapa dia mengusulkan kepada para ulama agar mereka menghimpun diri dalam wadah satu organisasi, yang di dalamnya mereka dapat mendiskusikan soal-soal keagamaan dan mencari illat (motif) dari suatu ketetapan, sehingga suatu hukum yang ditetapkan berdasarkan suatu kondisi tertentu, hendaklah kondisi tersebut dijelaskan. Bila kondisinya berubah, maka ketetapan itu juga dapat berubah. Dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, terlebih yang menyangkut ayat-ayat hukum, landasan ini tidak pernah diabaikannya.

Melalui kedua hal tersebut, Abduh berusaha untuk tujuannya. Yakni menjadikan hakikat ajaran Islam yang murni menurut pandangannya serta menghubungkan ajaran tersebut dengan kehidupan masa kini.

6. Karakteristik Penafsiran Muhammad Abduh

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Muhammad Abduh menjadikan tafsir sebagai dasar (asas) bagi pembaruan masyarakat dan media untuk membersihkan agama dari segala bentuk *bid'ah* dan *kurafat*, menempuh metode (*manhaj*) tersendiri, berbeda dari metode tafsir yang ditempuh oleh para ahli tafsir kalangan *salaf al-shalih* (kaum salaf yang shaleh).

Menurut 'Abd al-Salam perbedaan tersebut terutama dapat dilihat dari sisi latar belakang kultural dan intelektual yang berbeda dari masing-masing. Kaum *salaf* menafsirkan Al-Qur'an justru ketika mereka menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup (*al-dustûr*) mereka sedemikian rupa, sehingga Al-Qur'an bagi mereka adalah tujuan (*ghayâh*). Sedangkan Muhammad Abduh menafsirkan Al-Qur'an justru pada waktu umat Islam tidak secara serius lagi berhukum dengan hukum-hukum Al-Qur'an. Dan tafsir bagi Muhammad Abduh menurut 'Abd al-Salam merupakan alat untuk upaya perbaikan masyarakat Islam dan bukan sebagai tujuan.

Muhammad Abduh dalam memahami *nash-nash* agama, disebut-sebut sebagai pengikut kaum salaf sebelum timbulnya perselisihan ulama. Akan tetapi kesalafan Muhammad Abduh kelihatan tidak muthlak seratus persen atau sepenuhnya, melainkan terbatas pada hal-hal tertentu saja, artinya walaupun ia tidak mentakwilkan *nash-nash* agama, maka hal itu terbatas pada *nash-nash* yang berhubungan dengan Tuhan, sifat-sifatnya dan alam metafisika. Bahkan menurut penilaian Sulaiman Dunya, dengan menerapkan metode kaum salaf pada satu atau dua masalah, seseorang belum dapat dikatakan sebagai pengikut

salaf. Terhadap *nash-nash* agama yang berhubungan dengan kemasyarakatan (*muâmalah*) dan kealaman (*kauniyat*) yang pada umumnya diungkap dalam bentuk dasar-dasar dan global, Muhammad Abduh tidak saja menakwilkan tetapi juga melakukan perenungan mendalam dan sungguh- sungguh.

Dalam penafsiran Al-Qur'ân Muhammad Abduh dikenal sebagai mufassir yang mempelopori pengembangan tafsir yang bercorak *al Adabîy al Ijtimâ'iy*, atau tafsir yang berorientasi pada sastra, budaya, dan kemasyarakatan.¹⁹

M. Quraish Shihab menyatakan yang dimaksud dengan tafsir bercorak *al- adabîy al-ijtimâ'iy* adalah tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'ân pada segi ketelitian redaksi Al-Qur'ân, kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi yang indah dengan menonjolkan tujuan dari diturunkannya Al-Qur'ân, yakni sebagai petunjuk dalam kehidupan, lalu menggandengkan pengertian ayat-ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.²⁰

Dengan demikian, corak tafsir Muhammad Abduh mengandung ciri- ciri utama sebagai berikut:

- a. Penonjolan ketelitian redaksi ayat- ayat Al-Qur'ân.
- b. Penguraian makna yang dikandung dalam ayat dengan redaksi yang menarik hati.
- c. Adanya upaya untuk menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'ân dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat.²¹

Dalam menonjolkan ketelitian redaksi ayat-ayat Al-Qur'an, Abduh berpendapat bahwa masing-masing kalimat dalam Al-Qur'an tersusun serasi dan harmonis. Tidak ada satu kalimat pun dalam Al-Qur'an yang di dahulukan atau diakhirkan untuk tujuan *fashilah*, seperti yang terjadi dalam sajak dan *sya'ir*. Adanya *fashilah* dalam *sya'ir* disebabkan keterpaksaan dengan maksud demi pengaturan sajak *qafiyah*, sedangkan Al-Qur'an menurutnya bukan kitab *sya'ir*. Ia merupakan kitab yang bersumber dari Tuhan dan diletakkan pada suatu tempat yang serasi. Maka tidak ada kata dalam Al-Qur'an yang diletakkan hanya karena keterpaksaan.

Penafsiran Al-Qur'ân dengan rumusan redaksi yang indah dan

¹⁹ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 109

²⁰ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 109

²¹ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 109

menarik merupakan ciri khas dari tafsir *al-adabîy al-ijtimâ'iy*. Pengungkapan tafsir dengan redaksi yang indah dan menarik menurut Muhammad Abduh tiada lain untuk menarik jiwa manusia dan menuntun untuk giat beramal serta melaksanakan petunjuk Al-Qur'ân agar maksud Al-Qur'ân sebagai petunjuk dan rahmat dapat tercapai dengan baik. Sedangkan upaya Muhammad Abduh menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'ân dengan hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dimaksudkan agar tafsir dapat diterima masyarakat dengan mudah, mengingat adanya keterkaitan antara apa yang dikandung oleh ayat-ayat Al-Qur'ân dengan kenyataan-kenyataan atau realitas kehidupan yang dihadapi mereka. Dengan kata lain, masyarakat akan lebih bisa memahami dan mencerna pesan-pesan Tuhan dalam Al-Qur'ân apabila dalam menafsirkan pesan-pesan itu mufassir menghubungkannya dengan kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa yang timbul dalam masyarakat. Tafsir Al-Qur'ân dengan pendekatan serupa pada zaman sekarang disebut dengan tafsir kontekstual.

Oleh karena itu, tidak berlebihan apabila metode tafsir Muhammad Abduh disebut sebagai metode tafsir modern yang dibandingkan dengan metode tafsir Analisis (*tahlîli*) lainnya. Hal yang perlu dikemukakan disini adalah bahwa metode Muhammad Abduh dalam menafsirkan Al-Qur'ân disandarkan pada sejumlah dasar pokok, yaitu:

- a. Setiap surat dalam Al-Qur'ân merupakan satu kesatuan ayat terpadu.
- b. Kandungan ajaran Al-Qur'ân berlaku umum untuk sepanjang zaman.
- c. Al-Qur'ân merupakan sumber primer bagi syari'ah.
- d. Perlunya memerangi dan menentang sikap *taqlid*.
- e. Mempergunakan pandangan dan pemikiran serta penggunaan metode ilmiah (*al-manhaj al-Ilmi*) dalam penafsiran dan istimbat
- f. Bersandar pada otoritas akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'ân.
- g. Tidak menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan yang disinggung Al-Qur'ân dengan *mubham*.
- h. Bersikap sangat hati-hati terhadap *tafsîr bi al ma'tsur* terdahulu dan dengan apa yang disebut berita *isra'iliyyat*.
- i. Pentingnya tercipta keteraturan hidup masyarakat yang mengacu kepada petunjuk-petunjuk kitab suci Al-Qur'ân.²²

Dari kesembilan dasar pokok tersebut, dasar-dasar pokok yang paling relevan dengan upaya Muhammad Abduh dalam menafsirkan Al-Qur'ân secara rasional adalah dasar penggunaan metode ilmiah dan dasar kebebasan pendayagunaan akal dalam memahami ayat-ayat Al-

²² Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj Al-Imâm Muhammad Abduh fî Tafsîril Qur'ân al-Karîm*, Kairo: al-Majlis al-A'lâ li Ri'âyat al-Funûn wal Adab wal Ulûm al-Ijtimâ'iyah, 1963, hal. 33.

Qur'ân. Kedua dasar inilah kelihatannya yang menonjol dipegang Muhammad abduh, karena ia pada dasarnya sangat menghargai potensi akal manusia dalam kerangka beragama, khususnya dalam upaya memahami petunjuk- petunjuk Al-Qur'ân dan takwil.

7. Sumber- sumber penafsiran Al- Manar

Ragam paradigma kajian memiliki implikasi terhadap pemilihan pendekatan yang relevan. Fungsi Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk hidayah yang menjadi tujuan penafsiran Al-Manar menurut Muhammad Abduh tidak mudah dicapai tanpa pendekatan yang tepat dan disertai dengan sumber yang memadai. Model pendekatan demikian meniscayakan seorang penafsir membekali diri dengan berbagai disiplin ilmu yang diperlukan.

Ada dua sumber pengetahuan yang difungsikan dalam penulisan Al-Manar, yaitu:

a. Pengetahuan Kebahasaan.

Keilmuan bahasa terdiri dari dua kajian, yaitu semantik dan sastra. Kajian semantik bertujuan untuk mengetahui arti kata-kata yang berlaku dikalangan Arab. Dalam hal ini perlu dilakukan kajian secara intensif dan tidak cukup hanya percaya kepada kata orang. Kajian ini diperlukan mengingat banyak kata-kata Al-Qur'an yang pada masa pewahyuan digunakan dengan banyak arti tertentu, ternyata pada perkembangan berikutnya digunakan untuk makna lain.

Cara terbaik dalam memaknai ayat adalah dengan menafsirkan ayat tersebut sesuai dengan arti kata pada masa pewahyuannya, atau lebih baik lagi dengan menafsirkan ayat atas dasar penggunaan kata-kata itu sendiri dalam Al-Qir'an yang berserakan diberbagai ayat-ayatnya.

Sedangkan kajian sastra diarahkan untuk mengetahui gaya bahasa Al-Qur'an yang tinggi dalam rangka menemukan maksud Allah. Meski makna yang hakiki mungkin tidak tercapai namun melalui kajian ini fungsi hidayah Al-Qur'an akan difahami.

b. Keilmuan Sosio-Historis

Pendekatan ini terdiri dari tiga kajian, yaitu:

- 1) Kajian tentang kehidupan manusia sepanjang sejarah.
- 2) Kajian tentang latar belakang mengapa manusia diberi petunjuk.
- 3) Kajian tentang Nabi dan sejarahnya.

8. Corak Penafsiran Muhammad Abduh

Metode analisis dan corak penafsiran bermacam-macam, diantaranya adalah corak *al-Adabiy al-Ijtima'i* (budaya

kemasyarakatan).²³ Corak ini menitikberatkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an pada segi ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungannya dalam suatu redaksi yang indah dengan menonjolkan segi-segi petunjuk Al-Qur'an bagi kehidupan, serta menghubungkan pengertian ayat-ayat tersebut dengan hukum-hukum yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia tanpa menggunakan istilah dalam disiplin ilmu, kecuali dalam batasan yang dibutuhkan. Tokoh utama corak ini bahkan yang berjasa meletakkan dasar-dasarnya adalah Muhammad Abduh.

B. Epistemologi *At-Tafsîr Al-Munîr*

1. Biografi Wahbah Az-Zuhaili

Wahbah Az-Zuhaili merupakan salah satu tokoh yang menjadi kebanggaan umat di negeri Syiria. Ia lahir pada 6 Maret 1932 M/1351 H, bertempat di wilayah Dair 'Atiyyah di kecamatan Faiha, propinsi Damaskus Syria. Nama lengkapnya adalah Wahbah bin Mustafa az-Zuhaili, anak pasangan dari Mustafa Az-Zuhaili, seorang petani, dan Hajjah Fatimah binti Mustafa Sa'adah.²⁴

Dibawah bimbingan orang tuanya, Az-Zuhaili mengenyam pendidikan dasar-dasar agama Islam. Setelah itu, ia bersekolah di Madrasah Ibtidaiyyah di kampungnya, hingga jenjang pendidikan formal berikutnya. Gelar sarjana diraihinya pada tahun 1952 M, di Fakultas Syariah Universitas Damaskus, dan juga pendidikan Islam di Universitas al-Azhar Kairo, dimana ia sekali lagi menamatkannya dengan cemerlang pada tahun 1956 M. Kemudian ia melanjutkan program magisternya di Universitas Kairo dan berhasil menamatkannya pada tahun 1959 M, serta meraih gelar doktor dalam bidang syari'ah dari Universitas al-Azhar Kairo pada tahun 1963 M.

Wahbah Az-Zuhaili kemudian mengabdikan diri sebagai dosen di almamaternya, Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus pada tahun 1963 M. Karir akademiknya terus menanjak, kemudian ia diangkat sebagai pembantu dekan pada fakultas yang sama. Jabatan dekan sekaligus ketua jurusan Fiqh al-Islami juga digenggamnya dalam waktu relatif singkat dari masa pengangkatannya sebagai pembantu dekan. Selanjutnya, ia dilantik sebagai guru besar dalam disiplin hukum Islam pada salah satu Universitas di Syiria.²⁵

²³ Abd al-Hay al-Farmawi, *Al-Bidâyah Fî At-Tafsîr Al-Maudhû'i*, Kairo: Al-Hadraf al-Arabiyyah, 1977, hal. 23.

²⁴ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasssir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 174.

²⁵ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasssir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 174.

Wahbah Az-Zuhaili yang terkenal ahli dalam bidang Fiqh dan Tafsir, juga berbagai disiplin ilmu lainnya, merupakan salah satu tokoh terkemuka di abad ke 20 M. Ia merupakan ulama yang bisa disejajarkan dengan tokoh ulama-ulama lainnya, seperti Tâhir Ibn ‘Asyûr, Sa’id Hawwa, Sayyid Qutb, Muhammad Zahrah, Mahmud Syaltut dan yang lainnya.

Ia dibesarkan di lingkungan ulama-ulama yang bermadzhab Hanafi²⁶, yang membentuk pemikirannya dalam madzhab fiqih. Meskipun bermadzhab Hanafi, namun dalam pengembang dakwahnya ia tidak mengedepankan madzhab atau aliran yang dianutnya. Ia tetap memiliki sikap netral dan proporsional, serta senantiasa menghargai pendapat-pendapat madzhab lain. Hal ini dapat dilihat dari bentuk penafsirannya ketika mengupas ayat-ayat yang berkaitan dengan fiqih.²⁷ Dalam perkembangannya, ia tampil sebagai salah satu pakar perbandingan mazhab (muqaranat almadzahib). Salah satu magnum opus-nya, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, yang merupakan salah satu karya fiqih komparatif yang populer di masa ini. Ia menghembuskan nafas terakhir pada malam Sabtu, 8 Agustus 2015. Dunia Islam berdukacita karena kehilangan sosok ulama kontemporer panutan dunia. Wahbah Az-Zuhaili berpulang ke rahmatullah pada usia 83 tahun.²⁸

Beliau dikenal seorang sosok ulama sekaligus ilmuan yang sangat tekun. Menurut keterangan dari beberapa muridnya, ketika syaikh Wahbah sedang menyusun kitab, hari-hari beliau habiskan di dalam perpustakaan, bahkan seringkali beliau berada di perpustakaan sejak buka sampai tutup, diantara karya-karya beliau yaitu:

- a. *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, (1997) dalam 9 jilid tebal. Ini adalah karya fiqhnya yang sangat terkenal.
- b. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, dalam 2 jilid besar.
- c. *Al-Wasîth fî Ushûl al-Fiqh*, Universitas Damaskus, 1966.
- d. *Al-fiqh al Islâmi fî al-Uslûb al-Jadîd*, Maktabah al-Hadîtsah: Damaskus, 1967.
- e. *Fiqh al-Mawârits fî al-Syarî’at al-Islâmiyyah*, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1987.
- f. *Al-Qur’ân al-Karîm; Bunyatuhu al-Tasyrî’iyyah au Khasâ’isuhu al-Hasariyyah*, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1993.

²⁶ A. Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir*, Jawa Barat: Elqis, 2013, hlm. 227.

²⁷ Muhammad ‘Ali ‘Iyazi, *Al-Mufasirûn Hayâtuhum Wa Manâhijuhum*, Teheran: Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Insyâ’ al-Islâm, 1993, hal. 684.

²⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islâmi Wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2011.

- g. *Al-Asâs wa al-Mashâdir al-Ijtihâd al-Musytarikah Bayna al-Sunnah wa al-Syî'ah*, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1996.
- h. *Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, terdiri dari 16 jilid. Dâr al-Fikr, Damaskus, 1991.
- i. *Tafsîr al-Wajîz* merupakan ringkasan dari *Tafsîr Al-Munîr*.
- j. *Tafsîr al-Wasîth* dalam 3 jilid tebal, dan karya-karya lainnya.²⁹

2. Latar Belakang Penulisan Tafsir al-Munir

Kata *al-Munîr* yang merupakan isim fa'îl dari kata anara (dari kata nur; cahaya) yang berarti yang menerangi atau yang menyinari. Sesuai namanya, mungkin Wahbah al-Zuhaili bermaksud menamai kitab tafsir ini dengan nama *At-Tafsîr Al-Munîr* adalah ia berkeinginan supaya kitab tafsirnya ini, dapat menyinari orang yang mempelajarinya, dapat menerangi orang yang membacanya, dan dapat memberikan pencerahan bagi siapa saja yang ingin mendapatkan pencerahan dalam memahami makna kandungan ayat-ayat Al-Quran dalam kitab tafsirnya ini.

Tafsîr al-Munîr bisa dibilang sebagai karya monumental ia dalam bidang Tafsir. Tafsir ini ditulis kurang lebih selama 16 tahun (mulai dari tahun 1975 sampai tahun 1991 M). Tafsir ini menjelaskan seluruh ayat Al-Qur'an, mulai dari surah al-Fatihah sampai surah al-Nas, yang terdiri dari 16 jilid, masing-masing jilid memuat 2 juz (bagian) dan seluruhnya terdiri dari 32 juz, dan dua juz terakhir berisi al-fihris al-Syamil, semacam indeks yang disusun secara alfabetis.

Tujuan utama penyusunan tafsir ini, sebagaimana yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili pada bagian pengantar, adalah sebagai berikut: "Tujuan utama dalam menyusun kitab tafsir ini adalah mempererat hubungan antara seorang muslim dengan Al-Qur'an berdasarkan ikatan akademik yang kuat, karena Al-Qur'an merupakan hukum dasar bagi kehidupan umat manusia secara umum dan umat Islam secara khusus. Oleh karena itu, saya tidak hanya menerangkan hukum-hukum fikih dalam berbagai permasalahan yang ada, dalam pengertiannya yang sempit dan dikenal di kalangan fuqaha, tetapi saya bermaksud menjelaskan hukum-hukum yang diistinbatkan dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan makna yang lebih luas, yang lebih dalam daripada sekedar pemahaman umum, yang meliputi akidah dan akhlak, manhaj dan prilaku, konstitusi umum, dan faedah-faedah yang diambil dari ayat-ayat Al-Qur'an, baik yang eksplisit maupun yang implisit,

²⁹ A. Husnul Hakim Imzi, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir*, Jawa Barat: Elqis, 2013, hlm. 228.

baik dalam struktur sosial untuk setiap komunitas masyarakat maju dan berkembang maupun dalam kehidupan pribadi bagi setiap manusia.”³⁰

Kitab *Tafsîr al-Munîr* ini ditulis setelah pengarangnya menyelesaikan penulisan dua kitab yang komprehensif dalam temanya masing-masing, yaitu *Ushûl fiqh al-Islâmi* (2 jilid) dan *al-Fiqh al-Islâmi wa adillatuhu* (11 jilid). Ketika itu, ia telah menjalani masa mangajar di perguruan tinggi selama lebih dari 30 tahun dan melakukan riset dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk fiqh dan hadis. Ketika itu, ia telah menghasilkan buku dan artikel yang berjumlah lebih dari tiga puluh buah. Setelah itu, ia mulai menulis kitab *Tafsîr al-Munîr*, yang pertama kalinya diterbitkan oleh 'Dâr al-Fikr Beirut Libanon dan Dâr al-Fikr Damaskus, Syiria yang berjumlah 16 jilid bertepatan pada tahun 1991 M/1411 H. Dengan demikian, tafsir ini ditulis ketika ia telah mencapai puncak karir intelektualnya. Kitab ini telah diterjemahkan diberbagai negara, diantaranya Turki, Malaysia dan Indonesia.³¹

3. Metode dan Sistematika Penulisan *At-Tafsîr al-Munîr*

Menurut ‘Abd al-Hayy al-Farmawi, terdapat empat metode dalam menafsirkan al-Qur’an; *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran*, dan *maudû’î*. *Pertama*, Metode tafsir *tahlîlî*³² yaitu cara menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan cara meneliti semua aspeknya, dimulai dari uraian makna kosakata, kalimat, kaitan antar pemisah (*munâsabat*), sampai sisi-sisi keterkaitan antar pemisah itu dengan bantuan *asbâb al-nuzûl*, serta mengikuti prosedur susunan *tartîb mushafî* dengan sedikit banyak melakukan analisis di dalamnya. *Kedua*, Metode tafsir *Ijmâlî* yaitu cara menafsirkan al-Quran secara global, berdasarkan susunan (urutan) mushaf Al-Qur’an, dengan tujuan menjelaskan makna-makna Al-Qur’an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah dimengerti serta dipahami semua orang. *Ketiga*, metode tafsir *muqâran* yaitu cara menafsirkan Al-Qur’an dengan membandingkan ayat-ayat Al-Quran yang berbicara pada tema-tema tertentu, seperti redaksi yang berbeda padahal isi kandungannya sama, atau antara ayat-ayat yang memiliki redaksi yang mirip padahal isi kandungannya berlainan atau juga membandingkan ayat-ayat Al-Quran dengan hadis-hadis nabi, yang selintas tampak kontradiktif dengan Al-Qur’an. *Keempat*, metode tafsir

³⁰ Wahbah al-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah Wa Asy-Syari’ah Wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2003, juz. 1, hal. 11.

