

RIBA DALAM AL-QUR'AN **(Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed)**

Riza Taufiqi Majid

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo

Email: riza15101992@gmail.com

Abstract

The current monetary crisis is debating interpretation of some Islamic thinkers about the prohibition and halal nature of bank interest. Some of them think that bank interest which generally applies in the current banking system is riba. There are at least two fundamental opinions that discuss riba, namely textualist interpretation and contextualist interpretation. Textualism was pioneered by the Islamic neo-revivalism movement, while contextualism was pioneered by Islamic neo-modernism. In this paper, we will discuss how Fazlurrahman's double movement hermeneutics and Abdullah Saeed's contextual hermeneutics are used as models for the interpretation of riba verses in the Qur'an at the time of revelation and the context when the riba verses will be interpreted. The findings of this study are: *first*, Fazlurrahman concluded the prohibition of riba in the Qur'an emphasizes the moral aspect rather than emphasizing the legal-formal aspect of the prohibition of riba. Riba is prohibited in the Qur'an in riba jahiliyyah which practices riba multiplied (*aḍ'āfan mudā'afatan*) QS. Ali Imran: 130. The moral ideal of the verse is the prohibition of exploiting weak economies. Thus, while the bank doesn't implement additional exploitative (exploitative) then it can be justified, *second*, in interpreting the verses of riba in the Qur'an, Abdullah Saeed emphasizes the moral aspect (wisdom) rather than the literal aspect. The statement *lakum ru'usu amwālikum* (for you, the subject of your treasure) has been given a moral emphasis through the explanation of *lā tazlimūn wa lā tuzlamūn* (you didn't commit persecution or were you persecuted). The first statement "increase in lending and borrowing on loan principal" is considered as *'illah*, while the second statement "you don't abuse and don't persecuted" there is a wisdom.

Abstrak

Krisis moneter yang terjadi saat ini membuat perdebatan penafsiran beberapa pemikir Islam tentang keharaman dan kehalalan bunga bank. Beberapa dari mereka beranggapan bahwa bunga bank yang umumnya berlaku dalam sistem dunia perbankan dewasa ini adalah termasuk riba. Setidaknya terdapat dua

pendapat mendasar yang membahas tentang riba yaitu penafsiran secara tekstualis dan penafsiran secara kontekstualis. Paham tekstualis dipelopori oleh gerakan neo-revivalisme Islam, sedangkan paham kontekstualis dipelopori oleh kaum neo-modernisme Islam. Dalam tulisan ini, akan membahas bagaimana *hermeneutika double movement* Fazlurrahman dan *hermeneutika* kontekstual Abdullah Saeed digunakan sebagai model interpretasi ayat riba dalam Al-Qur'an pada masa pewahyuan dan konteks ketika ayat riba akan ditafsirkan. Berdasarkan analisis data penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan. *Pertama*, Fazlurrahman 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 (*ad'afan mudā'afatan*) QS. Ali Imran: 130. 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. *Kedua*, dalam menafsirkan ayat riba dalam Al-Qur'an, Abdullah Saeed lebih menekankan aspek moral (*hikmah*) daripada aspek literalnya. Statemen *lakum ru'usu amwālikum* (bagimu pokok hartamu) telah diberi penekanan moral melalui penjelasan *lā tazlimūn wa lā tuz lamūn* (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*.

Keywords: Riba, Hermeneutika Double Movement, Contextual Hermeneutics

A. Pendahuluan

Krisis moneter yang terjadi saat ini membuat perdebatan penafsiran beberapa pemikir Islam tentang keharaman dan kehalalan bunga bank. Beberapa dari mereka beranggapan bahwa bunga bank yang umumnya berlaku dalam sistem dunia perbankan dewasa ini adalah termasuk riba. Setidaknya terdapat dua pendapat mendasar yang membahas tentang riba yaitu penafsiran secara tekstualis dan penafsiran secara kontekstualis. Paham tekstualis dipelopori oleh gerakan neo-revivalisme Islam, sedangkan paham kontekstualis dipelopori oleh kaum neo-modernisme Islam.¹

Gerakan neo-revivalis menafsirkan bahwa bunga bank merupakan riba.² Peneliti sosial Candra Muzaffar mengatakan, "landasan hidup ini sebagaimana yang secara eksplisit telah disebutkan dalam Al-Qur'an dan

¹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 27.

² Saeed, 12.