³¹ Wahbah al-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah wa Asy-Syari’ah wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1988, juz. 1, hal. 14.

³² Dalam metode ini ada beberapa cara yang ditempuh oleh para mufassir dalam mengoperasikan metode ini, sesuai ragam kecenderungan mereka, yaitu ragam *tafsîr bil ma’îsûr*, *bil ra’yi*, *Sûfî*, *Fiqhî*, *Falsafî*, *’Ilmî*, dan *Adabî-Ijtimâ’î*. Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsîr Maudhu’î dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihan Anwar dan Maman Abd Djaliel, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 24.

maudhû'î yaitu cara menafsirkan Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan tema yang sama, kemudian dianalisis satu-persatu terhadap isi kandungannya berdasarkan cara-cara tertentu, untuk menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan unsur-unsurnya serta menghubungkan-hubungkan antara yang satu dengan yang lain dengan korelasi yang bersifat komprehensif. Sehingga dapat menyajikan tema secara utuh dan dapat mengambil pemahaman Penutup secara sempurna.³³

Wahbah al-Zuhaili dalam kitab *Tafsîr al-Munîr* ini, menggunakan metode tafsir *tahlîlî*, dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam kitab tafsirnya. Meski demikian, sebagian kecil di beberapa tempat terkadang ia menggunakan metode tafsir tematik (*maudhû'î*).³⁴ Metode *tahlîlî* lebih dominan, karena metode inilah yang hampir semua digunakannya dalam kitab tafsirnya. Adapun kerangka pembahasan atau sistematika pembahasan dalam tafsirnya ini, Zuhaili menjelaskan dalam pengantarnya, sebagai berikut.³⁵

- a. Mengklasifikasikan ayat al-Quran ke dalam satu topik pembahasan dan memberikan judul yang cocok.
- b. Menjelaskan kandungan setiap surat secara global.
- c. Menjelaskan aspek kebahasaan.
- d. Menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat dalam riwayat yang paling sahih dan mengesampingkan riwayat yang lemah jika ada, serta menjelaskan kisah-kisah sahih yang berkaitan dengan ayat yang hendak ditafsirkan.
- e. Menjelaskan ayat-ayat yang ditafsirkan dengan rinci.
- f. Mengeluarkan hukum-hukum yang berkaitan dengan ayat yang sudah ditafsirkan.
- g. Membahas balaghah (retorika) dan i`rab (sintaksis) ayatayat yang hendak ditafsirkan.

Metode dan sistematika di atas jelas memperlihatkan kompleksitas bidang kajian yang disajikan pengarangnya. Dalam banyak hal, ia juga memperlihatkan sebuah sistematika yang menjadi trend sejak munculnya paradigm tafsir adabi- ijtima'i. Salah satunya adalah perhatian khusus terhadap aspek linguistik dalam penafsiran, sebagaimana terlihat dalam point ketiga dan ketujuh. Sistematika tafsir

³³ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihan Anwar dan Maman Abd Djaliel, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 38-44

³⁴ Wahbah al-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah wa Asy-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988, juz. 1, hal. 12.

³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah wa Asy-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988, juz. 1, hal. 9.

global dan tematik juga menunjukkan keterpengaruhannya dengan trend terkini, sebagaimana ditunjukkan al-Farmawi. Aspek keenam terkait hukum-hukum yang dideduksi dari sebuah ayat merupakan sebuah bentuk kontekstualisasi yang dilakukan Az-Zuhaili dalam bidang yang ditekuninya.

4. Corak Penafsiran *Tafsîr al-Munîr*

Masih merujuk kepada kerangka al-Farmawi dalam kitabnya, terdapat tujuh ragam corak dalam penafsiran al-Qur'an dalam kitab tafsir, yakni *Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, *Tafsîr bi al-Ra'yi*,³⁶ *Tafsîr al-Sûfi*, *Tafsîr al-Fiqhî*, *Tafsîr al-Falsafî*, *Tafsîr al-'Ilmî*, dan *Tafsîr Adabî al-Ijtimâ'î*.³⁷ Dengan melihat dari penafsiran yang digunakan oleh Zuhailiy dalam kitab tafsirnya ini, bisa dikatakan bahwa corak tafsir yang digunakan adalah corak kesastraan (*adabî*) dan sosial kemasyarakatan (*al-Ijtimâ'î*) serta adanya nuansa yurisprudensial (*fiqh*). Hal ini terutama ditunjukan dengan adanya penjelasan *fiqh* kehidupan (*fiqh al-hayat*) atau hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Hal ini dapat dilihat karena memang Zuhailiy sendiri sangat terkenal keahliannya dalam bidang *fiqh* dengan karya monumentalnya *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*. Sehingga, bisa dikatakan corak penafsiran *At-Tafsîr al-Munîr* adalah keselarasan antara Adabi Ijtima'î dan nuansa *fiqh*nya atau penekanan Ijtima'î-nya lebih ke nuansa *fiqh*.

5. Sumber-Sumber Penafsiran *At-Tafsîr al-Munîr*

Dalam pembahasan kitab ini, Zuhailiy menggunakan kompromi antara sumber-sumber *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* dengan *Tafsîr bi al-Ra'yi*, serta menggunakan gaya bahasa dan ungkapan yang jelas, yakni gaya bahasa kontemporer yang mudah dipahami bagi generasi sekarang ini. Oleh sebab itu, ia membagi ayat-ayat berdasarkan topik untuk memelihara bahasan dan penjelasan di dalamnya. Di antara sumber-sumber referensi yang digunakan Zuhailiy dalam *At-Tafsîr al-Munîr* adalah sebagai berikut.³⁸ Terkait bidang akidah, akhlak, dan penjelasan keagungan Allah di alam semesta, merujuk kepada: *Tafsîr al-Kabîr* karya Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyân al-Andalusi, *Rûh al-Ma'ânî* karya al-Alûsi. Dalam penjelasan kisah-kisah al-Qur'an dan sejarah, ia merujuk *Tafsîr al-Khâzin* dan al-Baghâwi. Tafsir terkait penjelasan hukum-hukum *fiqh*, ia merujuk

³⁶ Dalam hal ini, penulis lebih setuju kepada pendapat yang menyatakan bahwa kedua istilah ini (*ma'tsûr* dan *ra'yi*) digunakan untuk menyebut dua macam sumber pokok dalam materi tafsir al-Qur'an.

³⁷ 'Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'î dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihan Anwar dan Maman Abd Djaliel, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 327.

³⁸ Wahbah al-Zuhailiy, *At-Tafsîr Al-Munîr*, terj. Al-Kattani dkk. Jakarta: Gema Insani, 2013, juz. 1, h. xix.

kepada beberapa literature seperti *al-Jâmi' fî Ahkâm al-Qur'ân*, karya al-Qurtubi, *Ahkâm al-Qur'ân* karya Ibn al- 'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, karya al-Jashshash, *Tafsîr al-Qur'ân al- 'Azîm*, karya Ibnu Katsîr, dalam bidang kebahasaan, *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari. Materi qira'at, dirujuk dari *Tafsîr al-Nasafi*, sedangkan dalam bidang sains dan teori-teori ilmu alam, ia menyadur dari *al-Jawâhir* karya Tantawi Jauhari, dan masih banyak lagi yang lainnya.

BAB IV
PENAFSIRAN MUHAMMAD ABDUH DAN WAHBAH AL-
ZUHAYLI TERHADAP AYAT-AYAT RIBA

A. Penafsiran Ayat-ayat Riba menurut Muhammad Abduh

1. Penafsiran pada Surah Ali Imran/3:130

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ 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 adalah ayat yang pertama turun dalam mengharamkan riba. Sedangkan, surah al-Baqarah yang menerangkan riba, turun setelah ayat ini. Bahkan merupakan ayat terakhir yang turun dari ayat-ayat hukum riba. Muhammad Rasyid Ridha, mengatakan bahwa konteks surat Ali Imran ayat 130 diatas berbicara tentang kondisi riba pada masa jahiliyah, yang sudah lama di kenal.¹

¹ Rasyid Ridha melandaskan penafsirannya kepada pendapat yang dikemukakan Ibnu Jarir al-Thabari tentang maksud ayat di atas.

Kata **الأضعاف** adalah jama' dari lafad **ضعف** (dengan kasrah dhad) dan lipat ganda sesuatu (pelipatgandaan yang berkali-kali). Jika dilipatgandakan, ini termasuk lafadz-lafadz yang disandarkan, artinya yang menghendaki eksistensi lain dari jenisnya.

Pada ayat di atas Muhammad 'Abduh menafsirkan bahwa, jika dikatakan lipat ganda yang digandakan dalam tambahan/ bunga saja (yaitu riba), maka patutlah apa yang telah dikatakan oleh seorang mufassir (al-Jalal) dalam deskripsi masalah yang mengakhirkan tempo hutang dan tambahan dalam harta, dan inilah yang dikenal di masa Jahiliyyah. Dan bisa juga lipat ganda itu dinisbatkan pada harta pokok (jumlah pinjaman), dan inilah yang terjadi sekarang.

Muhammad 'Abduh melihat orang-orang di Mesir yang berhutang dengan riba, sebanyak 3% setiap hari. Lihatlah, berapa banyak lipat ganda dalam setahun? Ia berkata, "*yang dilipat gandakan*" setelah menyebut lipat ganda, seakan-akan aqad itu menjadi permulaan atas lipat ganda, kemudian diikuti "*yang dilipat gandakan*". Setelah itu, dengan mengakhirkan tempo dan tambahan harta.²

Agaknya Muhammad 'Abduh bersikap tidak simpati terhadap perbankan. Dikarenakan betapa sulitnya pihak peminjam menanggung kewajiban pengembaliannya. Beliau melihat, haramnya riba tidak terlepas dari penumpukkan harta dan uang yang menghambat sirkulasi perdagangan. Uang dinilai memiliki dua fungsi pokok, sebagai standar harga barang dan memudahkan orang mengadakan pertukaran barang-barang.

Muhammad Rasyid Ridha melihat, kedzaliman yang terkandung dalam riba Jahiliyyah adalah sifatnya yang berlipat ganda. Agaknya beliau terpengaruh dengan pandangan gurunya, Muhammad 'Abduh, yang mengatakan, "Adapun riba adalah istilah tentang penyerahan banyak dirham atau yang sejenis, yang pengambilannya dengan lipat ganda. Muhammad Rasyid Ridha, mengatakan bahwa kedzaliman yang terkandung dalam riba Jahiliyyah adalah sifatnya yang berlipat ganda, tambahan itu diberikan tidak didasarkan atas rasa suka rela, tetapi atas dasar keterpaksaan."³

Namun, para ulama menekankan pembahasan surah Ali 'Imran ini pada kata *adh'âfan mudhâ'afah*. Dari bahasan tersebut, kemudian memunculkan dua kelompok besar, pertama, ulama yang memegang,

²Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H, Jilid. IV, hal. 131.

³ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)* Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H, Jilid. IV, hal. 108-109

bahwa penyebutan kata tersebut hanya merupakan informasi tentang perilaku orang Arab pra-Islam,⁴ dan tidak menjadi syarat keharaman riba. Kedua, sebaliknya, menjadikan lipat ganda sebagai syarat haramnya riba.⁵

Penulis sepakat dengan pendapat M. Quraish Shihab dalam menyikapi hal tersebut, bahwa sekalipun teks *adh'âfan mudhâ'afah* merupakan syarat,⁶ namun pada akhirnya yang menentukan esensi riba yang diharamkan adalah firman Allah *falakum ru'ûsu amwâlikum* (bagimu modal-modal kamu), bahwa segala bentuk penambahan atau kelebihan baik berlipat ganda atau tidak, telah diharamkan Al-Qur'an. Dan ini berarti bahwa kata *adh'âfan mudhâ'afah* bukan syarat tetapi penjelasan tentang riba yang sudah lumrah mereka praktekkan. Namun perlu digarisbawahi bahwa penambahan atau kelebihan yang dimaksud adalah dalam kondisi yang sama seperti yang terjadi pada masa turunnya Al-Qur'an dan yang diisyaratkan oleh penutup ayat al-Baqarah/2: 279, yaitu *lâ tazhlîmûn wa lâ tuzhlamûn* (kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya).⁷

Di lihat dari munasabat ayat, dalam surah Ali 'Imran ini disebut secara eksplisit pelarangan praktek riba. Menurut Muhammad 'Abduh, sebelum al-Qur'an menyebutkan larangan riba pada surah Ali 'Imran/3: 130, al-Qur'an berbicara tentang pertolongan Allah kepada

⁴ Seperti al-Thabari (beliau membaginya menjadi dua jenis riba, riba jual beli (diperbolehkan, karena tambahannya tidak bertambah, baik kalau dibayar dengan segera ataupun tidak (fadhl), al-Qurtubi (menurutnya, di samping memberitahukan tentang perilaku orang Arab pra-Islam, juga menunjukkan betapa kejinya perbuatan riba nasi'ah tersebut), al-Shaukani (bahwa, semua bentuk riba, baik sedikit maupun banyak, hukumnya haram), Muhammad 'Ali ash-Shobuni (bahwa, praktek riba yang dilakukan pra-Islam adalah adh'âfan mudhâ'afah. Namun, pengharaman riba bukan karena unsure itu, tetapi lebih karena adanya unsure penganiayaan (dhulm), Sayyid Quthb (Islam adalah agama yang mengatur dalam bentuk yang asasi. Maka, keharaman riba tidak mengharamkan yang satu dan menghalalkan yang lain). Lihat Khoiruddin Nasution, *Riba & Poligami "Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad 'Abduh"*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 48-56.

⁵ Khoiruddin Nasution, *Riba & Poligami "Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad 'Abduh"*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 48-56.

⁶ Adapun menyangkut taqyid, Abd al-Rahman bin Nasir al-Sa'di berkata, "Taqyid yang terdapat dalam al-Qur'an tidak selalu menjadi dasar untuk menetapkan hukum, contohnya, dalam surah an-Nisa'; 23, raba'ibukum diberi qayyid dengan allati fi hujurikum. Padahal, tanpa diberi qayyid, hukumnya juga tidak boleh dinikah oleh ayah tiri tersebut. Seperti juga dalam surah al-Isra'; 31, tanpa disebut khasyyata imlaq (takut malarat), membunuh anak hukumnya tetap dilarang oleh Tuhan. Lihat pada Abd al-Rahman bin Nasir al-Sa'di, al-Qawa'id al-Hisan li Tafsir al-Qur'an, (Riyad: al-Ma'arif, 1980), h. 92-94. Berdasarkan alasan tersebut, maka qayyid – adh'âfan muda'afah – atas al-riba pada Ali 'Imran; 130, tidak menjadi syarat bahwa untuk haramnya riba harus berlipat ganda.

⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 266.

orang Mukmin dalam Perang Badar (Ali ‘Imran/3: 121-127). “Kekalahan” dalam Perang Uhud berkaitan dengan ketamakan orang Islam akan ghanimah dan keakraban mereka dengan orang-orang Yahudi, yang dikenal pemakan riba, seperti disebut dalam surah an-Nisa’/4: 160-161. Agar pertolongan Tuhan tetap menyertai orang Mukmin, maka tamak harta dan akrab dengan tukang riba, harus disingkirkan.⁸

Kemudian Al-Qur’an juga menyebutkan kekuasaan-Nya atas langit dan bumi, dan kekuasaan-Nya mengampuni serta mengadzab manusia (Ali ‘Imran/3: 129), agaknya penyebutan ini merupakan peringatan, agar seruan pada kalimat berikutnya dipatuhi, dengan kesadaran bahwa seruan itu dari Allah Yang Maha Kuasa. Sesudah menyebut larangan riba, Al- Qur’an menyuruh taat kepada Allah dan Rasul-Nya, seraya memohon ampunan kepada-Nya (Ali ‘Imran/3: 131-133) dan Al-Qur’an menyebutkan bahwa orang yang menafkahkan hartanya (di waktu lapang ataupun sempit), menahan amarah, memaafkan orang, dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat ihsan (Ali ‘Imran/3: 134).⁹

2. Penafsiran pada Surah al-Baqarah ayat 275, 276, 278, dan 279

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 فَاتْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ . يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ . فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ .

⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, Mesir: Dar al-Manar, 1376 H, Jilid. IV, h. 122.

⁹ M. Zuhri, *Riba dalam al-Qur’an dan Masalah Perbankan*, Jakarta: Rajawali Press, 1996, hal. 82-83.

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (275) Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. (276) Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. (278) Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (279)

Pada Surah al-Baqarah/2: 275:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

Yang dimaksud dengan ‘makan’ dari ayat diatas adalah mengambil untuk mendayagunakan. Adapun berdirinya orang yang makan harta riba adalah sama dengan berdirinya orang yang terkena gangguan (tekanan) syaitan. Ibnu Atiyah berpendapat, tentang maksud dari perumpamaan pada rentenir dengan gangguan jiwa sewaktu di dunia atau dikatakan sebagai orang gila. Muhammad Rasyid Ridha berkata, pendapat ini tergesa-gesa, akan tetapi Jumhur Ulama berpendapat tentang apa yang dimaksud dengan ‘berdiri’, adalah ‘bangun dari kubur’, ketika bangkit.¹⁰ Secara lahiriyah, yang dikatakan Ibnu

¹⁰ Dan Allah menjadikan mereka bangkit dari kubur seperti orang gila, sebagai tanda bagi rentenir pada hari Kiamat. Semua itu diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ibnu Mas’ud, bahkan Imam Thabrani meriwayatkan dari Hadits marfu’ dari Auf bin Malik, ketahuilah kamu pada dosa-dosa yang tidak dapat diampuni, yaitu dengki dan riba. Lihat M. Zuhri, *Riba dalam al-Qur’an dan Masalah Perbankan*, Jakarta: Rajawali Press, 1996, hal. 94.

Atiyah, bahwa mereka (orang-orang yang makan harta riba) adalah orang-orang yang tertipu dan diperbudak oleh harta. Mereka terfokus pada pengumpulan dan menjadikan harta sebagai tujuan hidup.

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا^{١١}

Makan harta riba adalah penyebab dari penghalalan mereka, menjadikan riba sama dengan jual beli. Mengapa demikian? Karena jual beli itu pertukaran dua barang, sedangkan riba itu adalah tambahan dari hutang yang diakhirkan jatuh tempo pengembaliannya.

فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ

Allah menghalalkan keuntungan yang diperoleh dalam perdagangan, pembelian dan penjualan. Allah mengharamkan riba, artinya mengharamkan harta dari pengembalian hutang yang diakhirkan waktunya. Telah jelas ungkapan Ibn Jarir, kami telah menerangkan keadaan mereka bahwa di hari kiamat akan tertimpa keadaan buruk dan keterasingan, serta kejelek-jelekan mereka dalam mendustakan agama. Mereka mengatakan, jual beli yang dihalalkan Allah pada hamba-Nya adalah sama dengan riba. Dengan demikian, sesungguhnya orang-orang yang makan harta riba tergolong orang-orang Jahiliyyah.¹¹

Muhammad Rasyid Ridha mengatakan, bahwasanya ayat tersebut disampaikan pada mereka mengenai riba itu haram dan jawaban mereka terhadap pemaparan (penceritaan) Allah adalah tidak ada ketentuan pasti di dalamnya dari ayat tersebut.

Karena pemaparan tentang perilaku dan keadaan, berasal dari pembicaraan masyarakat Arab yang secara hakiki, akan memberikan ketetapan atas keyakinan orang-orang Arab terhadap keharaman riba, atau mungkin ayat ini dijadikan dan ditujukan secara khusus pada orang-orang Yahudi.¹²

Muhammad Rasyid Ridha, mengatakan bahwa tambahan dalam riba dan jual beli tidaklah sama, baik secara praktis, bahaya dan

¹¹ M. Zuhri, *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan*, Jakarta: Rajawali Press, 1996, hal. 96.

¹² Kekhususan itu disebabkan, riba telah diharamkan atas orang-orang Yahudi di dalam syari'at mereka, bahkan disebutkan didalamnya, mereka adalah makhluk terhebat dalam 'rente' yang selalu menghalalkan. Hanya saja, diharamkan atas kami (orang-orang Yahudi) makan harta saudara kami Isra'illiyyin (orang-orang Isra'il). Lihat M. Zuhri, *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan*, Jakarta: Rajawali Press, 1996, hal. 97.

manfaatnya. Baginya, Allah tidak akan mengharamkan sesuatu kecuali mengandung bahaya, dan tidak menghalalkan sesuatu kecuali yang memberikan manfaat. Dan dalam hal riba ini, menurutnya Allah sudah sangat adil, sebab Tuhan tidak akan memberikan siksa bagi orang yang telah makan riba sebelum adanya pengharaman dan nasihat dari-Nya, sehingga makan riba yang telah berlalu adalah keringanan. Akan tetapi, Allah memberikan janji buruk kepada orang yang makan harta setelah adanya larangan.¹³

Pada surah al-Baqarah/2: 276:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ

Allah menghapus riba dengan menghilangkan dan menghancurkan barokahnya. Dalam hadits Ibn Mas'ud, menurut Ahmad, Ibn Majah, dan Hakim dan diriwayatkan Ibnu Jarir dalam tafsirnya, bahwa "Harta riba walaupun banyak, maka berakibat menjadi sedikit". Dhahhak berpendapat, penghapusan barokah tersebut, terjadi di akhirat, dengan membatalkan manfaat harta itu darinya, sehingga tidak tersisa sedikitpun baginya.

Muhammad Abduh berpendapat, maksud dari penghapusan harta riba, bukanlah penghapusan tambahan dalam harta, karena hal ini melawan penyaksian dan pemberitaan. Tetapi, yang dimaksud keterangan di atas hanyalah permusuhan dari manusia dan tertimpa musibah keragu-raguan dalam dirinya.¹⁴

Adapun permusuhan manusia merupakan tantangan orang-orang yang membutuhkan, serta kemarahan orang-orang yang kekurangan, dan kadangkala permusuhan itu disandarkan pada kerusakan, marabahaya, dan penganiayaan hak orang lain atas harta, jiwa dan hasil alam mereka. Dan diantara mereka juga dalam kesulitan dan kekhawatiran, sehingga menjadikan mereka orang-orang yang hancur.

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

Bahwa maksud dari 'Allah tidak suka' adalah Allah tidak rela. Maksud dari 'orang kafir' adalah orang-orang yang menghalalkan riba, dan orang-orang berdosa adalah orang-orang yang tetap dalam

¹³ M. Zuhri, *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan*, Jakarta: Rajawali Press, 1996, hal. 98

¹⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H, Jilid. III, hal. 100.

dosa. Muhammad Rasyid Ridha berpendapat, bahwa sesungguhnya kecintaan Allah terhadap hamba-Nya adalah kehendak-Nya.¹⁵

Surat Al-Baqarah/2: 278

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا

Allah memerintahkan untuk meninggalkan apa yang tersisa dari riba pada orang yang mendapat tambahan harta dari orang-orang yang hutang

إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Muhammad ‘Abduh berkata, apabila iman kalian sempurna terhadap semua yang datang dari Nabi Muhammad Saw. termasuk didalamnya hukum-hukum, maka tinggalkanlah sisa riba. Muhammad Rasyid Ridha berpendapat, orang yang belum meninggalkan sisa-sisa riba, setelah muncul larangan Allah dan janji buruk-Nya, maka ia tidak tergolong orang-orang yang beriman dengan sempurna. Walaupun, mereka telah menetapkan dengan lisannya, namun Allah tidak menghitung keimanannya, kecuali apabila hati, perbuatan dan perkataannya adalah benar.¹⁶

Pada QS. al-Baqarah/2: 279

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ

Kata فَاذَّنُوا adalah satu bentuk dan satu makna dengan فاعلموا , yaitu menurut qira’at jumhur. Dalam riwayat Ibn ‘Abbas, kata فَاذَّنُوا menurut Hamzah, yang bermakna ‘pemberitahuan’, maksudnya beritahu dirimu sekalian, agama, sebagian di antara kamu atau orang-orang Muslim, sesungguhnya telah berpegang melawan Allah dan Rasul-Nya dengan keluar syari’at, tidak tunduk pada hukum.

¹⁵ Kecintaan itu diketahui dengan perbuatan seorang hamba untuk menyempurnakan hukum Allah, dalam kebaikan ibadah-Nya. Sedangkan, hilangnya kecintaan Allah, dapat diketahui dengan sebaliknya. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H, Jilid. III, hal. 100.

¹⁶ Apa yang telah kami katakan dalam “kekal dalam neraka”, bagi orang yang kembali pada riba setelah pengharamannya. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H, Jilid. III, hal. 102.

Muhammad ‘Abduh menafsirkan, perang Allah terhadap mereka yaitu dengan marah dan murka-Nya. Adapun perang Rasulullah kepada mereka adalah perlawanan mereka dengan perbuatan pada zaman Rasul dan pernyataan mereka sebagai musuhnya.

وَإِنْ تُبْتِئْ

Kembali kepada Allah dari riba, dengan alasan patuh dan tunduk atas perintah-Nya.

فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ

Janganlah berbuat dzalim terhadap orang-orang yang berhutang dengan mengambil tambahan.

وَلَا تُظْلَمُونَ .

Janganlah kamu mengurangi sedikitpun, tetapi kamu ambil dalam keadaan penuh.

Riwayat Ibn Jarir dari Sadda, bahwa kedua ayat ini turun pada ‘Abbas bin Abd al-Muthalib, paman Nabi, dan seorang laki-laki dari Bani Mughirah, di mana keduanya kerjasama riba pada Anas dari Tsaqif dari Bani ‘Amr (Banu ‘Amr bin ‘Umair), ketika Islam datang (dan diharamkannya riba), keduanya masih memiliki sisa harta banyak dalam riba, dan Allah menurunkan ayat ini.¹⁷

Ibn Juraij mengatakan, Bani Tsaqif telah melakukan perdamaian (minta maaf) dengan Rasulullah, bahwa harta mereka yang dari riba, atas manusia dan harta riba yang ada pada mereka harus ditinggalkan. Setelah Fath Makkah, (Nabi mengangkat ‘Itab bin Usaid sebagai penguasa Makkah) dan Banu ‘Amr bin ‘Umair bin ‘Auf, mengambil harta riba dari Bani Mughirah, yang diperjanjikan di masa Jahiliyyah. Pada saat Islam datang, harta Bani ‘Amr berada di Bani Mughirah, kemudian Bani ‘Amr mengambil hartanya, tapi Bani Mughirah menolak untuk memberikan pada mereka, kemudian mereka mengangkat permasalahan ini pada ‘Itab bin Usaid, maka ‘Itab pun menulis surat kepada Rasulullah, kemudian turunlah ayat ini,

¹⁷ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1376 H, Jilid. III, hal. 103. Namun, Muhammad ‘Ali ash-Shabuni dalam Tafsir Ayat al-Ahkam, menyatakan, “‘Abbas dan Khalid bin al-Walid adalah dua orang yang bekerjasama di zaman Jahiliyyah, dengan memberikan pinjaman secara riba kepada beberapa orang suku Tsaqif.

selanjutnya Rasulullah membalas surat ‘Itab, beliau bersabda, “Apakah mereka, (Bani ‘Amr) merelakannya? Biarkanlah, jika tidak, beritahukan kepada mereka, bahwa mereka telah perang melawan Allah dan Rasul-Nya”.

Ini diriwayatkan Abu Ya’la dalam musnadnya dan Ibn Mundih dari Thoriq dari Ibn Solih.¹⁸

B. Penafsiran Ayat-ayat Riba menurut Wahbah al-Zuhaily

1. Surat An-Nisa’/4: 161

وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا
لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

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.

Ayat ini masih memiliki korelasi dengan ayat sebelumnya, disaat Allah mengharamkan makanan-makanan yang baik dan halal kepada orang-orang Yahudi, sehingga Allah mengharamkannya disebabkan karena dosa-dosa mereka yang serius. Diantara dosa mereka adalah mengambil riba, padahal bagi mereka Allah telah mengharamkannya, namun mereka menciptakan trik, rekayasa, dan manuver sedemikian rupa supaya bisa tetap mengambil riba.¹⁹

2. Surat Ali-Imran/3: 130

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ 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.

¹⁸ Ayat ini menunjukkan bahwa riba adalah haram, karena ada unsur kedzaliman. Tapi, sebagian fuqaha mengatakan, tidak ada kedzaliman didalamnya tapi ada manfaat bagi yang mengambil dan yang memberi.

¹⁹ Wahbah al-Zuhaily, *Tafsir al-Munir*, Jakarta: Gema Insani, 2016, Juz. 5 dan 6, hal. 359

أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً Dengan berlipat ganda, seperti kalian memberikan waktu tenggang pembayarn utang untuk kedua kali kepada seseorang yang berhutang, namun dengan syarat jumlah harta yang harus dibayar olehnya lebih banyak. Pelipatgandaan ini adakalanya hanya di dalam bunganya saja, atau adakalanya pelipatgandaan ini berbungung dengan utang pokok seperti utang 100 dikembalikan 300. وَأَتَّقُوا اللَّهَ Dan bertakwalah kepada Allah dengan cara meninggalkan riba untuk menjaga diri kalian dari ancaman siksa-Nya. تُفْلِحُونَ Beruntung, selamat.

Sebab turunnya ayat ini sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Faryabi dari Mujahid ia berkata, "Mereka melakukan transaksi jual beli tidak secara tunai. Kemudian ketika telah jatuh tempo pembayarannya, maka mereka menambah harta yang harus dibayar dengan mengundur atau memberikan tenggang waktu tempo pembayarannya lagi. Lalu Allah menurunkan ayat ini.

Ia juga meriwayatkan dari Atha', ia berkata, "Terjadi transaksi utang piutang antara bani Tsaqif dan bani Nadhir. Lalu ketika waktu pembayaran telah jatuh tempo, maka salah satu pihak berkata, "Kami memberi tambahan harta yang harus dibayar dan kalian memberi kami waktu tenggang pembayarannya lagi. Lalu turunlah ayat ini."²⁰

Wahbah menjelaskan bahwa riba yang sedikit walau hanya satu persen saja dan riba yang banyak hukumnya sama, yaitu haram. Riba ada dua macam, riba nasi'ah (yang berkaitan dengan tempo pembayaran hutang) dan riba fadhhl (tambahan secara langsung). Pengharaman segala bentuk riba ini tidak lain demi kebaikan dan kemaslahatan umat, karena riba mengandung unsur negatif yang bisa menimpa individu maupun masyarakat.

Pengharaman bentuk riba fadhhl bertujuan untuk menutup celah yang bisa dijadikan pintu masuk ke dalam bentuk riba nasi'ah. Sesungguhnya setiap pinjaman yang melahirkan tambahan, maka itu adalah riba, baik tambahan itu dalam bentuk uang maupun barang, baik banyak maupun sedikit.

Riba *nasî'ah* atau yang juga disebut dengan riba jahiliyyah adalah yang sekarang dijalankan oleh bank-bank riba yang disebut dengan istilah keuntungan atau bunga yang akan semakin berlipat ganda jumlahnya bersamaan dengan berjalannya waktu. Ini yang disebut dengan riba *fâhisy*.

²⁰ Wahbah al-Zuhailly, *Tafsir al-Munir*, Jakarta: Gema Insani, 2016, Juz. 3 dan 4, hal. 416.

Adapun pembatasan berupa *adh'âfan mudhâ'afah* yang terdapat di dalam ayat ini, maka hal ini hanya sebagai bentuk penjelasan tentang realita yang ada dan menggambarkan bentuk riba yang dijalankan oleh orang-orang pada masa jahiliyah. Juga hal ini merupakan sebuah bentuk celaan dan kecaman terhadap mereka bahwa bentuk transaksi yang mereka lakukan itu merupakan sebuah bentuk pendzaliman yang jelas dan bentuk peng-eksploitasian atau pemanfaatan dalam arti negatif terhadap seseorang yang berhutang.

Jadi pembatasan ini tidak berarti bahwa riba yang berjumlah sedikit halal hukumnya, sedangkan yang diharamkan hanyalah riba *fâhisy* (berlipat) saja. Pembatasan pada ayat ini tidak mengandung konotasi atau pengertian tambahan apapun.

Riba tidak diperbolehkan dalam kondisi apapun kecuali bagi orang yang dalam keadaan benar-benar terpaksa, seperti keadaan terpaksa di dalam hal memakan bangkai, yaitu seperti jika adanya dugaan kuat bahwa jika tidak memakannya, maka ia akan binasa karena lapar, atau ia akan terpaksa hidup di jalan menjadi gelandangan tanpa memiliki rumah tempat tinggal.²¹

Adapun mencari pinjaman berbunga hanya bertujuan untuk lebih memperbesar bisnis, pabrik, industri atau pertanian, maka hal ini haram hukumnya. Kecuali jika ada dugaan kuat akan mengalami gagal panen atau rusaknya hasil pertanian sedangkan tidak ditemukan pihak-pihak yang bisa memberikan pinjaman yang halal (tanpa bunga). Maka dalam kondisi seperti ini boleh untuk mengambil pinjaman berbunga namun disesuaikan dengan kadar yang sudah bisa untuk menyelamatkan bisnis atau pertanian yang ada dari ancaman kepailitan yang diduga kuat akan dialaminya jika tidak ada kucuran dana. Karena sesuatu yang diperbolehkan dalam keadaan darurat disesuaikan dengan kadarnya saja.²²

3. Surat Al-Baqarah/2: 275, 276, 278 dan 279

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 فَاتْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ

²¹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jakarta: Gema Insani, 2016, Juz. 3 dan 4, hal. 418-419.

²² Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Juz. 3 dan 4, hal. 419.

فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ . يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ . فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ .

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (275) Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. (276) Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. (278) Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (279)

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا
 kata yang digunakan adalah يَأْكُلُونَ bukan يَأْخُذُونَ atau يَنْتَفِعُونَ karena tujuan dasar dari riba adalah memang untuk dimakan, maksudnya biasanya pengambilan riba tujuannya adalah untuk dimakan. Hal ini berarti mencakup orang yang mengambil dan memberi riba, berdasarkan hadits,

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ،
وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيَهُ، وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ²³

Dari Jabir, ia berkata: “Rasulullah Shallallâhu ‘alaihi wa sallam telah melaknati pemakan riba, orang yang memberikan/membayar riba, penulisnya, dan juga dua orang saksinya”. Dan beliau juga bersabda, “mereka itu sama dalam hal dosanya” (HR. Muslim)

يَتَخَبَّطُهُ لَا يَقُومُونَ Maksudnya mereka tidak bangkit dari kubur
مَوْعِظَةٌ Disebabkan mereka. بِأَنَّهُمْ penyakit gila atau ayan. الْمَسَّ
Nasehat dan peringatan. فَلَهُ مَا سَلَفَ Maksudnya apa yang telah
diambil sebelum datangnya larangan ini tidak diminta kembali
darinya. وَمَنْ عَادَ . Urusan dirinya diampuni terserah kepada Allah . وَأَمْرُهُ
Dan barangsiapa yang kembali lagi mengambil riba dengan cara
menyamakan riba dengan jual-beli dalam hal kehalalannya.²⁴

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا Membuatnya menjadi sedikit dan menghilangkan
keberkahannya وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ menjadikannya bertambah, berkembang
dan melipat gandakan pahalanya. كَفَّارٍ Orang yang selalu menetapi
kekufurannya dengan menghalalkan riba أَثِيمٍ orang yang selalu berbuat
dosa, maksudnya dengan perbuatannya yang selalu mengambil riba
dan selalu melakukan banyak dosa, لَا يُجِبُّ maksudnya Allah akan
menyiksanya. اتَّقُوا اللَّهَ Maksudnya jagalah diri kalian dari siksa-Nya
وَدَّرُوا dan tinggalkanlah.

فَأَذِّنُوا Maka ketahuilah, dari kata adzina bisy syai’i yang artinya
‘alima bihi (mengetahuinya). يَحْزَبُ مِنَ اللَّهِ Akan murka dari Allah SWT
dan perang yang dilancarkan dari Rasul-Nya kepada kalian karena
menganggap kalian seperti para pemberontak dan perang ini memang

²³ Muslim Ibn Hajjaj, *Shahî Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ’ut turôts al-‘araby, t.th, Jilid. 3, hal. 1219, bab *La’ana Âkilu Ar-ribâ Wa Mu’âkiluhu*

²⁴ Wahbah Al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*, ..., Juz. 3 dan 4, hal. 113-114

benar-benar Rasulullah SAW lancarkan pada masa beliau dan menganggap kalian sebagai para musuh kapan pun dan dimanapun.

فَلَكُمْ وَإِنْ تُبْتُمْ Dan jika kalian bertaubat dan meninggalkan riba فَلَكُمْ وَإِنْ تُبْتُمْ maka bagi kalian pokok hartanya. لَا تَظْلِمُونَ Kalian tidak melakukan perbuatan aniaya dengan mengambil tambahan dari orang yang berutang kepada kalian وَلَا تُظْلَمُونَ dan kalian tidak pula dianiaya dengan dikurangnya sebagian dari harta pokok kalian.

Sebab turunnya ayat 278-279 ini adalah sebagaimana yang dibawakan oleh Abu Ya'la di dalam musnadnya dan Ibnu Mindah meriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a, ia berkata,"Telah sampai kepada kami bahwa ayat ini turun berkaitan dengan bani 'Amr bin 'Auf dari Tsaqif dan bani al-Mughirah dari bani Makhzum. Dikisahkan bahwa bani 'Amr bin 'Auf memberikan pinjaman kepada bani al-Mughirah dengan riba. Lalu ketika Allah memenangkan atau menguasai kota Makkah kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Maka ketika itu, semua riba yang ada dibatalkan. Lalu bani 'Amr bin 'Auf dan bani al-Mughirah datang menemui 'Attab bin Usaid yang menjadi penguasa kota Makkah kala itu. Lalu bani al-Mughirah berkata,"Kenapa kami dijadikan orang-orang yang paling sengsara dengan adanya riba, padahal riba telah dihapuskan dari orang-orang selain kami." Lalu bani 'Amr bin 'Auf berkata, "Kita telah sepakat dengan pinjaman riba." Lalu 'Attab bin Usaid melaporkan hal itu kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Lalu turunlah ayat ini dan ayat yang setelahnya.²⁵

Ibnu Jarir ath-Thabari meriwayatkan dari 'Ikrimah, ia berkata,"Ayat ini turun berkaitan dengan bani Tsaqif, diantara mereka terdapat Mas'ud, Habib, Rabi'ah dan 'Abd bin Yalail, mereka adalah bani 'Amr dan bani 'Umair. Lalu Tsaqif berkata,"Kami tidak mampu menghadapi perang dari Allah dan Rasul-Nya". Lalu mereka pun bertaubat dan hanya mengambil pokok harta mereka saja.

Ayat-ayat ini menjelaskan tentang keadaan orang-orang yang mengambil riba dan menghalalkannya karena kecintaan yang berlebihan kepada harta dan menuruti bisikan hawa nafsu serta orang-orang yang memakan harta orang lain dengan cara yang bathil dan tanpa kerja serta usaha, mereka tidak akan bisa tenang, selalu gelisah, hati tersiksa dan tenggelam di dalam masalah keduniaan adalah seperti orang yang dikuasai dan dirasuki oleh setan atau jin. Sedangkan mereka diakhirat ketika dibangunkan dari kubur akan tampak lebih

²⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Juz. 3 dan 4, hal. 114.

parah, mereka berjalan sempoyongan dan tampak sangat berat sekali karena mereka memikul beban berat harta haram yang mereka hasilkan dengan cara riba.

Ini adalah gambaran yang sangat jelek dan mengerikan serta menjadi bukti akan sebuah kondisi yang diakibatkan oleh sistem ekonomi kapitalis yang berdasarkan riba yang diterapkan di seluruh dunia sekarang ini, berupa kondisi yang tidak stabil, dimana-mana terjadi keresahan, kekhawatiran, ketakutan, berbagai penyakit saraf dan penyakit jiwa pun bermunculan.²⁶

Mayoritas Ulama tafsir berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata لَا يَتُومُونَ adalah bangkit dari kubur pada hari kiamat hingga digiring dan dikumpulkan. Sedangkan sebagian Ulama tafsir lainnya, seperti Ibnu Abbas, Ikrimah, Sa'id bin Jubai, Hasan al-Bashri, Qatadah, Muqatil dan Ibnu Hibban hanya berhenti pada perkataan bahwa mereka tidak bisa bangkit pada hari kiamat.

Sebabnya karena mereka keliru memahami makna riba adalah seperti jual beli. Maksudnya adalah bahwa tambahan riba yang dibayarkan ketika masa pembayaran utang jatuh tempo adalah seperti pokok harga pada awal akad karena pada umumnya orang Arab hanya mengetahui bentuk transaksi riba seperti ini.

Beliau juga menafsirkan makna الرِّبَا وَحَرَّمَ adalah dalam kata al-riba disini huruf alif dan lam adalah lil jinsi (yang menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah jenis), bukan alif dan lam yang berfungsi lil 'ahdidz dzihny (yang menjelaskan yang dimaksud adalah sesuatu yang tela diketahui). Jadi, artinya adalah dan Allah mengharamkan jenis riba, bukan hanya riba yang telah diketahui saja, yaitu riba jahiliyah atau riba *nasî'ah*, tapi umum mencakup semua jenis.²⁷

Intinya adalah bahwa ayat ini yang menyebutkan kata *ar-Ribaa* secara mutlak tanpa dibatasi dengan kata yang menjelaskan bahwa yang dimaksud hanya riba *nasî'ah*, menunjukkan bahwa segala bentuk riba haram hukumnya, baik riba *nasî'ah* maupun riba *fadhli*.²⁸

Yang jelas bahwa ayat ini bersifat mujmal atau umum, yang diantaranya ditemukan di dalam akad jual beli dan ada riba yang ditemukan selain akad jual beli, yaitu riba jahiliyyah atau riba *nasî'ah*, yaitu pembayaran lebih yang disyaratkan oleh pihak yang memberi pinjaman.

²⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Juz. 3 dan 4, hal. 115

²⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Juz. 3 dan 4, hal. 123

²⁸ Wahbah Al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*, ..., Juz. 3 dan 4, hal. 125

C. Pendapat Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha dan Wahbah al-Zuhailiy tentang riba.

Dalam menentukan hukum riba dari dua mufassir ini, maka pembahasannya mengerucut kepada makna *adh'afan mudho'afah*, sehingga disini akan dijelaskan makna dari kalimat tersebut untuk dapat menyimpulkan pandangan kedua mufassir tersebut tentang riba.

1. Pendapat Muhammad Abduh tentang makna *adh'afan mudhâ'afah*

a. Pandangan Muhammad Abduh

berbeda dengan pendapat ulama yang lain, beliau di dalam tafsirnya Al-Manar berpendapat bahwa yang dimaksud dengan riba adalah jika berlipat ganda dan jika tidak berlipat ganda atau hanya sekedar tambahan saja, maka bukan termasuk riba. Menanggapi pembahasan surat Ali- Imran/3: 130 ini, Muhammad Abduh dalam kitabnya Al-Manar mengatakan bahwa;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۗ هَذَا أَوَّلُ مَا نَزَلَ فِي تَحْرِيمِ الرِّبَا، وَأَيَاتُ الْبَقْرَةِ فِي الرِّبَا نَزَلَتْ بَعْدَ هَذِهِ، بَلْ هِيَ آخِرُ آيَاتِ الْأَحْكَامِ نَزُولًا. وَالْمُرَادُ بِالرِّبَا فِيهَا رِبَا الْجَاهِلِيَّةِ الْمَعْهُودِ عِنْدَ الْمُخَاطَبِينَ عِنْدَ نَزُولِهَا لَا مُطْلَقَ الْمَعْنَى اللَّغْوِيِّ الَّذِي هُوَ الزِّيَادَةُ، فَمَا كُلُّ مَا يَسْمَى زِيَادَةً مُحْرَمًا.

Ayat ini merupakan yang pertama kali turun dalam rangka pengharaman riba, sedangkan ayat-ayat dalam surat Al-Baqarah yang berbicara tentang riba turun setelah ayat ini. Tetapi ayat ini juga merupakan ayat yang terakhir dari ayat-ayat ahkam. Sedangkan maksud dari riba disini adalah riba jahiliyah yang telah dijanjikan terhadap obyek dari ayat ini bukan riba yang dimaksudkan dalam istilah bahasa yang bermakna tambahan, karena tidak semua yang ada tambahan di dalamnya bisa diharamkan.

والأضعاف جمع قلة لضعف (بكسر الضاد) وضعف الشيء مثله الذي يثنيه فضعف الواحد واحد فهو إذا أضيف إليه ثناه، وهو من

الألفاظ المتضايقة أي التي يقتضي وجودها آخر من جنسها كالنصف والزوج ويختص بالعدد فإذا ضاعفت الشيء ضمنت إليه مثله مرة وأكثر. قال الأستاذ الإمام: إذا قلنا إن الأضعاف المضاعفة في الزيادة فقط (التي هي الربا) يصح ما قاله المفسر (الجلال) في تصوير المسألة بتأخير أجل الدين والزيادة في المال ، وهذا هو الذي كان معروفا في الجاهلية ، ويصح أيضا أن تكون الأضعاف بالنسبة إلى رأس المال وهذا واقع الآن فإنني رأيت في مصر من استدان بربا ثلاثة في المائة كل يوم ، فانظر كم ضعفا يكون في السنة. وقد قال (المضاعفة) بعد ذكر الأضعاف كأن العقد قد يكون ابتداء على الأضعاف ثم تأتي المضاعفة بعد ذلك بتأخير الأجل وزيادة المال.²⁹

Dan kata *adh'âfan mudhâ'afah jama' qillah* dari kata *dhi'fun* dan kata *dhi'fussyail* artinya dua kali lipatnya maka lipatan satu adalah satu, sebab bila ditambahkan padanya maka menjadi dua kali lipat. Dan dia merupakan dari lafadz *muthadhôyifah* yaitu yang membutuhkan kehadiran yang lain yang sejenisnya, seperti kata setengah, atau sepasang yang dikhususkan dengan bilangan dan apabila sesuatu dilipatgandakan maka disebutkan digabungkan baginya yang sejenisnya satu kali atau lebih. Al-Ustadz imam berkata apabila kita mengatakan bahwa *adh'âfan mudhâ'afah* hanya pada tambahan saja yang dimaksudkan sebagai riba maka benar apa yang disampaikan penafsir (Jalal) dalam penggambaran masalah ini dengan mengakhirkan pembayaran hutang dan tambahan dalam harta dan inilah yang banyak diketahui pada zaman jahiliyah dan benar juga jika kata *adh'âfan mudhâ'afah*

²⁹ Muhammad Abduh, *Tafsîr Al-Manâr* , Juz IV, Beirut: Dâr Al-Manâr, hal. 131.

dinisbahkan pada uang pokok dan hal ini terjadi sekarang ini. Maka sesungguhnya saya melihat di Mesir, ada yang berhutang dengan tambahan 3 % perhari, maka coba lihat berapa kali lipatnya dalam setahun. Dan Allah telah menambah kata mudha'afah setelah kata adh'afah seakan-akan akadnya diawali dengan lipatan kemudian ada penggandaan setelah sampai batas akhir pembayarannya dan tambahan harta.

b. *Istinbath Hukum Muhammad Abduh Tentang Riba Adh'âfan Mudhâ'afah*

Dalam bidang hukum, ada tiga prinsip utama pemikiran Muhammad Abduh, Al-Quran sebagai sumber syariat, memerangi taklid, dan berpegang kuat pada akal dalam memahami ayat-ayat Al-Quran. Menurutnya syariat itu ada dua macam, *qath'i* (pasti) dan *zhanni* (tidak pasti). Hukum syariat jenis pertama wajib bagi setiap Muslim mengetahui dan mengamalkan tanpa interpretasi, karena dia jelas tersebut dalam Al-Quran dan al-Hadits. Sedangkan hukum syariat jenis kedua datang dengan penetapan yang tidak pasti.

Jenis hukum yang tidak pasti inilah (*zhanni*) yang menurut Muhammad Abduh menjadi lapangan ijtihad para mujtahid. Dengan demikian, berbeda pendapat adalah sebuah kewajaran dan merupakan tabi'at manusia. Keseragaman berpikir dalam semua hal adalah sesuatu yang tidak mungkin diwujudkan. Bencana akan timbul ketika pendapat-pendapat yang berbeda tersebut dijadikan tempat ber hukum dengan 'taklid buta' tanpa berani mengkritik dan mengajukan pendapat lain. Sikap terbaik yang harus diambil umat Islam dalam menghadapi perbedaan pendapat adalah dengan kembali kepada sumber aslinya Al-Qur'an dan al-Sunnah. Setiap orang yang memiliki ilmu yang mumpuni maka ia wajib berijtihad, sedang bagi orang awam bertanya kepada orang yang ahli agama adalah kewajiban.

Muhammad Abduh pernah menyarankan agar ahli fiqh membentuk tim yang bekerja untuk mengadakan penelitian tentang pendapat yang terkuat diantara pendapat-pendapat yang ada. Keputusan tim inilah yang kemudian dijadikan pegangan umat Islam. Tim ahli fiqh tersebut selain bertugas memfilter hasil ijtihad ulama maupun mazhab masa lalu juga mengadakan reinterpretasi terhadapnya. Jadi menurut Abduh, bermahzab berarti mencontoh metode ber- istinbath hukum.

Dengan seluruh aktivitasnya ini, Muhammad Abduh bisa dikatakan telah mengangkat citra Islam dan kualitas umatnya dari keterpurukan dan keterbelakangan. Muhammad Abduh adalah

seorang mujtahid sekaligus mujaddid pada masanya. Di antara wawasan intelektualnya yang sampai saat ini masih dirasakan dan dikaji oleh umat adalah Risalah Al-Tauhid. Sementara itu, kumpulan pidato-pidato, pikiran-pikiran dan ceramah-ceramahnya telah ditulis oleh seorang muridnya, Syekh Muhammad Rasyid Ridha, bertajuk *Tafsir Al-Manâr*. Pemikiran-pemikiran Muhammaad Abduh tersebar diseluruh pelosok negeri.³⁰

c. Metode istinbath hukum Muhammad Abduh yang digunakan dalam hal ini adalah:

1) Al Qur'an

Al-Qur'an adalah sumber asli yang merupakan sumber utama dan pertama hukum Islam. Tetapi untuk memahami isi Al-Qur'an, kehadiran akal sangat penting dan bahkan menjadi faktor penentu. Dari teori ini, Muhammad Abduh nampaknya hendak merekomendasikan bahwa untuk memahami Al-Qur'an, keterlibatan akal dalam setiap aspek ajaran agama sangat diperlukan. Sebab menurut Abduh, untuk mengerti Islam secara baik, manusia harus menggunakan akalnya, agar terhindar dari kesulitan dan mendapatkan manfaat (*jalbu al-mashâlih wa dar'u al'mafâsid*).³¹

2) Al Hadits

Tentang sunnah Nabi oleh Muhammad Abduh ditempatkan sebagai sumber kedua sesudah Al-Qur'an. Menurut dia, kedua sumber ini harus diterima sebagai sumber umum dan utama. Namun, harus dicatat bahwa banyak hal yang tercantum dalam Al-Qur'an dan sunnah Nabi hanya memberikan petunjuk umum, ada juga sanad atau matan sunnah yang masih diragukan keotentikannya. Bahkan banyak masalah yang sama sekali tidak pernah disinggung oleh kedua sumber pokok ini. Dalam hal ini, kemampuan akal atau reason menjadi penting untuk menginterpretasikan (menafsirkan) dan menemukan hukum yang belum disebut dalam Al-Qur'an maupun sunnah Nabi, sesuai dengan prinsip dasar Al-Qur'an dan sunnah Nabi.³²

³⁰ Herry Muhammad, dkk, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006, hal. 229.

³¹ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami (Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Akademia, 1996, hal. 21.

³² Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami (Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Akademia, 1996, hal. 22.

3) Ijma'

Muhammad Abduh berpendapat bahwa ijma' merupakan pendapat umum (public opinion) dari suatu masyarakat pada suatu masa tertentu. Untuk menjembatani ketidakmungkinan untuk mengumpulkan pendapat masyarakat secara keseluruhan, sistem perwakilan menjadi alternatif. Maka masyarakat secara keseluruhan diwakili oleh pemerintahan (ulil amri) dalam konteks yang lebih luas. Persetujuan dari wakil-wakil ini dianggap sebagai persetujuan dan keputusan umum. Dan dasar penetapannya adalah kesejahteraan umum (*public interest / mashlahah*). Dan pertimbangan kesejahteraan satu tempat, waktu dan lingkungan bisa berbeda dengan kesejahteraan di tempat lain. Pengertian pemerintahan disini menurut Muhammad Abduh, diwakili oleh orang-orang yang terkenal dimasyarakat karena kemampuannya, baik dalam merencanakan kebijaksanaan, maupun dalam menyelesaikan masalah-masalah rakyat. Mereka diwakili oleh para ahli, seperti ahli sosiologi, hukum, *antropologi*, kedokteran, ekonomi, perdagangan, jurnalis dan lain sebagainya. Dengan ringkas, mereka ini adalah orang-orang yang dipercaya oleh masyarakat karena kemampuannya, baik sebagai tempat konsultasi maupun penyelesaian masalah-masalah keseharian.³³

4) Ijtihad

Muhammad Abduh menolak pendapat yang mengatakan bahwa ajaran dan hukum Islam telah ditetapkan oleh ulama klasik dan pertengahan (*mediavel*) Islam, sebagai ajaran dan hukum yang berlaku abadi. Menurut Muhammad Abduh, umat Islam kontemporer harus memformulasikan hukum dan ajaran sesuai dengan tuntutan masa dan lingkungannya, yang didasarkan pada spirit hukum aslinya Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Karena itulah Muhammad Abduh menolak taqlid dan sangat mendorong ijtihad.³⁴

Dua hal yang mendorong Syekh Muhammad Abduh untuk meyerukan ijtihad, yaitu tabi'at dan tuntutan (kebutuhan) masyarakat manusia. Kehidupan manusia ini berjalan terus dan selalu berkembang, dan di dalamnya terdapat kejadian dan

³³ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami (Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Akademia, 1996, hal. 27.

³⁴ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami (Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Akademia, 1996, hal. 21.

peristiwa yang tidak dikenal oleh masa sebelumnya. Ijtihad adalah jalan ideal dan praktis yang bisa dijalankan untuk mempertalian peristiwa-peristiwa hidup yang selalu timbul itu dengan ajaran-ajaran Islam. Kalau ajaran Islam tersebut harus berhenti pada penyelidikan, ulama terdahulu, maka kehidupan manusia dalam masyarakat Islam akan menjadi jauh dari tuntunan Islam, suatu hal yang akan menyulitkan mereka, baik dalam kehidupan beragama maupun dalam kehidupan mereka bersama-sama (duniawi). Akibatnya ialah, nilai Islam akan berkurang dalam jiwa mereka, karena kehidupan mereka dengan segala persoalannya lebih berat tekanannya (timbangannya), atau mereka tidak akan sanggup mengikuti arus hidup dan selanjutnya mereka akan terasing dari kehidupan itu sendiri, serta berlawanan dengan hidup dan hukum hidup juga.

Ijtihad itu hanya boleh dijalankan oleh orang-orang yang mempunyai sifat-sifat keilmuan, seperti yang dimiliki oleh seorang mujtahid pada masa tiga abad pertama hijrah. Karena itu Syekh Muhammad Abduh mensyaratkan kebolehan ijtihad dengan syarat tersebut, baik untuk masanya atau masa sesudahnya, dan Muhammad Abduh berhati-hati sekali dalam soal syarat ini, tidak kurang ketelitiannya dengan orang-orang yang terdahulu.

Kalau Syekh Muhammad Abduh membuka pintu ijtihad, maka sudah sewajarnya kalau Muhammad Abduh mencela taqlid, karena dengan taqlid itu akal manusia didudukkan dalam suatu tempat tertentu yang tidak boleh dilampauinya. Hal ini bertentangan dengan fungsi akal, dengan tabiat hidup dan dengan sifat prinsip-prinsip (ajaran ajaran) Islam itu sendiri.

- d. Dalam bidang karang-mengarang ia telah meletakkan dasar-dasar baru dan metode tersendiri dalam penafsiran Al-Qur'an. Khusus mengenai tafsirnya, dasar-dasar tersebut ialah:
- 1) Menundukkan peristiwa-peristiwa hidup yang terjadi pada masanya kepada nas-nas Al-Qur'an, baik dengan jalan pengluasan arti ayat atau dengan jalan analogi.
 - 2) Al-Qur'an seluruhnya merupakan satu kesatuan, di mana pemahaman terhadap sebagiannya tidak dipisahkan dari bagian yang lain dan kesemuanya harus dipercayai, tidak boleh hanya sebagiannya saja.
 - 3) Keseluruhan isi suatu surat Qur'an dijadikan dasar pemahaman terhadap ayat-ayat yang termuat di dalamnya.
 - 4) Menjauhkan segi-segi ilmu bahasa dari lapangan tafsir Qur'an dan menjauhkan tafsirnya dari sekedar latihan untuk memiliki bakat bahasa.

- 5) Tidak melupakan peristiwa-peristiwa sejarah, sepanjang dakwah Islam dalam menafsirkan ayat-ayat yang turun karenanya.³⁵
- e. Ciri-ciri Penafsiran Muhammad Abduh:
- 1) Memandang setiap surat sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi.
Dari pandangan ini Muhammad Abduh menjalin hubungan yang serasi antara satu ayat dengan ayat yang lain, dalam satu surat. Menurut Muhammad Abduh pengertian satu kata atau kalimat harus berkaitan erat dengan tujuan surat tadi secara keseluruhan.
 - 2) Ayat Al-Qur'an bersifat umum.
Ciri ini berintikan pandangan bahwa petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an berkesinambungan, tidak dibatasi oleh satu masa dan tidak pula ditujukan kepada orang-orang tertentu.
 - 3) Al-Qur'an adalah sumber aqidah dan hukum.
Al-qur'an menjadi sumber yang kepadanya disandarkan segala mazhab dan pandangan keagamaan; bukannya mazhab-mazhab tersebut menjadi pokok dan ayat-ayat Al-Qur'an dijadikan pendukung untuk mazhab-mazhab tersebut.
 - 4) Penggunaan akal secara luas dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.
Muhammad Abduh menggunakan akal secara luas untuk memahami (menafsirkan) ayat-ayat Al-Qur'an, karena berkeyakinan bahwa wahyu dan akal tidak mungkin akan bertentangan.
 - 5) Menentang dan memberantas taqlid.
Muhammad Abduh menggunakan setiap ayat yang mengecam taqlid, walaupun ayat itu menyangkut sikap kaum musyrikin. Selanjutnya ia mengecam kaum Muslimin khususnya yang berpengetahuan yang mengikuti pendapat ulama-ulama terdahulu tanpa memperhatikan hujahnya.
 - 6) Tidak merinci persoalan-persoalan yang disinggung secara mubhan (tidak jelas), atau sepintas lalu, oleh Al-Qur'an.
Dalam menafsirkan ayat-ayat yang tidak jelas Muhammad Abduh tidak menjelaskan secara terperinci dan menjelaskan arti lafal/redaksi- redaksinya.³⁶
 - 7) Sangat kritis dalam menerima hadits-hadits Nabi.
Dilatarbelakangi oleh sikap Muhammad Abduh yang sangat rasional, ia berpendapat bahwa sanad (rangkaiannya perawi

³⁵ A. Hanafi, *Theologi Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1980, hal. 169-170.

³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar: Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, ..., hal. 26-51.

yang meriwayatkan/mengantarkan satu teks) belum tentu dapat dipertanggungjawabkan,³⁷

- 8) Sangat kritis terhadap pendapat-pendapat sahabat dan menolak israiliyat.

Muhammad Abduh sangat berhati-hati dalam menerima pendapat-pendapat sahabat, apalagi jika pendapat sahabat itu berbeda satu dengan yang lain, sehingga untuk menguatkan salah satunya dibutuhkan pemikiran yang mendalam, yakni pemikiran yang menurut Muhammad Abduh bukannya tertuju kepada ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi tertuju kepada pendapat orang tentang ayat Al-Qur'an. Hal itu, oleh Muhammad Abduh dianggap tidak sejalan dengan tuntunan Al-Qur'an.³⁸

- 9) Mengaitkan penafsiran Al-Qur'an dengan kehidupan sosial.

Ayat-ayat yang ditafsirkannya selalu dihubungkan dengan keadaan masyarakat dalam usaha mendorong kearah kemajuan dan pembangunan.

Dari penjelasan di atas, metode istinbath yang digunakan oleh Muhammad Abduh adalah dengan metode ijtihad. Karena menurutnya dengan jalan ijtihad seseorang bisa menggunakan akalunya untuk memahami ayat-ayat yang ada di dalam Al-Qur'an, sehingga seseorang tidak memiliki kecenderungan untuk taqlid. Disamping itu juga karena kehidupan manusia berjalan terus dan selalu berkembang, dan di dalamnya terdapat kejadian dan peristiwa yang tidak dikenal oleh masa sebelumnya.

2. Pendapat Wahbah al-Zuhaili tentang makna *adh'âfan mudhâ'afah*

- a. Pandangan Wahbah al-Zuhaili

Wahbah menjelaskan bahwa riba yang sedikit walau hanya satu persen saja dan riba yang banyak hukumnya sama, yaitu haram. Riba ada dua macam, riba *nasî'ah* (yang berkaitan dengan tempo pembayaran hutang) dan riba *fadhîl* (tambahan secara langsung). Pengharaman segala bentuk riba ini tidak lain demi kebaikan dan kemaslahatan umat, karena riba mengandung unsur negatif yang bisa menimpa individu maupun masyarakat.

Pengharaman bentuk riba *fadhîl* bertujuan untuk menutup celah yang bisa dijadikan pintu masuk ke dalam bentuk riba nasi'ah. Sesungguhnya setiap pinjaman yang melahirkan tambahan,

³⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar: Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, ..., hal. 54.

³⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar: Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, ..., hal. 55.

maka itu adalah riba, baik tambahan itu dalam bentuk uang maupun barang, baik banyak maupun sedikit.

Riba nasi'ah atau yang juga disebut dengan riba jahiliyyah adalah yang sekarang dijalankan oleh bank-bank riba yang disebut dengan istilah keuntungan atau bunga yang akan semakin berlipat ganda jumlahnya bersamaan dengan berjalannya waktu. Ini yang disebut dengan riba *fâhisy*.

Adapun pembatasan berupa *adh'afan mudha'afah* yang terdapat di dalam ayat ini, maka hal ini hanya sebagai bentuk penjelasan tentang realita yang ada dan menggambarkan bentuk riba yang dijalankan oleh orang-orang pada masa jahiliyah. Juga hal ini merupakan sebuah bentuk celaan dan kecaman terhadap mereka bahwa bentuk transaksi yang mereka lakukan itu merupakan sebuah bentuk penzaliman yang jelas dan bentuk peng-eksplotasian atau pemanfaatan dalam arti negatif terhadap seseorang yang berhutang.

Jadi pembatasan ini tidak berarti bahwa riba yang berjumlah sedikit halal hukumnya, sedangkan yang diharamkan hanyalah riba *faahisy* (berlipat) saja. Pembatasan pada ayat ini tidak mengandung konotasi atau pengertian tambahan apapun.

Riba tidak diperbolehkan dalam kondisi apapun kecuali bagi orang yang dalam keadaan benar-benar terpaksa, seperti keadaan terpaksa di dalam hal memakan bangkai, yaitu seperti jika adanya dugaan kuat bahwa jika tidak memakannya, maka ia akan binasa karena lapar, atau ia akan terpaksa hidup di jalan menjadi gelandangan tanpa memiliki rumah tempat tinggal.

Adapun mencari pinjaman berbunga hanya bertujuan untuk lebih memperbesar bisnis, pabrik, industri atau pertanian, maka hal ini haram hukumnya. Kecuali jika ada dugaan kuat akan mengalami gagal panen atau rusaknya hasil pertanian sedangkan tidak ditemukan pihak-pihak yang bisa memberikan pinjaman yang halal (tanpa bunga). Maka dalam kondisi seperti ini boleh untuk mengambil pinjaman berbunga namun disesuaikan dengan kadar yang sudah bisa untuk menyelamatkan bisnis atau pertanian yang ada dari ancaman kepailitan yang diduga kuat akan dialaminya jika tidak ada kucuran dana. Karena sesuatu yang diperbolehkan dalam keadaan darurat disesuaikan dengan kadarnya saja.³⁹

³⁹ Wahbah Al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*, Jakarta: Gema Insani, 2016, Juz. 3 dan 4, hal. 419.

b. Pemikiran Hukum Islam Wahbah al-Zuhaili

Menurut al-Zuhaili, *syari'ah* (baca Hukum Islam) secara etimologi memiliki dua makna; pertama, jalan yang lurus; kedua, jalan menuju tempat air yang mengalir dengan maksud untuk diminum. Secara terminologi mengutip pendapat al-Jurjani, al-Zuhaili mendefinisikan *syari'ah* berarti seruan untuk tetap beribadah sekaligus sebagai titian dalam beragama. Sedangkan menurut at-Tahanawi sebagaimana dikutip al-Zuhaili *syari'ah* merupakan sesuatu yang diundangkan Allah kepada hambanya berupa hukum-hukum agama yang telah dipraktekkan oleh para Nabi termasuk Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, baik yang berhubungan dengan ibadah amaliyah yang pembahasannya terdapat ilmu Fiqih atau berkaitan dengan masalah aqidah yang pembahasannya terdapat dalam ilmu kalam.⁴⁰

Al-Zuhaili menyetujui pandangan ulama Fiqih dalam mendefinisikan *syari'ah*. Baginya *syari'ah* merupakan sejumlah hukum yang ditetapkan Allah kepada hambanya agar mereka menjadi orang-orang yang beriman yang selalu melakukan sesuatu yang dapat membahagiakan mereka di dunia dan akhirat. Al-Zuhaili menyebut hukum yang ditetapkan Allah kepada hambanya merupakan *syari'at* karena ia merupakan ketetapan hukum yang konsisten dan kontekstual sesuai dengan peristiwa aktual serta tidak ada perubahan dan perbedaan dari tatanan hukum yang telah baku.

Termasuk *syariat* adalah upaya melakukan pembentukan kaidah hukum dan menempatkan hukum-hukumnya secara proporsional serta menjelaskan tata cara pelaksanaannya. Menurutny yang menetapkan pembentukan hukum *syariat* yang hakiki hanyalah Allah. Dia merupakan sumber dari segala hukum dan *syari'at*. Sehingga jika terdapat predikat al-musyarrif' (pembentuk hukum *syariat*) ditujukan kepada seseorang yang ahli dalam bidang hukum *syariat* maka kata tersebut merupakan ucapan *majazi*. Menurutny jika terdapat undang-undang positif yang dibentuk oleh manusia sesuai dengan hukum *syariat* maka ia harus diterimanya dengan segera. Dan apabila bertentangan dengan hukum *syar'i* maka harus ditolaknya dan haram untuk dilaksanakan. Untuk mendapatkan pemahaman hukum *syar'i* yang komprehensif

⁴⁰ Az-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, Yogyakarta: Dinamika, 1996, hal. 16-17.

al-Zuhaili memberikan rumusan baku dengan klasifikasi kata syari'ah, tasyri', dan masyru'.⁴¹

Untuk mendapatkan pemahaman ini al-Zuhaili menguraikan term-term berikut sebagai kata kunci:

- 1) Berakhirnya proses pembentukan syariat dan menempatkan hukum-hukumnya disandarkan pada masa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.
- 2) Terdapat perbedaan antara istilah tarikh at-tasyri' (sejarah pembentukan syari'at) dan tarikh *al-fiqh* (sejarah pembentukan hukum fikih).
- 3) Hukum-hukum hasil ijtihad pada masa sahabat dan generasi penerusnya (masa tabi'in dan generasi berikutnya) tidak dapat dikatakansyariat, karena mengandung unsur penyempitan dalam memahami makna syari'at. Oleh karena itu menurutnya syari'at adalah ketetapan hukum yang berdasarkan pada nash atau melalui proses istimbat hukum. Dengan demikian az-Zuhaili menegaskan perlunya tajdid (pembaharuan) dalam mendefinisikan syari'at, karena syari'at menurutnya tidak semestinya berhenti karena wafatnya Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Selanjutnya az-Zuhaili mengatakan bahwa pada hakekatnya tidak ada perbedaan antara istilah *târikh al-tasyri'* dan tarikh *al-fiqh*. Demikian juga hukum-hukum pada zaman sahabat, tabi'in, mujtahid, dan generasi berikutnya bisa dijadikan landasan sebagai syari'at kita.⁴²

c. Gagasan Baru Wahbah al-Zuhaili Tentang Pembaruan Hukum.

Yang dimaksud pembaharuan dan ijtihad menurut al-Zuhaili bukan berarti menjustifikasi adanya Islam kuno dan Islam baru. Menurutnya ketika berbicara tentang Islam dan syariat maka yang ada hanyalah Islam yang satu baik dimasa dahulu, kini dan akan datang. Islam menurutnya tidak menerima pembaharuan dalam arti menghilangkan sebagian hukum syara' yang ada dan menggantikannya dengan hukum baru dengan alasan harus serasi selaras dan sesuai dengan perkembangan akal pikiran manusia dan modernisasi. al-Zuhaili menegaskan bahwa pembaharuan dalam Islam berkaitan erat dengan cara berkomunikasi, metode dakwah untuk penyebaran agama Islam, sistem pembenahan dan pemberantasan tindak kejahatan, berkaitan dengan gejala

⁴¹ Az-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, ..., hal. 18.

⁴² Al-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, Yogyakarta: Dinamika, 1996, hal. 20

kejiwaan manusia, sesuai dengan tuntutan peradaban dan kemajuan zaman, memajukan ilmu pengetahuan dan teknologi canggih serta beraneka ragam kebudayaan.⁴³ Al-Zuhaili menyadari bahwa modernisasi dalam segala bidang tidak menutup kemungkinan akan memunculkan inovasi baru dan industrialisasi.⁴⁴ Namun Ia menekankan bahwa pembaharuan yang dilakukan tidak bertentangan dengan nilai-nilai syari'ah Islam. Menurutnya pintu ijtihad terbuka lebar bagi setiap orang yang memiliki keahlian yang didukung dengan kecerdasan intelektual, penguasaan bahasa dan memiliki wawasan yang luas dalam menetapkan suatu produk hukum dengan dasar yang argumentatif dan penggalian sumber hukum yang otentik. Namun demikian al-Zuhaili berpandangan bahwa ruang lingkup ijthad terbatas pada hal-hal tertentu; pertama, tidak berkaitan dengan pembahasan bidang aqidah, ibadah, akhlaq dan syari'at yang qath'i, karena hukumnya terdapat dalam nash yang jelas dan bersifat *'ubudiyah* semata. Kedua, sesuatu yang tidak terdapat dalam nash yang qath'i atau dalilnya yang menjadi pijakan bersifat *zhanni*.⁴⁵

Menurut al-Zuhaili tidak boleh melakukan ijtihad pada dasar dan prinsip syari'at yang hukumnya telah pasti, seperti haramnya barang yang haram, persoalan pribadi, meniadakan sanksi-sanksi terhadap kesalahan yang dilakukan dengan pandangan lain, bertentangan dengan aqidah, mengesahkan kerusakan dan kemudharatan, membolehkan jual beli untuk barang riba, berikrar untuk diri sendiri bukan untuk orang lain, melenyapkan barang yang tidak membahayakan, meluruskan berbagai jalan yang mengarah pada kerusakan, menggugurkan had dengan lisan syubhat, memperbolehkan hak milik, tidak mengharamkan tindak kedzaliman, khianat, dengki, dan curang, menghalalkan sembelihan hewan haram dan memperbolehkan memakannya, seperti

⁴³ Al-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, ..., hal. 50-52

⁴⁴ Faktor Pendorong Pembaharuan Hukum Islam diantaranya adalah : Pertama; Perubahan situasi dan kondisi zaman membawa perubahan cara berfikir ulama, maka berubah pula cara memberi interpretasi atas kehendak Allah, lalu membawa perlunya perubahan dalam merumuskan fiqh(hukum islam. Kedua ; Banyaknya masalah hukum dalam kehidupan sosial masa kini yang belum terjangkau oleh rumusan fiqh lama. ,Jaih Mubarak. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung : PT Remaja Rosdakarya, 2000, Hal. 83.

⁴⁵ Al-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, ..., hal. 78

haramnya bangkai, daging babi, dan sesuatu yang disembelih karena selain Allah.⁴⁶

Selanjutnya menurut al- Zuhaily seseorang boleh berijtihad dalam bidang mu'amalat, perjanjian, syarat-syarat yang mengacu pada kemaslahatan, selama tidak bertentangan dengan nas dan prinsip-prinsip syariat. Menurutnya ijtihad dalam menetapkan suatu produk hukum harus dibangun diatas fondasi syariat dan mempertimbangkan 'urf, adat istiadat dan kemaslahatan.⁴⁷

Al- Zuhaily meyakini bahwa persoalan kontemporer menyimpan beberapa masalah hukum yang belum dijelaskan oleh ulama terdahulu. Ia memberikan contoh dalam bidang hukum dan politik, misalnya; perjanjian perbatasan darat, laut, dan udara (bagi kepentingan negara) dan amandemen perundang undangan. Dalam bidang ekonomi, misalnya; perjanjian asuransi dan ketentuan polis, perjanjian pembagian keuntungan dan kerugian jual beli barang yang realisasinya diberikan secara tempo, kegiatan ekspor impor, sewa menyewa, jaminan pegadaian dan lain sebagainya.

Al- Zuhaily beranggapan kompleksitas masyarakat di abad sekarang ini menuntut adanya ijtihad bersama. Karena ijtihad bersama pembahasannya lebih komprehensif dan representatif. Alasan inilah yang membuat al- Zuhaily menyuarakan adanya tajdid (pembaharuan) dalam hukum.⁴⁸ Tujuan dari adanya pembaharuan hukum Islam untuk membuktikan sifat fleksibilitas syari'at Islam dalam bidang muamalah yang tidak bertentangan dengan nash-nash syar'i.

Dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa Wahbah al-Zuhaily menggunakan dasar nash-nash syar'i dan merujuk kepada pandangan mayoritas ulama' klasik, sehingga riba dihukumi haram meskipun hanya sedikit. Akan tetapi ia mengecualikan bagi orang yang dalam keadaan benar-benar terpaksa, seperti keadaan terpaksa di dalam hal memakan bangkai, yaitu seperti jika adanya dugaan kuat bahwa jika tidak memakannya, makai a akan binasa karena lapar, atau ia akan terpaksa hidup di jalan menjadi gelandangan tanpa memiliki rumah tempat tinggal.

Adapun mencari pinjaman berbunga hanya bertujuan untuk lebih memperbesar bisnis, pabrik, industry atau pertanian, maka hal

⁴⁶ Az-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, ..., hal. 90

⁴⁷ Az-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, ..., hal. 102

⁴⁸ Az-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, alih bahasa M. Thahir, cet. ke-1, ..., hal. 240.

ini haram hukumnya. Kecuali jika ada dugaan kuat akan mengalami kebangkrutan atau kepailitan atau dugaan kuat akan mengalami gagal panen atau rusaknya hasil pertanian sedangkan tidak ditemukan pihak-pihak yang bisa memberikan pinjaman yang halal (tanpa bunga). Maka dalam kondisi seperti ini boleh untuk mengambil pinjaman berbunga namun disesuaikan dengan kadar yang sudah bisa untuk menyelamatkan bisnis atau pertanian yang ada dari ancaman kepailitan yang diduga kuat akan dialaminya jika tidak ada kucuran dana. “*Karena sesuatu yang diperbolehkan dalam keadaan darurat disesuaikan dengan kadarnya saja*”.

D. Analisis Terhadap Pendapat Muhammad Abduh dan Wahbah al-Zuhailly Tentang Riba *Adh’âfan Mudhâ’afah*

1. Analisis Pendapat Muhammad Abduh

Setelah penulis membahas tentang pendapat Muhammad Abduh tentang riba *adh’âfan mudhâ’afah*, serta metode *istinbath* yang ia pergunakan dalam menggali hukum, sebagaimana telah dikemukakan dalam bab sebelumnya, dalam bab ini penulis menganalisis lebih lanjut mengenai pendapat Muhammad Abduh tentang riba *adh’âfan mudhâ’afah*.

Seorang ulama yang dipengaruhi oleh disiplin ilmu yang ditekuninya, pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, kondisi sosial, politik, dan sebagainya, membuat corak pemikiran dan hasil *ijtihad* mereka pun terkadang berbeda, begitupun dalam menafsirkan riba *adh’âfan mudhâ’afah*. Menurut pendapat Muhammad Abduh lafadz *adh’âfan mudhâ’afah* yang terdapat di dalam surat Ali-Imran/3:130, di definisikan dengan riba Jahiliyah yang mengandung unsur eksploitasi. Dengan kata lain bahwa Muhammad Abduh hanya mengharamkan riba jika berlipat ganda. Karena menurutnya tambahan itu hanya yang berlipat ganda, dan tidak semua yang ada tambahan itu diharamkan. Dengan merujuk pada At-Thabari terkait dengan dua jenis riba, menurutnya riba yang diharamkan adalah riba yang mengandung tambahan adanya penundaan waktu (*nasi’ah*). Sedangkan riba yang dibolehkan adalah riba yang ada tambahan pada jual beli yang tambahannya tidak bertambah, baik kalau dibayar dengan segera atau tidak atau yang disebut dengan riba (*fadhl*). Karena riba *nasi’ah* adalah riba yang dipraktikkan pada masa Jahiliyah.

Alasan beliau menghalalkan riba yang selain *adh’âfan mudhâ’afah* karena didasarkan pada masalah mursalah (kesejahteraan). Di dalam surat ali-Imran/3: 130 memang sudah jelas pengharaman riba tetapi lipat ganda yang dimaksud dalam ayat ini kurang begitu jelas sehingga para ulama berbeda pendapat dalam

menafsirkannya. Kemudian setelah surat al-Baqarah/2: 275-279 turun, secara tegas dalam ayat tersebut mengharamkan riba dalam jenis apapun. Dengan turunnya surat al-Baqarah/2: 275-279 tersebut, para ulama dengan tegas mengharamkan jenis riba apapun. Di antaranya adalah Al-Jashash seorang ulama dari Hanafiyah, beliau mengharamkan jenis riba tanpa kecuali. Beliau mengatakan bahwa lafadz *adh'afan mudha'afah* dalam surat al-Baqarah/2: 130, bukan berarti syarat keharaman riba dan sebaliknya membolehkan jenis lain. Menurutnya, bahwa dengan turunnya surat al-Baqarah/2: 275-279, maka hukum riba dengan segala jenisnya menjadi haram. Dengan kata lain ayat yang ada di surat Al-Baqarah ini menasakh ayat riba yang ada sebelumnya. Sejalan dengan Al-Jashash, Al-Shaukani juga berpendapat bahwa kalimat *adh'afan mudha'afah* bukan sebagai batasan terhadap pelarangan riba, melainkan berfungsi sebagai informasi gambaran praktek yang ada dimasyarakat Arab pra-Islam. Dengan demikian beliau berpendapat bahwa semua bentuk riba baik sedikit maupun banyak hukumnya haram.⁴⁹ Tetapi ada pula yang tetap menghalalkannya atau boleh mengambil tambahan asalkan tidak berlipat ganda. Yang tetap berpendapat demikian adalah Muhammad Abduh, karena menurutnya kata al-riba yang berbentuk *ma'rifah* (definite) dalam surat al-Baqarah/2: 275 ini, merujuk kepada riba *adh'afan mudhâ'afah*. Maka riba yang dimaksud, yang diharamkan dalam ayat ini adalah riba yang dipraktikkan orang Arab pra Islam (riba Jahiliyah); tambahan jumlah hutang karena penundaan pembayaran, dengan sebutan lain *adh'afan mudhâ'afah*. Jadi definisi riba menurut Muhammad Abduh definisi tentang riba *adh'afan mudhâ'afah* yang terdapat di dalam surat al-Imran/3: 130 disamakan dengan riba Jahiliyah yang telah dijanjikan terhadap obyek dari ayat ini, bukan riba yang dimaksud dalam istilah bahasa yang bermakna tambahan, karena tidak semua yang ada tambahan di dalamnya bisa diharamkan. Karena menurut Muhammad Abduh ayat ini merupakan yang pertama kali turun dalam rangka pengharaman riba, sedangkan ayat-ayat dalam surat Al-Baqarah yang berbicara tentang riba turun setelah ayat ini. Tetapi ayat ini juga merupakan ayat yang terakhir dari ayat-ayat ahkam.

Menurut Muhammad Abduh lipatan itu adalah satu sebab bila ditambahkan padanya maka menjadi dua. Dan apabila sesuatu dilipatgandakan maka disebutkan digabungkan baginya yang

⁴⁹ Khoeruddin Nasution, *Riba Dan Poligami (Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan ACAdemia, 1996, hal. 48-49.

sejenisnya satu kali atau lebih. Lipatan seperti itulah yang dimaksud Muhammad Abduh. Kemudian Muhammad Abduh mencontohkan di Mesir ada orang yang berhutang dengan tambahan biaya pemebayaran 3 % perhari. Maka kalau dihitung-hitung dalam satu tahun berapa kali lipat yang harus dibayarkan. Dan Allah telah menambah kata *mudhâ'afah* setelah kata *adh'âfan* seakan-akan akadnya diawali dengan lipatan kemudian ada penggandaan setelah sampai batas akhir pembayarannya dan tambahan harta. Kaitannya dengan akad tadi Allah memerintah menunaikan akad sebagaimana dalam firman Allah surat al-Maidah/5: 1

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۗ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ
عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

“Hai orang-orang yang beriman penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. Yang demikian itu dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.”

Bank yang di praktekkan sekarang, dan kemudian Muhammad Abduh membolehkan bunga bank berarti pendapat Muhammad Abduh tentang lipatan itu tidak sesuai dengan apa yang diungkapkannya. Karena praktek bunga bank itu lipatannya sesuai dengan apa yang diungkapkan Muhammad Abduh. Dengan kata lain berarti Muhammad Abduh membolehkan mengambil bunga di bank. Menurut Muhammad Abduh dengan menggunakan jasa di bank, pada intinya tidak berbeda dengan bentuk kerjasama (*mudharabah*). Dengan alasan bahwa membantu orang lain untuk melakukan kebaikan merupakan sesuatu yang sangat dianjurkan oleh Al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat Al-Maidah/5: 2

.... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا
اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“.... Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.”

Menurut Muhammad Quraish Shihab dalam tafsir *Al-Misbah*, riba tau kelebihan yang terlarang oleh ayat di atas adalah sifatnya *adh'âfan mudhâ'afah*. Kata *adh'âfan* adalah berbentuk jamak dadi *dhi'f* yang berarti serupa, sehingga yang satu menjadi dua. Kata *dhi'fain* adalah bentuk ganda, sehingga jika anda mempunyai dua maka ia menjadi empat, *adh'âfan* adalah berlipat ganda. Memang demikian kebiasaan yang terjadi dalam masyarakat Jahiliyah. Jika seorang tidak mampu membayar utangnya, dia ditawarkan atau menawarkan penangguhan pembayaran, dan sebagai imbalan penangguhan itu pada saatnya ketika membayar utangnya, dia membayarnya dengan ganda atau berlipat ganda. Kata *adh'âfan mudhâ'afah* bukanlah syarat bagi larangan ini. Ia bukan dalam arti jika penambahan akibat penundaan itu sedikit, atau tidak berlipat ganda atau berganda maka riba atau penambahan itu menjadi boleh. Kata *adh'âfan mudhâ'afah* ini bukanlah syarat, tetapi sekedar menggambarkan kenyataan yang berlaku ketika itu.⁵⁰

Sedangkan menurut Sayid Sabiq dalam *tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, bahwa kata *adh'âfan mudhâ'afah* itu untuk menyifati peristiwa, bukan sebagai syarat yang berhubungan dengan suatu hukum. Sedangkan nash yang terdapat di dalam surat al-Baqarah/2: 178 secara *qath'i* (pasti) mengharamkan riba secara mendasar dengan tanpa menentukan pembatasan dan persyaratan tertentu, “tinggalkanlah sisa riba (yang belum dipungut)”, bagaimanapun modelnya. Apabila telah kita tetapkan prinsip ini, selesailah sudah pembicaraan tentang riba. Selanjutnya, kita katakan bahwa sebenarnya yang demikian itu bukan sifat yang ada dalam sejarah saja mengenai praktek ribawai yang terjadi di Jazirah Arab dan menjadi sasaran larangan itu sendiri di sini. Akan tetapi ia merupakan sifat yang lazim bagi sistem ribawai yang terkutuk itu, berapa pun besar bunganya. Sistem riba berarti memutar uang menurut kaedah ini. Artinya praktek riba itu bukanlah tindakan yang satu kali saja dan sepele, tetapi ia merupakan tindakan yang berulang-ulang dilihat dari satu segi, dan bertumpuk-tumpuk dilihat dari segi lain. Ia akan terjadi seiring dengan perputaran waktu secara berulang-ulang dan mengalami pertambahan yang berlipat ganda, tanpa dapat dibantah lagi. Sistem riba akan senantiasa terwujud dengan wataknya, jadi ia tidak terbatas pada praktek yang berlaku di

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah (Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an)*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Hlm. 216-217.

Jazirah Arab saja, tetapi ia merupakan sifat yang lazim bagi sistem ini pada setiap waktu.⁵¹

Dari paparan di atas menurut penulis ada tiga alasan yang dikemukakan Muhammad Abduh. Pertama, dengan menggunakan kaidah bahasa, bahwa pengulangan kosa kata yang menyatakan; “apabila ada suatu kosa kata yang menunjukkan pengkhususan (*definite/ ma’rifah*) diulang, maka pengertian kosa kata kedua sama dengan kosa kata yang pertama.” Kenyataan menunjukkan, kata *al-riba* dalam surat Ali-Imran sama dengan kata kata yang ada disurat Al-Baqarah, *ma’rifah*. Karena itu, *riba* yang dikandung al-Baqarah sama dengan *riba* yang disebutkan disurat ali-Imran/3: 130 tersebut. Kedua, dengan kaidah pemahaman ayat yang dihubungkan dengan ayat lain; dengan memahami ayat yang tidak bersyarat berdasarkan ayat yang sama tetapi tidak bersyarat. Penetapan kaidah ini pada ayat-ayat *riba* adalah memahami kata *al-riba* pada surat al-Baqarah yang tidak bersyarat berdasarkan kata *al-riba* yang bersyarat, *adh’âfan mudhâ’afah* disurat ali-Imran. Sehingga *al-riba* yang dimaksud disurat al-Baqarah adalah *al-riba* yang berlipat ganda. Hal ini juga sesuai dengan kaidah yang menyebut “sesuatu diqayyidkan masuk pada sesuatu yang umum”. Ketiga, dengan merujuk pada At- thabari, disebutkan bahwa, pembicaraan Al-Qur’an tentang *riba* senantiasa dihubungkan dengan *dhulm* (penganiayaan atau penindasan). Dengan ungkapan lain, diharamkannya *riba* dan dihalalkannya jual beli adalah karena di dalam *riba* ada penindasan dan kemudaratatan. Sebaliknya didalam jual beli ada manfaat dan saling membutuhkan.⁵²

Dengan demikian *riba adh’âfan mudhâ’afah* menurut Muhammad Abduh adalah *riba Jahiliyah* yang mengandung unsur eksploitasi, jika *riba* itu tidak mengandung unsur eksploitasi dibolehkan, berapapun kelipatan persennya. Jadi eksploitasi menurut Muhammad Abduh di sini adalah relatif, tidak ditentukan berapapun persennya.

Metodologi penafsiran yang digunakan yaitu membebaskan pikiran dari belenggu taqlid, memahami agama sesuai dengan metodologi para pendahulu umat ini sebelum terjadinya perselisihan, dalam mencari ilmu kembali pada sumber awalnya, ia menganggapnya dalam neraca akal manusia yang telah diletakkan Allah agar ia kembali dari penyimpangannya, dan agar memperkecil

⁵¹ Sayyid Qutub, *Fi Zhilalil Qur’an*, Terj. As’ad Yasin Abdul Aziz Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, Hlm. 240-241.

⁵² Sayyid Qutub, *Fi Zhilalil Qur’an*, Terj. As’ad Yasin Abdul Aziz Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 49-50

kesalahan dan ketergelinciran, agar sempurna hikmah Allah dalam memelihara hukum alam. Dengan demikian manusia terhitung sebagai teman dari alam yang menegaskan untuk mengadakan penelitian dari rahasia-rahasia semesta, yang menyeru untuk menghormati kebenaran-kebenaran yang tetap dituntut adil dalam tatakrama jiwa dan memperbaiki pekerjaan. Metodologi penafsiran yang selanjutnya, mereformasi susunan bahasa arab dalam redaksi, baik dalam pidato-pidato resmi diantara para juru tulis pemerintah, atau yang tersebar dalam koran balik yang bahasa asli atau terjemahan dari bahasa lain atau dalam surat-menyurat diantara manusia.⁵³

Dalam hal ini karakteristik metodologi penafsirannya terlihat bersifat moderat, yang berpegang teguh pada akal dalam memahami isi Al-Qur'an dan menolak taqlid dan mengambil jalan tengah dengan menggabungkan teks dan mengerti maksud syari'ah, serta memberi kemudahan sehingga tidak membebani dan mempersulit.

2. Analisis Terhadap Istinbath Hukum Muhammad Abduh Tentang Riba *Adh'âfan Mudhâ'afah*

Sebagai seorang mujtahid Muhammad Abduh mempunyai karakter fiqh tersendiri yang mempengaruhinya dalam mengambil istinbath hukum, beliau berpandangan berbeda dengan ulama-ulama yang lain. Tahapan-tahapan beliau dalam mengambil hukum yaitu yang pertama dengan Al-Qur'an kemudian apabila tidak ditemukan dengan melalui Al-Hadits, namun dalam memahami isi Al-Qur'an dan Al-Hadits kehadiran akal sangat penting dan bahkan menjadi faktor penentu. Bilamana di dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits tidak ditemukan maka ia pun mencari didalam ijma, namun dalam pengambilan ijma tidak mengambil ijma pada masa klasik, karena menurutnya masalah orang yang hidup di masa klasik berbeda dengan masalah yang muncul pada masa modern. Kemudian apabila tidak ditemukan di dalam ijma, beliau pun melakukan ijtihad.

Kehidupan manusia ini berjalan terus dan selalu berkembang, dan di dalamnya terdapat kejadian dan peristiwa yang tidak dikenal oleh masa sebelumnya. Ijtihad adalah jalan ideal dan praktis yang bisa dijalankan untuk mempertalian peristiwa-peristiwa hidup yang selalu timbul dengan ajaran-ajaran Islam. Sedangkan hukum-hukum dasar yang telah ditetapkan untuk tujuan tasyri atau sebagai pola dasar kontrol, adalah hal-hal yang telah baku yang tidak berpengaruh dengan perkembangan zaman ataupun perbedaan tempat.

⁵³ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 245

Seorang mujtahid harus bersikap netral dari keberpihakan dalam kaitannya dengan perumusan suatu undang-undang bagi masyarakat dan proses tasyri' yang umum, maka sah-sah saja di ambil dengan pertimbangan hasil ijtihad itu sesuai dengan semangat zaman modern dan kemaslahatan umat manusia dengan tetap berpegang pada nash-nash Al- Qur'an dan sunnah, kaidah-kaidah syariat yang umum, ruh Islam, petunjuk salafush saleh dalam ijtihad dan pengambilan kesimpulan hak yang pernah mereka lakukan, serta mengambil yang mudah dan menjauhkan yang sukar.

Dalam menafsirkan lafadz *adh'âfan mudhâ'afah* ini Muhammad Abduh mengambil hukum dengan jalan ijtihad, yaitu lebih mengedepankan akal dan masalah mursalah. Karena menurutnya riba yang diharamkan di dalam Al-Qur'an adalah riba Jahiliyah yaitu yang mengandung unsur eksploitasi. Adapun yang lain tidak termasuk dalam kategori yang diharamkan Al-Qur'an.

Dalam menafsirkan lipatan beliau mengatakan bahwa lipatan satu adalah satu, sebab bila ditambahkan padanya, maka menjadi dua dan apabila sesuatu dilipatgandakan maka digabungkan baginya yang sejenisnya satu kali atau lebih.

Dengan pengertian yang seperti itu maka Muhammad Abduh membolehkan mengambil bunga dalam bank, disamping itu juga menurutnya karena didasarkan pada masalah mursalah. Sedangkan alasan pelarangannya adalah untuk menghindari adanya unsur eksploitasi dan mendapatkan tambahan dengan cara yang tidak benar (sangat merugikan) dari harta orang lain.

Dari paparan dan penjelasan diatas, sebagaimana yang disebutkan oleh Khoeruddin Nasution dalam bukunya, "*Riba Dan Poligami (Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh)*", pendapat Muhammad Abduh tentang riba *adh'âfan mudhâ'afah* yang berbeda dengan ulama yang lain, yang pendapatnya bahwa yang diharamkan hanyalah riba *adh'âfan mudhâ'afah* atau riba Jahiliyah yang mengandung unsur eksploitasi dan jika tambahan itu tidak mengandung unsur eksploitasi maka tidak diharamkan. Seperti pada bunga bank yang menurut beliau didasarkan pada *masalah mursalah*. *Maslahah* di sini menurut Muhammad Abduh untuk menciptakan kesejahteraan dan kedamaian umat manusia. Dengan kata lain bahwa Muhammad Abduh sangat menekankan keniscayaan hukum, yang bertujuan demi tegaknya keadilan dan kesejahteraan. Tetapi dia juga mengesampingkan hukum, manakala tidak bisa menciptakan keadilan dan kesejahteraan. Sebab menurutnya hukum hanyalah sarana dan

jalan yang tujuan akhirnya untuk menciptakan kesejahteraan dan kedamaian masyarakat itu sendiri.⁵⁴

Syarat utama dalam menentukan masalah yaitu ada tiga syarat . Pertama, analisis dan identifikasi harus sangat cermat untuk memastikan bahwa kita menghadapi masalah yang sesungguhnya, jadi tidak semata tampak masuk akal. Kedua, masalah harus bersifat umum dan memberi manfaat bagi banyak orang dan masyarakat pada umumnya, bukan hanya pada sekelompok, kelas atau individu tertentu. Ketiga, masalah tidak boleh atau berlawanan dengan teks (ayat) dari Al-Qur'an atau As-Sunnah.⁵⁵ Penilaian *masalah* berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya, memandang solusi atau permasalahan manusia saja berbeda- beda.

Satu orang menganggap masalah tetapi yang lain tidak menganggapnya masalah bahkan terkadang menganggapnya mudharat.⁵⁶ Menurut penulis bahwa dengan turunnya surat Al-Baqarah ayat 275-279 berarti menegaskan ayat riba yang ada sebelumnya. *adh'âfan mudhâ'afah* di sini adalah suatu keterangan dari suatu kejadian, bukan suatu syarat yang berkaitan dengan hukum. *Nash* yang tertera dalam surat al-Baqarah menyatakan dengan tegas bahwa asal dari sistem riba mutlak haram hukumnya, tanpa batas dan ikatan apapun. Ayat-ayat tentang riba yang diturunkan Allah dalam Al-Qur'anul Karim bukan hanya sebagai keterangan *histories* saja dari suatu praktek riba yang pernah terjadi di Jazirah Arab tetapi keterangan ini juga berlaku terus bagi praktek sistem riba sesudah jaman itu hingga nanti seberapapun besarnya riba.⁵⁷

Jika melihat dari sudut kemaslahatan umat dalam menghalalkan bunga bank, ijtihad Muhammad Abduh sangat tepat jika dalam keadaan darurat, tetapi kalau dalam keadaan tidak darurat itu tidak boleh, karena melanggar Al-Qur'an dan As-Sunnah.

3. Analisis Pendapat Wahbah al-Zuhaily

Pada surat al-Baqarah ayat 275, 276, 278 dan 279 Wahbah al-Zuhaily menjelaskan bahwa riba yang sedikit walau hanya satu persen

⁵⁴ Khoeruddin Nasution, *Riba Dan Poligami (Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan ACAdemia, 1996, hal. 20.

⁵⁵ Tariq Ramadhan, *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources*, Terj. Abdullah Ali, *Teologi Dialog Islam-Barat Pergumulan Muslim Eropa*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 98-99.

⁵⁶ Mahbubah, *Bantahan Atas Kebohongan-kebohongan Hukum Seputar Riba dan Bunga Bank*, Bogor: Al Azhar Press, 2004, hal. 119.

⁵⁷ Yusuf Qordhowi, *Arbahul Bunuk Bainal Halal Wal Haram*, trj. Salim basyarahil, *Haruskah Hidup Dengan Riba*, Jakarta: Gema Insani Press, 1991, hal. 100-101

saja dan riba yang banyak hukumnya sama, yaitu haram. Begitu juga Wahbah telah menjelaskan tentang bentuk riba, yaitu riba *nasi'ah* dan riba *fadhil* yang keduanya hukumnya haram.

Adapun yang terdapat dalam surat ali-Imran ayat 30, tentang pembatasan berupa *adh'âfan mudhâ'afah* yang terdapat di dalam ayat tersebut, maka hal ini hanya sebagai bentuk penjelasan tentang realita yang ada dan menggambarkan bentuk riba yang dijalankan oleh orang-orang pada masa jahiliyah. Jadi pembatasan ini tidak berarti bahwa riba yang jumlahnya sedikit halal hukumnya, sedangkan yang diharamkan hanya riba *fâhis* saja.

Menurut pandangan al-Zuhaili, ribā adalah tambahan pada sesuatu tertentu atau kelebihan harta dalam pertukaran satu harta dengan harta yang lain tanpa adanya sesuatu pengganti. Ia juga berpendapat bahwasanya landasan hukum ribā yakni terdapat dalam nash Al-Qur'an, Ḥadits dan Ijma'. Adapun ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan dasar hukum ribā adalah firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 275, 278 dan ayat 279, Sedangkan ḥadis, ia mengambil ḥadis yang salah satunya diriwayatkan muslim dari Abu Hurairah r.a bahwa Rasulullah bersabda:

اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤِبِقَاتِ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُنَّ قَالَ: الشِّرْكَ
بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا،
وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ النِّزْحِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ
الْمُؤْمِنَاتِ

“Jauhilah tujuh hal yang menghancurkan. “Para sahabat bertanya, “Apa saja, wahai Rasulullah?” Beliau menjawab, “Syirik terhadap Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah kecuali melalui cara yang benar, memakan ribā, memakan harta anak yatim, melarikan diri dari medan perang, dan menuduh kaum mukminah yang jauh dari maksiat dan yang terjaga kehormatannya”.

Menurut Wahbah al-Zuhaili bunga bank termasuk bagian dari ribā *nasî'ah*. Adapun ribā *nasî'ah* biasa disebut dengan ribā jahiliyah. Masyarakat saat ini menyebutnya dengan pembayaran hutang yang ditunda pembayarannya. Sudah diketahui bahwasanya bank sebenarnya enggan untuk melakukan transaksi perdagangan atau investasi. Fokus perhatian bank hanya pada meminjam uang dari

nasabah dan meminjamkannya kepada pihak lain yang membutuhkan. Bank memberi bunga kepada nasabah dan menarik bunga dari kreditur. Dengan demikian tugas bank hanya memperjualbelikan hutang. Selain itu, tugas bank yang kedua adalah menciptakan hutang atau meminjamkan sesuatu yang bukan hak miliknya sendiri.

Wahbah al-Zuhaily juga mengatakan mengambil bunga bank sedikit atau banyak termasuk dari riba. Saat ini pun transaksi yang mengandung riba *nasî`ah* bisa ditemukan dalam bentuk pertukaran uang seperti membeli dolar dengan dirham tanpa serah terima di majelis dan meminjam uang dengan syarat mengembalikan dengan tambahan dengan nilai tertentu yang sudah di persyaratkan. Hal ini terdapat dalam ijma' sahabat yang mengatakan bahwasanya "*kullu qarḍhin jarra naf'an fahuwa ribā*" (setiap pinjaman yang menarik manfaat maka itu adalah ribā).

Begitu pula diharamkannya menyimpan uang di bank dan sekaligus bersepakat membayar pajak kepada negara dengan uang itu atau menerima bunga yang akan diberikan kepada fakir miskin. Hal ini karena Allah adalah Maha baik dan tidak menerima kecuali yang baik pula. Namun, jika harta tersebut di bank-bank luar negeri dan dicatat bunga yang diberikan itu secara sistematis, maka tindakan itu dibolehkan atas dasar *hājah*. Bunga ini nantinya akan dimanfaatkan demi kepentingan umum di negara-negara Islam. Seperti untuk pembayaran sekolah, jalan raya, dan rumah sakit. Sehingga jangan sampai bunga tersebut digunakan oleh non-muslim untuk melawan kaum muslimin.

Hal tersebut diperbolehkan dengan adanya kaidah *uṣūl fiqh* yang di dasarkan pada konsep "memilih dua kejelekan yang paling ringan". *'illat* riba sendiri bukanlah karena adanya memanfaatkan kesulitan atau kezaliman, akan tetapi hal itu sebagai bentuk hikmah dari penetapan syariat Islam. Hikmah juga tidak bisa dijadikan *'illat* karena bersifat tidak tetap dan berbeda pendapat antara satu orang ke orang yang lain.

Akan tetapi ia mengecualikan bagi orang yang dalam keadaan benar-benar terpaksa, seperti keadaan terpaksa di dalam hal memakan bangkai, yaitu seperti jika adanya dugaan kuat bahwa jika tidak memakannya, makai a akan binasa karena lapar, atau ia akan terpaksa hidup di jalan menjadi gelandangan tanpa memiliki rumah tempat tinggal.

Gambaran proses penerapan konsep *adh-dharûrah wal hâjah* yang diimplementasikan al-Zuhaily dalam riba secara sistematis, maka perlu sekali untuk diketahui korelasi antara *adh-dharûrah* (*keterpaksaan, emergency*) dengan riba dan korelasi antara *al- hâjah*

(*kebutuhan requirement*) dengan riba serta penerapan kaidah fikih yang berhubungan dengan *adh-dharûrah wal hâjah*.

a. Korelasi *adh-dharûrah* dengan riba.

Keadaan darurat sering mendorong manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang dilarang syara'. Tindakan-tindakan yang bertentangan dengan norma, baik norma social maupun agama dapat terjadi karena didasari oleh upaya untuk penyelamatan jiwa dan harta benda yang dimiliki. Sebagaimana diketahui perlindungan terhadap jiwa dan harta benda merupakan dua poin penting yang tidak dapat dinafikan dalam kehidupan praktis, dan dalam fikih termasuk dari tujuan disyariatkannya hukum Islam (*maqâshid syari'ah*). Karena begitu pentingnya mempertahankan eksistensi *maqâshid syari'ah*, maka perbuatan apapun dapat dibenarkan meskipun dengan melakukan perbuatan yang pada mulanya diharamkan dalam hukum. Legitimasi ini dibenarkan karena *maqâshid syari'ah* merupakan kebutuhan yang bersifat *dharûri* (pokok).

Berkaitan dengan dunia perbankan pinjaman kredit tidak hanya terjadi pada aktifitas bisnis/perdagangan, tetapi pemenuhan kebutuhan rumah tangga tidak luput dari campur tangan para rentenir atau kreditur yang memberikan pinjaman bersyarat berupa bunga.⁵⁸

b. Korelasi *al-hâjah* dengan riba.

Al-hâjah (kebutuhan) sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya baik dalam pandangan ulama tafsir maupun ulama fikih yang meliputi ulama klasik dan kontemporer mengandung

⁵⁸ Suhrawardi membedakan antara rente dan riba, hal tersebut dilihat dari aktifitas dunia perbankan. Ia beranggapan bahwa rente merupakan keuntungan yang diperoleh pihak bank karena jasanya telah meminjamkan uang untuk memperlancar kegiatan usaha perusahaan/ orang yang telah meminjam uang tersebut. Dengan bantuan bank yang telah meminjamkan uang tersebut, usaha perusahaannya telah semakin maju, dan keuntungan yang diperolehnya pun semakin besar. Atas dasar pemberian bantuan keuntungan tersebut, bank memperoleh bagian keuntungan, sedangkan mengenai keuntungan yang diperoleh bank tersebut telah ditetapkan terlebih dahulu dalam akad kredit yang telah disepakati.

Sedangkan kegiatan riba dalam prakteknya merupakan pemerasan yang dilakukan terhadap si miskin yang pada dasarnya memerlukan pertolongan agar dapat melepaskan diri dari kesulitan hidupnya, terutama untuk memenuhi kebutuhan pokoknya. Namun sebaliknya tukang riba datang menawarkan jasa dengan cara meminjamkan uang kepada si miskin tersebut dengan ketentuan uang harus beranak (berbunga). Karena si miskin tidak mampu membayar hutang tepat pada waktunya maka bunga pinjaman terus bertambah dan seterusnya. Selanjutnya Suhrawardi mengemukakan bahwa rente lebih bersifat produktif, sementara riba lebih bersifat konsumtif. Lihat Suhrawardi K Lubis, *Hukum Ekonomi Islam*, cet ke-3, Jakarta: Sinar Grafika, 2004, hal. 27-28.

pengertian adanya kebutuhan hidup manusia yang kompleks, baik kebutuhan individu maupun kebutuhan masyarakat secara umum. Tak dapat disangkal lagi kebutuhan akan harta merupakan suatu keniscayaan. Sebagaimana an-Nabhani berpandangan bahwa kebutuhan akan harta merupakan upaya untuk menyambung hidup,⁵⁹ karena hidup menurutnya merupakan hak asasi setiap orang. Untuk memenuhi kebutuhan hidup tentu harus ada upaya yang dilakukan manusia sesuai dengan kemampuan dan keahlian (skill) yang mereka miliki. Dapat juga dikatakan manusia harus bekerja sesuai dengan profesinya masing-masing.

Fakta sejarah (*the real of history*) membuktikan tindakan masyarakat baik masyarakat jahiliyah maupun masyarakat modern untuk memenuhi kebutuhan hidupnya tidak lepas dari aktifitas perdagangan/jual beli (*al-bai'*) dan pinjaman/hutang piutang (*al-qard*) yang dalam term ekonomi disebut juga pinjaman kredit. Seiring dengan perkembangan zaman kedua aktifitas ini secara natural menjadi profesi tersendiri. Sehingga dalam dunia perdagangan kita akan menemukan term pedagang dan pembeli, sedangkan dalam pinjaman kredit akan ditemukan term kreditur dan debitur. Kedua pihak saling berkompetisi untuk dapat memenuhi kebutuhannya masing-masing. Dalam konteks masyarakat modern aktifitas perdagangan (*al-bai'*) terkadang bergantung pada pinjaman kredit (*al-qard*). Hal ini terjadi baik pada perdagangan skala kecil maupun perdagangan skala besar. Dalam rangka mengembangkan usahanya pihak pedagang/perusahaan berupaya mendapatkan modal usaha antara lain dengan melakukan pinjaman kredit kepada pemilik modal (selanjutnya disebut kreditur). Kreditur dapat berupa lembaga maupun perorangan. Sebagai contoh, dalam perdagangan kecil bank-bank pemerintah menawarkan beberapa kredit dengan bunga rendah. Namun di satu sisi pihak pedagang (selanjutnya disebut debitur) banyak mengalami kesulitan untuk mengambil kredit tersebut karena tidak dapat memenuhi persyaratan administrasi. Kondisi ini memunculkan para rentenir (pengambil bunga uang pinjaman; riba) untuk menawarkan jasa kredit dengan persyaratan yang mudah tapi dengan bunga yang tinggi. Karena membutuhkan suplay dana untuk mempertahankan aktifitas usahanya debitur tetap melakukan pinjaman kredit tersebut meski secara ekonomis dirasakannya berat.

⁵⁹An-Nabhâni, *An-Nizhâm al-iqtishâdi fî al-Islâm*, diterjemahkan oleh Maghfur Wahid, cet ke-4, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hal, 118.

Secara materil rentenir/kreditur tidak hanya memberikan dukungan finansial terhadap aktifitas perdagangan kecil tetapi juga perdagangan dengan skala besar. Sehingga seakan-akan tanpa peranan rentenir/kreditur para pedagang kecil dapat bangkrut atau aktifitas perdagangan besar akan mengalami stagnasi.⁶⁰

Dengan demikian rentenir/kreditur memiliki peran ganda yang ambivalen; yakni; Pertama, mengeksploitasi pihak debitur yang sedang membutuhkan modal dengan menarik keuntungan berupa bunga pinjaman. Kedua, sebagai agen pembangunan dan perkembangan karena secara tidak langsung ikut membantu pemerintah dalam menopang dinamika perdagangan dengan memberikan suplay financial kepada masyarakat secara langsung.

Dari uraian di atas aktifitas ekonomi yang dimainkan oleh rentenir atau kreditur dalam pandangan fikih jelas mengandung unsur riba. Karena terdapat tambahan yang disyaratkan dan disepakati bersama. Namun faktor kebutuhan yang muncul dari pihak debitur keberadaannya tidak bisa dinafikan.

Secara spesifik terdapat beberapa kaidah fikih berkaitan dengan konsep ad-daruurah dan al-haajah yang diterapkan al-Zuhailii untuk menganalisis dan menjustifikasi berlakunya system ekonomi ribawi.

- c. Aplikasi kaidah fikih yang berhubungan dengan *adh-dharûrah wa al-hâjah* dalam riba.

Secara substansi terdapat perbedaan antara term al-haajah dengan term ad-daruurah. Namun beberapa ulama baik klasik maupun kontemporer dalam menyebutkan term *adh-dharûrah* selalu diikuti dengan term al-haajah. Begitu juga sebaliknya ketika menyebutkan term *al-hâjah* mereka selalu mengaitkannya dengan term *al-hâjah*. Jalâluddîn al-Suyûthî, misalnya ketika membahas kaidah *ad-dharûrât tubîhu al-mahzhûrât* (keadaan darurat dapat dijadikan sebagai sarana legitimasi untuk melanggar larangan-larangan syara'), al- Suyûtî mengemukakan bahwa ketika barang haram telah merambah ke segala penjuru sampai tidak ditemukan barang halal maka boleh melakukannya sesuai dengan kebutuhannya, tidak hanya sebatas darurat.⁶¹ Demikian juga Jamiil Muhammad bin Mubarak sebagai ulama muta'akhirin dalam pembahasan *adh-dharûrah* selalu dikaitkan dengan term al-haajah. Sedangkan Ahmad al-Kaafi dalam pembahasan teori *al-hâjah* juga

⁶⁰ Heru Nugroho, *Uang Rentenir dan Hutang Piutang di Jawa*, cet ke-1, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001, hal. 36.

⁶¹ As-Suyûtî, *al-Asybah wa an-Nazhâir fî al-furû'*, Semarang: Toha Putra, hal. 60.

mengaitkannya dengan term ad-daruurah beserta kaidah-kaidahnya. Hal ini membuktikan bahwa antara *al-hâjah* dengan ad-daruurah memiliki keterkaitan yang sangat erat. Bahkan keterkaitan tersebut nampaknya tidak bisa dipisahkan dalam pembahasan antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam hal ini al-Zuhaily sendiri ketika membahas ad-daruurah selalu mengaitkannya dengan term al-haajah.⁶² Namun secara teoritis al-Zuhaily memosisikan al-haajah sebagai turunan dari keberadaan ad-daruurah. Hal ini dapat dilihat dari pemetaan beliau tentang kaidah-kaidah yang berhubungan dengan konsep *adh-dharûrah*. Dari delapan kaidah yang berhubungan dengan *adh-dharûrah*, hanya satu kaidah yang ia sebutkan sebagai dasar untuk membahas konsep *al-hâjah*.

d. Kaidah fikih yang berhubungan dengan konsep *adh-dharûrah*

Dari beberapa kaidah yang dideskripsikan dalam pembahasan konsep *adh-dharûrah* hanya satu kaidah yang dipergunakan az-Zuhaili untuk menyinggung pokok persoalan riba, yakni:

الصَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ

Terhadap kaidah ini az-Zuhailii memberikan interpretasi bahwa semua keadaan darurat atau kebutuhan yang sangat penting (*al-hâjah asy-syadîdah*) dapat dijadikan sebagai alat legitimasi dalam melakukan larangan syar'i. Bahkan setiap larangan dalam Islam selain perbuatan kufur, membunuh, dan zina diperbolehkan melakukannya ketika benar-benar dalam situasi darurat (*emergency, necessity*).

Kaidah ini memang pada dasarnya melegitimasi segala bentuk larangan syar'i, namun kaidah tersebut tidak bisa dijadikan sebagai alat pembenaran secara mutlak untuk melanggar larangan-larangan syara'. Seandainya kaidah ini tidak dibatasi dengan kaidah lain yang lebih populis maka tindakan-tindakan kejahatan yang mengatasnamakan darurat akan sering terjadi. Oleh karena itu kaidah ini perlu dibatasi dengan satu kaidah yang lebih spesifik, yaitu;

⁶² Lihat dalam Al-Zuhaily, *Nazhâriyah adh-dharûrah al-syar'iyah*, hal. 72, 159, 165, 170, 172, 173. lihat juga dalam karya beliau *At-Tamwîl wa Sûq al-Awrâq al-Mâliyah*, cet ke-1, Damskus: Dar al-Maktabah, 1997, hal. 8.

ما أبيض للضرورة يقدر بقدرها⁶³

Maksud kaidah ini sesuatu (baik materil/immaterial) yang diperbolehkan karena daruurat harus disesuaikan dengan kadar daruurahnyanya. Dengan adanya kaidah ini sikap kesewenang-wenangan dapat dinetralisir. Bagaimanapun juga kewenangan yang diberikan kepada seseorang apabila tidak diberikan batasan-batasan maka yang timbul justru kekacauan atau kerusakan (darar) itu sendiri.

Kaidah ini juga bersumber dari sebuah hadis Nabi *shallallâhu alaihi wa sallam*:

حدثنا عبد ربه بن خالد النمير أبو المغلس حدثنا فضيل بن سليمان
حدثنا موسى بن عقبة حدثنا إسحق بن يبي بن الوليد عن عبادة بن
الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن لا ضرر ولا
ضرار⁶⁴.

Oleh karena itu Dr. ‘Abdullah al-‘Araby memberikan pernyataan bahwa dalam kondisi saat ini peran bank konvensional yang tidak lepas dari system riba memiliki peran yang sangat dominan. Secara *impilisit* ia mengatakan Bank berperan dalam pembiayaan aktifitas produksi dan impor barang dari suatu Negara ke Negara lain. Sementara pembayaran dilakukan secara otomatis harus melalui bank. Di sisi lain hanya Negara Islam yang berhak melakukan pelarangan sistem riba dalam perbankan. Sedangkan dalam aktifitas ekonomi dunia yang meliputi perdagangan luar negeri baik berupa ekspor-impor barang maupun pinjaman utang luar negeri tentunya melibatkan beberapa Negara yang tidak terbatas pada Negara Islam. Sehingga tidak ada alternative lain untuk menghindari bunga riba dalam perdagangan tersebut dan

⁶³ Abd. Haq, *et.al.*, *Formulasi Nalar Fikih; Telaah Kaidah Fiqih Konseptual*, cet. Ke-2, Surabaya: Khalista, 2006, jilid I, hal. 226.

⁶⁴ Abî ‘Abdullâh Muhammad bin Yazîd al-Qazwaini, *Sunan Ibn Mâjah*, Edisi Abî ‘Abdillâh Muhammad Bin Yazîd Al-Qazwainî (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 M/1415 H), I: 736, Hadis Nomor 2340, “*Kitâb al-Ahkâm*”, “*Bâb Man Banâ Fî Haqqihi Mâ Yadhurru Bi Jârihi*.” Hadits dari ‘Ubaadah bin ash-Shamit, hadis ini sahih, karena perawi-perawinya nya memiliki tingkatan tsiqah dan shadduuq.

dengan sendirinya membiarkan sistem riba bercampur dengan sistem Islami (sistem ekonomi yang tidak menggunakan system bunga/riba).⁶⁵ Oleh karena itu riba dengan alasan tersebut dapat menjadi legal.

Sebagian ulama Hanafiyah memperbolehkan mengambil harta orang kafir harbiy meski dengan jalan yang bertentangan dengan syara seperti riba. Bagi mereka pada dasarnya harta tersebut diambil dengan keridaanya. Secara implisit Hanafiyah menuturkan bahwa kaidah ini dapat dijadikan sebagai legitimasi untuk membenaran melakukan pinjaman yang berbunga bagi orang yang membutuhkan (al-muhtaaj). Karenanya melakukan transaksi dengan bank-bank konvensional yang menggunakan sistem bunga riba menurutnya tidak menjadi persoalan.⁶⁶

Berdasarkan kaidah ini jika suatu barang haram telah menyebar sampai tidak ditemukan lagi barang halal kecuali hanya sedikit maka boleh menggunakan sesuatu yang dibutuhkan manusia bahkan tidak terbatas hanya sekedar menutupi darurat namun boleh melakukannya sesuai dengan kebutuhan. Dengan alasan ini pula sebagian ulama banyak yang menganggap bahwa riba yang diharamkan dalam Islam hanya riba yang terdapat dalam pinjaman konsumtif. Sedangkan dalam pinjaman produktif riba diperbolehkan.

Berkaitan dengan kaidah ini al-Zuhaily bersikeras melarang seseorang untuk bekerja di bank-bank konvensional kecuali dalam keadaan darurat. Menurutnya bank-bank konvensional tidak lepas dari pemberlakuan sistem riba. Dalam keadaan bagaimanapun bunga dalam perbankan bagi al-Zuhaily sama dengan riba dan diharamkan dalam Islam. Hal ini tidak lain demi untuk menjaga kehati-hatian (*ihthiyâth*) dalam menerapkan hukum Islam. Meskipun dengan alasan darurat riba menjadi legal, namun bagi al-Zuhaily porsi darurat yang dimaksud sangat jarang terjadi di zaman modern saat ini.

e. Kaidah yang Berhubungan dengan al-Haajah

Landasan kaidah fikih yang diungkapkan al-Zuhaily dalam menyinggung persoalan riba adalah kaidah berikut;

الحاجة العامة أو الخاصة تنزل منزلة الضرورة

⁶⁵ Jamîl Muhammad ibn Mubâarak, *Nazhariyat adh-Dharûrah asy-Syar'iyah hudûduhâ wa dhawâbiyhuhâ*, Kairo: Dâr al-Wâfi, hlm. 463.

⁶⁶ Al-Zuhaily, *Nazhâriyah adh-dharûrah al-syar'iyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah.

Terdapat beberapa kaidah fikih yang memiliki pengertian sama dengan kaidah tersebut, antara lain: *al-hâjatu tanzilu manzilata adh-dharûrat* (hajah sama dengan posisi darurat), *al-hâjatu tanzilu manzilata adh-dharûrat, 'âmmatan kânat aw khâshshatan* (hajah sama dengan posisi darurat, baik hajah yang bersifat umum atau hajah yang bersifat khusus), *al-hâjah al-khâshshah tubîhu al-mahzûr* (hajah yang bersifat khusus dapat dapat melegitimasi berlakunya barang-barang haram). Kaidah yang pertama mencakup kebutuhan publik (*al-hâjah al-'âmmah*) dan kebutuhan privat (*al-hâjah al-khâshshah*).

Kebutuhan (*al-hâjah*) baik kebutuhan publik (*al-hâjah al-'âmmah*) maupun kebutuhan privat (*al-hâjah al-khâshshah*) dapat berpengaruh terhadap perubahan hukum sama halnya dengan ad-daruurah. Sehingga diperbolehkan melanggar larangan dan meninggalkan kewajiban. Akan tetapi al-hâjah lebih umum dari pada ad-daruurah. Secara empiris al-hâjah meliputi setiap keadaan sulit atau mendesak yang tidak bisa ditolerir. Sementara ad-daruurah sudah mengarah kepada bahaya yang dapat mengancam jiwa.

Andaikata hajah yang bersifat umum tidak diperhatikan maka ia akan berimbas pada individu-individu yang berada di dalamnya. Akhirnya hal itu akan menyebabkan setiap komponen masyarakat ditimpa oleh darurat lebih besar daripada kadar darurat yang hanya dialami oleh satu orang (baca: satu orang yang hajahnya tak terpenuhi). Dasar pemikiran inilah yang melatarbelakangi kebutuhan universal (*al-hâjah al-'âmmah*) lebih diutamakan daripada kebutuhan individual (*al-hâjah al-khâshshah*). Dengan demikian hajah 'âmmah dalam sub kaidah ini sudah nyaris menyamai darurat. Dengan makna bahwa hajah yang dimaksud dalam kaidah ini hajah yang sudah mendekati tingkat darurat.

Konsep *adh-dharûrah* dalam pandangan Az-Zuhailly merupakan suatu keadaan dimana seseorang mengalami kesulitan untuk menghindari kerugian bahkan bahaya yang dapat mengancam jiwa, harta, akal, kehormatan dan lain sebagainya. Namun demikian Az-Zuhailly memberikan batasan-batasan tertentu diantaranya darurat yang ia maksud tidak bertentangan dengan nilai-nilai keadilan, amanah (*trust*, kepercayaan), menolak kemadaratan, situasi daruratpun tidak terbatas dalam waktu tertentu. Lebih khusus ia menekankan adanya pernyataan resmi dari pemerintah bahwa Negara benar-benar dalam kondisi darurat (krisis yang akut) atau terdapat kepentingan umum yang sedang dihadapkan dengan suatu kerusakan dan bahaya laten yang harus dilawan secara bersama-sama.

Sedangkan *al-hâjah* menurutnya merupakan kebutuhan dan/atau kepentingan baik menyangkut kepentingan individu, kelompok maupun kepentingan masyarakat umum yang apabila tidak dapat dipenuhi maka akan dihadapkan dengan kesulitan dan kesusahan yang lebih fatal. Adapun riba dalam pemikiran Az-Zuhailly merupakan lebih harta dalam pertukaran suatu harta dengan harta yang lain tanpa disertai pengganti.

Baik *adh-dharûrah* maupun al-haajah keduanya dapat dijadikan sebagai sarana legitimasi (pembenaran) dalam melakukan pelanggaran agama baik dalam bidang ekonomi, politik, social dan lain sebagainya dengan tidak mengabaikan batasan-batasan tertentu.

Dengan memperhatikan konsep *adh-dharûrah* dan *al-hâjah* yang dikemukakan Az-Zuhailly tersebut jika dikaitkan dengan konsep riba yang merupakan bagian dari komponen ekonomi terdapat benang merah antara *adh-dharûrah* dengan *al-hâjah*, yaitu; menegakkan prinsip keadilan (*'adâlah*) atau keseimbangan (*tawassuth*), upaya perlindungan terhadap tujuan-tujuan syara' (*maqâshid asy-syarî'ah al-khamsah*) dan adanya kepentingan untuk kesejahteraan universal. Hal ini mengindikasikan adanya relevansi dengan sistem ekonomi Islam yang telah berjalan beberapa tahun.

Telah terdapat kesepakatan ulama dalam berbagai madzhab bahwa hukum riba adalah haram meski dalam perkembangannya terdapat perdebatan. Namun demikian mengacu pada kaidah-kaidah fikih khususnya yang berkaitan dengan konsep *adh-dharûrah* dan *al-hâjah*, az-Zuhailly memperbolehkan riba jika dihadapkan dengan kondisi memerlukannya (*al-hâjah*) dan terpaksa untuk melakukannya (*adh-dharûrah*) jika tidak ada alternatif lain dalam sistem perekonomian. Namun demikian az-Zuhailly tidak sampai menetapkan bahwa hukum riba adalah halal.

Berdasarkan kaidah ini al-Zuhailly berkesimpulan bahwa dalam hutang piutang pada hakekatnya memiliki unsur riba. Hutang piutang secara tersirat nampak seperti jual beli yang barangnya diserahkan secara tempo. Hal ini jelas mengandung unsur riba yang diharamkan. Namun hutang piutang merupakan kebutuhan yang tidak bisa dihindarkan dan sudah menjadi tradisi umum dalam kehidupan bermasyarakat di berbagai negara. Sehingga atas dasar ini persoalan riba diperbolehkan.

Berkaitan dengan kaidah ini nampaknya al-Zuhailly sependapat dengan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah yang menyatakan pembenaran riba *al-fadhl*. Al- Jauziyah mengungkapkan bahwa pada hakekatnya ribaa al-fadl diharamkan hanya untuk mencegah terjadinya ribaa al-nasii'ah. Pendapat ini diambilnya berdasarkan hadis Nabi yang

memperbolehkan jual beli *'arâya* (tukar menukar kurma basah dengan kurma kering). Sebagaimana diketahui pada masa Nabi sering terjadi jual beli *'araaya*, secara definitif jual beli tersebut syarat dengan unsur riba. Akan tetapi untuk memenuhi kebutuhan seseorang Nabi memperbolehkan jual beli tersebut.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan terhadap permasalahan dalam tesis ini, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Menurut Muhammad Abduh riba yang diharamkan dalam Al-Qur'an adalah riba *adh'âfan mudhâ'afah*, yaitu riba Jahiliyah yang mengandung unsur eksploitasi, karena menurutnya tambahan itu hanya yang berlipat ganda, dan tidak semua yang ada tambahan itu diharamkan. Dalam hal ini yaitu nasi'ah, yaitu riba yang mengandung tambahan karena adanya penundaan waktu. Sedangkan riba yang dibolehkan menurut Muhammad Abduh adalah riba yang ada tambahan pada jual beli yang tambahannya tidak bertambah, baik kalau dibayar dengan segera atau tidak atau yang disebut dengan riba fadhl.
2. Wahbah al-Zuhailly mengharamkan riba jenis apapun karena merujuk kepada nash-nash yang syar'I baik dari al-Qur'an maupun al-Sunnah, sehingga tidak ada celah sedikitpun untuk bertransaksi riba jika memang di dalamnya terdapat unsur penambahan dari pokoknya.
3. Jika melihat dari dua mufassir tersebut, maka bisa disimpulkan bahwa Muhammad Abduh dan Wahbah al-Zuhailly memiliki kesamaan dalam mendefinisikan riba, akan tetapi berbeda dalam jumlahnya, karena Muhammad Abduh berpandangan bahwa disebut riba jika lipatannya banyak, jika sedikit maka bukan riba, berbeda dengan Wahbah al-Zuhailly, sedikit atau banyak jika bertambah dari pokoknya maka disebut riba.

4. Muhammad Abduh membolehkan riba jika prosentasenya tidak berlipat banyak, adapun Wahbah al-Zuhaily membolehkannya jika dalam keadaan darurat yang dalam tinjauan syari'ah itu diperbolehkan.

B. Saran

Adapun saran yang bisa disebutkan disini adalah;

1. Prinsip Islam amat berbeda dengan kapitalisme dan komunisme. Kapitalisme mengutamakan modal atas kerja dan memberikan peluang pada modal untuk beruntung meskipun orang yang bekerja menderita kerugian. Sedangkan komunisme tidak memberikan hak apapun kepada modal meskipun modal itu diperoleh dari jerih payah orang dan letihnya kerja tahunan. Islam adalah jalan tengah antara kedua sistem tersebut. Islam mewajibkan kepada si pemilik modal dan pengelola untuk bersekutu baik dalam keuntungan maupun kerugian. Kalau usahanya mendapatkan keuntungan ini adalah milik bersama dan kalau rugi pun maka kerugian itu harus pula dipikul bersama, dalam arti bila pemilik modal menderita kerugian dari modalnya si pengelola (pemilik tenaga) rugi atas jerih payahnya.
2. Tambahan dalam bentuk apapun disebut riba atau diharamkan dalam Al-Qur'an, apalagi jika tambahan itu berlipatganda. Sebagaimana yang dipraktikkan bank-bank dimasa sekarang dengan melipatkan bunga begitu besar, itulah yang dinamakan riba yang berlipat ganda karena didalamnya mengandung unsur eksploitasi.
3. Begitu pedulinya para ulama menanggapi masalah riba yang berlipat ganda, yang sering dipraktikkan bank-bank dimasa sekarang maka Majma'ul Buhuts Al-Islamiyah yaitu muktamar ulama Islam yang diselenggarakan di pada bulan Muharam tahun 1258 H (Mei 1965 M), menerangkan pendapat yang menimbulkan berbagai problema dalam bidang mazhab, ekonomi, dan sosial yang dihadiri oleh pakar hukum, ekonomi, dan sosial dari berbagai negeri. Diantara salah satu keputusannya adalah: "pemberian pinjaman dengan riba hukumnya haram dan tidak bisa dibenarkan karena hajat atau keterpaksaan seseorang. Penerima pinjaman dengan riba hukumnya juga haram dan tidak bisa terangkat dosanya, kecuali bila ia didorong oleh keterpaksaan, dan setiap orang diserahkan kepada keimanannya dalam menilai keterpaksaannya itu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdâny, Sulaiman. *Al-Âdâb Al-Islâmiyyah*. Riyadh: Dâr al-Âshimah, 2011.
- Abduh, Muhammad. *Fathah Al-Kitâb*. Kairo: Kitâb al-Thahrîr, 1382.
- _____, Muhammad. *Risâlat al-Tauhîd*. Kairo: Dâr al-Hilâl, 2000.
- Abdullah, Sulaiman Hamud Abal-Khayl. *Mashâdir Ad-Dîn Al-Islâmy*, Riyadh: Dâr al-Âshimah, 2010.
- Adawi, Ibrahim Ahmad. *Rasyîd Ridha al-Imâm al-Mujtahid*. Mesir: Dâr al-Mishriyah li at-ta'lif wa at-ta'âmah, t.th.
- Ahmad, Abdul 'Athi' Muhammad. *Al-Fikr Al-Shiyâsiy Li Al-Imâm Muhammad Abduh*, Kairo: Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Li Al-Kitâb, 1978.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Post tradisionalisme Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Baso. Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawâ'i' al-Bayân Tafsi'r Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2008.
- Alu Syaikh, Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq. *Tafsi'r Ibnu Katsîr*. Bogor: Pustaka Imam Syafi'I, 2008.
- Amal, Taufiq Adnan. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1990.

- An-Nabhâni, *An-Nizhâm al-iqtishâdî fî al-Islâm*, diterjemahkan oleh Maghfur Wahid. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Antonio, Muhammad Syafii. *Bank Syariah: Dari teori ke praktik*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Anwar, Syamsul. *Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: RM Books, 2007.
- Arifin, Muhammad. *Riba dan Tinjauan Kritis Perbankan Syariah: Penjelasan secara rinci mengenai macam-macam riba dan contoh prakteknya pada zaman ini*. Bekasi: Pustaka Dhiya'ul Ilmi, 2018.
- Asmuni, Yusran. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1998.
- As-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Taisîrul Karîm al-Rahmân fî Tafsiiri Kalâmi al-Mannân*. Lebanon: Mu'assasah ar-Risâlah, 2007.
- Ayazi, Sayyid Muhammad. *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manâhijuhum*. Teheran: Wizânah ats-Tsaqâfah wa al-Inshâq al-Islâm, 1993.
- Ayni, Badr Al-Din Abi Muhammad Mahmud Ibn Ahmad. *Umdah Al-Qâri' Syarh Shahîh Al-Bukhâri*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1310 H.
- Azra, Azyumardi. *Konteks Berteologi Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bably, Muhammad Mahmud. *Kedudukan Harta Menurut Pandangan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Badriyah, Harun. *Penyelesaian Sengketa Kredit Bermasalah*. Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2010.
- Baghawi, Abu Muhammad al-Husein bin Mas'ud. *Ma'âlimut Tanzil fî Tafsiiril Qur'ân*. t.tp: Dârut Thayyibah, 1997.
- Baker, Anton, dan Achmad Harris Zubair. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999.

- Basyir, Ahmad Azhar. *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: seputar filsafat, hukum, politik dan ekonomi*. Bandung: Mizan, 1996.
- Bukhârî, Abu Abdillah. *Shahîh al-Bukhârîy*. Lebanon: Dâr al-Ilmi, t.th.
- Chapra, M. Umer. *Bunga Bank Haram Masuk Akalkah?*, diterjemahkan oleh Ikhwan Abidin Basru. Solo: Pustaka Aqwa, 2018.
- Chaudhry, Muhammad Sharif. *Sistem Ekonomi Islam: Prinsip Dasar*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Departemen Agama RI, *Al Hikmah Al-Qur'an Dan Terjemahannya*. Bandung: Diponegoro, 2005.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Dunya, Shawqi. *Taqallubât al-Quwwât al-Shar'iyya li al-Nuqûd*. Kairo: al-Bunûk al-Iskamiyah, 1985.
- El Diwany, Tarek. *Membongkar Konspirasi Bunga Bank*. Jakarta: PPM, 2008.
- Esposito. John L., *Dinamika Kebangunan Islam*, diterjemahkan oleh Bakri Siregar. Jakarta: Rajawali, 1987.
- Fauroni, Muhammad R. Lukman. *Visi Al-Quran Tentang Etika dan Bisnis*. Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.
- Fauzan, Saleh. *Fiqh Sehari-hari*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Ghazali, Muhammad. *Kaifa Nata'ammal Ma'a al-Qur'ân*. Mansoura: Dâr al-Wafâ' li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992.
- Hadi, P. Hardono. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2006.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 2001.
- Hanafi, A. *Theoligi Islam*. Jakarta: Pustaka Al Husna, 1980.
- Hanafi, Hassan. *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*. Yoyakarta : Islamika, 2003.

- Haq, Abd. *et.al.*, *Formulasi Nalar Fikih; Telaah Kaidah Fiqih Konseptual*. Surabaya: Khalista, 2006.
- Hassan, Ahmad. *The Doctrine of Ijma' in Islam*. Islamabad: Research Institute, 1976.
- Ibn Hajjaj. Muslim, *Shahî Muslim*. Damaskus: Dâr Tayyibah, 2006.
- Ibn Katsir, Abul Fida' Isma'il bin Umar. *Tafsîr al-Qur'ânul A'dzîm*. Damaskus : Dârut-Thayyibah, 1999.
- Ibn Mubârak, Jamîl Muhammad. *Nazhariyat adh-Dharûrah asy-Syar'iyah hudûduhâ wa dhawâbiyhuhâ*. Kairo: Dâr al-Fikri al-Ma'âshir, 2010.
- Ibrahim, Johannes. *Cross Default & Cross Collateral sebagai upaya Penyelesaian Kredit Bermasalah*. Bandung: Refika Aditama, 2014.
- Iman, Fauzul. "Harta Dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Tafsir Maudhu'i," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2001, hal. 140.
- Imârah, Muhammad. *Al-Amal Al-Kamîlah Al-Imâm Muhammad Abduh*. Beirut: Al-Mu'assasah Al-Arabiyyah lid Dirasat Wan Nasr, 1972.
- Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Islam: Studi Tentang Kontribusi Gagasan Iqbal Dalam Pembaruan Hukum Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 1994.
- Ishaque, Khalid Muhammad. *Islamitation in Pakistan: Analysis Problems and Prospect*. Pakistan: Journal an Islamic Banking and Finance, 1984.
- Ismail, Faisal. *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis dan Refleksi Historis*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *A'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'âlamîn*. Jeddah: Dâr Ibn al-Jauzy, 1423 H.
- _____, Ibn al-Qayyim. *Al-Fawâid*. Kairo: Dâr Al-hadîts, 2005.
- Jazairi, Abu Bakr Jabir. *Minhajul Muslim*, diterjemahkan oleh Fadhli Bahri, *Ensiklopedi Muslim*. Jakarta: Darul Falah, 2000.

- Kahalwaty, Tajul. *Dasar-dasar Manajemen Keuangan (Basic Financial Management)*. Jakarta: Salemba Empat, 2011.
- Khair, Washilul. “Riba Dalam Perspektif Islam Dan Sejarah”, *dalam Jurnal Iqtishadia*, 2014, Vol. 1, No.1.
- Khatib, Abdul Karim. *As-Siyâsah al-Mâliyah fî al-Islâm wa Shilatuhu bi al-Mu’âmalah al-Mu’âshirah*. Kairo: Dâr al-Fikri al-Arabi, 1976.
- Khoiruddin, Muhammad. *Kumpulan Biografi Ulama Kontemporer*. Bandung: Pustaka Ilmu, 2003.
- Kusroni, “Mengenal ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur’an,” *dalam Jurnal Kaca*, Vol. 9, No. 1, Tahun 2019.
- Lahham, Badi al-Sayyid. *Wahbah al-Zuhaili al-Alim, Al-Faqîh, al-Mufasssir*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2004.
- LAL, H. Anshari. *Tafsir bi al-Ra’yi: Menafsirkan Al-Qur’an Dengan Ijtihad*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2010.
- Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1993.
- Ma’arif, Ahmad Syafi’i. *Dinamika Islam: Potret Perkembangan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1983.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemoderenan dan ke-Indonesiaan*. Bandung: Mizan, 1998.
- Mahbubah, *Bantahan Atas Kebohongan-kebohongan Hukum Seputar Riba dan Bunga Bank*. Bogor: Al Azhar Press, 2004.
- Mahmud, Mani’ Abd Halim. *Metodologi Tafsir: kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Majid, Riza Taufiq. “Riba dalam Al-Qur’an (Studi Pemikiran Fadzlurrahman dan Abdullah Saeed)”, *dalam Jurnal Muslim Heritage*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2020.
- Mallat, Chibli. *The Debate On Riba and interest in twentieth Century Jurisprudence*. London: Graham & Trotman, 1998.

- Maqdisi. *Fath al-Rahmân li Thâlibi Âyat al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikri, 2011.
- Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsîr al-Marâghi*. Mesir: Mustafa Al-Halabi, 1946.
- Mas'adi, Ghufron A., *Fiqih Muamalah Kontekstual*. Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002.
- Mawdudi, Abu al-A'la. *Prohibition of Interest in Islam*. Lahore: al-Islam, 1986.
- Mishri, Rafiq Yunus. *Al-Jam'u Fî Ushûli Ar-Ribâ*. Jeddah: Dârul Bashîr, 2001.
- Muhammad. *Kebijakan Fiskal Dan Moneter Dalam Ekonomi Islami*. Jakarta: Salemba Emban Patria, 2002.
- Muhammad. *Bank Syariah: Analisis Kekuatan, Peluang, Kelemahan dan Ancaman*. Yogyakarta: Ekonisia, 2003.
- Muhtasib, Abdul Majid Abdussalam. *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*. Bangil: al-Izzah, 1997.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawir*. Yogyakarta: Ponpes Al-Munawir, 1984.
- Mundziri, Imam. *Ringkasan Shahih Muslim*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaidun dari judul *Mukhtashar Shahîh Muslim*. Jakarta: Pustaka Amani, 2003.
- Munir, Ghazali. "Al-Qur'an dan Realitas Sejarah Umat Manusia," dalam *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2012.
- Muslih, Mohammmad. *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar, Paradigma, Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- _____, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.

- Naisaburi, Al-Wahidi. *Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1411.
- Naisaburi, Ibnu al-Munzir. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Madinah: Dâr al-Ma'âtir, 1423.
- Nasir, M. Ridhwan. *Memahami al-Qur'an Perspektif baru metodologi tafsir Muqarin*. Surabaya: Indra Media, 2003.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nasution, Khoiruddin. *Riba dan Poligami (Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Bekerjasama dengan Akademia, 1996.
- Nawawi, Rif'at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Aqidah dan Ibadat*. Jakarta: Paramadina 2002.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1999.
- Nugroho, Heru. *Uang Rentenir dan Hutang Piutang di Jawa*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001.
- Pakpahan, Elpianti Sahara. "Pengharaman Riba dalam Islam," dalam *Jurnal al-Hadi*, Vol. IV No. 02 Tahun 2019.
- Purwaatmaja, Karnaen. "Apakah Bunga Sama Dengan Riba?," Kertas Kerja Seminar Ekonomi Islam, Jakarta: LPPBS, 1997.
- Qardhawi, Yusuf. *Halal dan Haram dalam Islam*. Jakarta: Rabbani Press, 2005.
- Qaththân, Manna. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018.
- Quthb, Sayyid. *Dasar-dasar Sistem Ekonomi Sosial Dalam Kitab Tafsir Fi Dzilalil Qur'an*, diterjemahkan oleh Ahmad Abbas Aula. Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1994.
- Raharjo, M. Dawan. *Intelektual intelegensia dan perilaku politik bangsa*, Bandung: Mizan, 1996.
- Rahayu, Annisa Eka, *et.al.*, Perbandingan Konsep Riba dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi dan Muhammad Sayyid Thanthawi

Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 07 No. 02 Tahun 2021.

Rahmad, M Imadudin. *Ideologi Politik PKS*. Yogyakarta : LKiS, 2008.

Rahman, Fazlur. “Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa Ini”, dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

_____, *Metode dan al-ternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan, 1994.

Ramadhan, Tariq. *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources*, Terj. Abdullah Ali, *Teologi Dialog Islam-Barat Pergumulan Muslim Eropa*, Bandung: Mizan, 2002.

Razi, Al-Imam al-Fahr. *al-Tafsîr al-Kabîr*. Kairo: al-Matba’ a al-bâhiya, 1983.

Rianto, M. Nur al-Arif. *Dasar-dasar Ekonomi Islam*. Solo: PT. Era Adicitra intermedia, 2011

Rifa’i, Muhammad Nasib. *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh Syihabuddin. Jakarta: Gema Insani, 2012.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah*, diterjemahkan oleh Nur Hasanudin dari judul *Fiqhus Sunnah*. Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006.

Saeed, Abdullah. *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

_____, Abdullah. *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo- Revivalis*. Jakarta: Paramadina, 2006.

Sahabuddin. *Ensiklopedia Al-Qur’an: Kajian Kosa Kata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Salih, Nabil A., *Unlufun Gain and Legitimate Profilin Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Sanhuri, Abd. Al-Razzaq. *Masâdir al-Haqq fî Fiqh al-Islâm*, Bairut: al-Majma’ al-Arab al-Islâm, 1967.

- Sani, Abdul. *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Setyawati, Fitri. "Riba dalam Pandangan Al-Qur'an dan Hadis", dalam *Jurnal Al-Intaj*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2017.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan 1998.
- _____, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999.
- _____, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah, Kesan, Pesan dan Keresasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2001
- Singodimejo, Kasman. *Bunga itu Bukan Riba Dan Bank itu Tidak Haram*. Jakarta: Pustaka Antara, 1972.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.
- Sudarsono, Heri. *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah (Deskripsi dan Ilustrasi)*. Yogyakarta: Ekonisia, 2003.
- Suhendi, Hendi. *Fiqh Muamalah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Sumarsono, HM. Sonny. *Metode Riset Sumber Daya Manusia*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2004.
- Suyuthi, Muh. Jalaluddin. *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat al-Quran* diterjemahkan oleh Tim Abdul Hayyie dari judul *Asbâbun Nuzûl*. Jakarta: Gema Insani, 2009.
- _____, Muh. Jalaluddin. *al-Asybah wa an-Nazhâir fî al-furû'*. Semarang: Toha Putra.
- Syahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, diterjemahkan oleh. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri dari judul *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân, Qirâ'ah Mu'âshirah*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Syarbashi, Ahmad. *Rasyid Ridha Sahib al-Manar, 'Ashruhu wa Hayâtuhu wa Mashâdiru Tsaqâfatihi*. Kairo: Majlis 'Ala li al-Syu'ûn al-Islâmiyah, 1970.
- Syarifudin, Amir. *Garis-garis Besar Fiqh*. Jakarta: Prenada Media , 2003.

- Syatahat, Abdullah Mahmud. *Manhaj al-Imâm Muhammad Abduh Fî al-Tafsîr al-Qur'ân*. Kairo: Nasyr al-Rasâil, t.th.
- Tarmidzi, Erwandi. *Harta Haram Muamalat Kontemporer*. Bogor: Mulia Insani, 2015.
- Thanthawi, Muhammad Sayyid. *Bunga Bank Halal?*, diterjemahkan oleh Abdul Rouf dari judul *Muâmalat al-Bunûk wa Ahkâmuhâ As-Syar'iyyah*. Depok: Keira Publishing, 2019.
- Thobari, Ibnu Jarir. *Tafsîr al-Thobarî*, Beirut : Dâr al-Fikri, 1954.
- Tûfi, Najm Al-Dîn. *Risâlah al-Tûfi Ri'âyat al-Maslahatin Khalaf, Masâdir al-Tashrî' fî Nâs Fîhi*, Kuwait: Dâr al-Qolam, 1872.
- Utsaimin, Muhammad bin Shalih. *Halal Haram dalam Islam*. Jakarta: Ummul Qura, 2014.
- Yusuf, Muhammad Yasir. *Diskursus Riba Dalam Transaksi Perbankan Syariah*, Aceh: Bandar Publishing, 2020.
- Zahra, Muhammad Abu. *Buhûth fî al-Ribâ*, Kuwait: Dâr al-Buhûth al-'Ilmiya, 1970.
- Zuhaily, Wahbah. *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, diterjemahkan oleh M. Thahir, Yogyakarta: Dinamika, 1996.
- _____, Wahbah. *Al-Tafsîr Al-Munîr fî al-Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998.
- _____, Wahbah. *At-Tamwîl wa Sûq al-Awrâq al-Mâliyah*. Damaskus: Dâr al-Maktaby, 1997.
- _____, Wahbah. *Tafsir Al-Wasith: Al Fatihah-At Taubah*, diterjemahkan oleh Muhtadi. Jakarta: Gema Insani, 2012.
- Zuhdi, Masjfuk. *Masail Fiqhiyah: Kapita Selektâ Hukum Islam*, Jakarta: Haji Masagung, 1988.
- Zuhri, Muh. *Riba Dalam Al-Qur'an dan Masalah Perbankan (sebuah tilikan antisipatif)*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Maftuh Sani
Tempat, tanggal lahir : Pekalongan, 12 Juni 1988
Jenis kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Kebahagiaa, Kel. Krukut, Kec. Tamansari
Email : laisbal30@gmail.com
Riwayat Pendidikan :

1. SD Muhammadiyah Pekajangan 04
2. SLTP Muhammadiyah Pekajangan 01
3. Pondok Pesantren Islam Al-Muttaqin Jepara
4. LIPIA JAKARTA