Sunnah secara *kaffah* mengatur jalan kehidupan dengan segala kesucian dan kemurnian-Nya tanpa harus dicampuri oleh penafsiran baru yang dilakukan dengan mempertimbangkan waktu dan keadaan”.³

Sedangkan kaum neo-modernis terkemuka Fazlurrahman memandang bunga bank berbeda dengan riba. Menurutnya pelarangan riba dalam Al-Qur'an cenderung menekankan pada aspek moral yaitu adanya kezaliman. Seperti yang dirumuskan dalam Al-Qur'an, “*lā tazlimūn wa lā tuzlamūn*” yang artinya kalian tidak berbuat zalim dan tidak pula dizalimi. Berbeda dengan kaum neo-revivalis yang cenderung menekankan aspek legal formal pada pandangan bahwa semua bentuk bunga adalah riba.⁴

Pada abad ke-21 saat ini, kecenderungan berfikir kaum neo-modernis yang kontekstual semakin berkembang.⁵ Abdullah Saeed melalui bukunya “*Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*” menjelaskan metodologi tafsir kontekstual. Fazlurrahman dan Abdullah Saeed sebagai seorang pemikir kontekstualis, dalam memahami sebuah fenomena tertentu selalu memperhatikan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya fenomena tersebut, baik dari segi moral, agama, maupun *setting* sosial historis.⁶

Setidaknya ada dua hal yang menjadi fokus dalam tulisan ini. Bagaimana teori *hermeneutika* Fazlurrahman dan Abdullah Saeed sebagai metodologi dalam mengurai ayat-ayat riba dalam Al-Qur'an?, Bagaimana konsep riba dalam Al-Qur'an menurut Rahman dan Saeed secara utuh?, Bagaimana historisitas riba pada saat sebelum pewahyuan dan tafsir ayat riba pada konteks kekinian setelah melalui analisis secara mendalam dengan menggunakan teori *hermeneutika* Fazlurrahman dan Abdullah Saeed?.

Untuk menjawab persoalan di atas, dalam artikel ini penulis menggunakan pendekatan dan teori historis, filosofis⁷ dan hermeneutis⁸. Pendekatan historis dipakai untuk menelusuri kehidupan Fazlurrahman dan Abdullah Saeed serta mendeskripsikan diskursus teori *hermeneutika*

³ Saeed, 13–14.

⁴ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis* (Jakarta: Paramadina, 2006), 60.

⁵ Sheyla Nichlatus Sovia, “Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed” (UIN Sunan Kalijaga, n.d.), 39.

⁶ Muhammad Syarif Hasyim, “Bunga Bank: Antara Paradigma Tekstual dan Kontekstual,” *Hunafa* 5(1) (2008): 47–48.

⁷ Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 23.

⁸ Kurdi, *Hermeneutika A-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 213.

Fazlurrahman dan Abdullah Saeed tentang riba. Pendekatan filosofis berarti melakukan tela'ah atas paradigma berfikir Fazlurrahman dan Abdullah Saeed. Sedangkan *hermeneutis* berarti melakukan interpretasi ayat riba dengan mencari makna yang tersembunyi atas sebuah fenomena, memperhatikan konteks sosio historis turunnya ayat riba dan merumuskan hirarki nilai dalam ayat riba.

B. Mengenal Fazlurrahman dan Abdullah Saeed

1. Fazlurrahman

Fazlurrahman lahir di India Britania, di satu daerah yang kini menjadi bagian dari Pakistan, tepatnya di distrik Hazara di Barat Laut Pakistan pada 21 September 1919.⁹ Beliau dibesarkan dalam tradisi keluarga yang salih bermadzhab Hanafi, sebuah madzhab Sunni yang lebih bercorak rasionalis dibandingkan dengan madzhab lainnya, seperti madzhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Rahman kecil diasuh oleh ayah dan ibunya sendiri dengan lingkungan keluarga yang sangat religius. Ayahnya, Maulana Syihabuddin adalah seorang ahli agama dari Deoband di India.¹⁰ Keluarganya dikenal sebagai kalangan yang 'alim, tekun menjalankan syariat agama dan ia menikah dengan Bilqis Rahman.¹¹

Rahman memulai pendidikan formal pertama di madrasah yang dulunya didirikan oleh Muhammad Qasim Natonawi pada 1867. Setelah menamatkan pendidikan menengah, Rahman kemudian melanjutkan studinya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab. Selanjutnya, ia mengambil master di Punjab University, dan pada 1942 berhasil meraih gelar MA dalam bidang sastra Arab. Disinilah babak kritisismenya semakin teruji. Sebab, pada masa ini Rahman tidak hanya mempelajari filsafat Islam, tetapi juga mendalami bahasa-bahasa Barat yang mana hal itu sangat membantunya dalam menelusuri literatur-literatur keislaman yang ditulis oleh para orientalis.¹²

Setelah menyelesaikan program masternya, Rahman meninggalkan Pakistan untuk melanjutkan program studi di Oxford University Inggris. Beliau memperoleh gelar D.Phil. dari Oxford atas disertasinya di bidang filsafat tentang pemikiran filsafat Ibnu Sina pada tahun 1949. Setelah menamatkan program doktor di Oxford, Rahman memulai karir

⁹ Fazlurrahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 2017), ix.

¹⁰ Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Baitul Hikmah, 2014).

¹¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 88.

¹² Mustaqim, 89.

mengajar pada tahun 1950 sebagai dosen studi Persia dan filsafat Islam di Durham University, Inggris. Tetapi, kecuali periode 1961 hingga 1968, masa-masa keserjanaan beliau yang paling produktif adalah ketika di Amerika Utara. Pada 1958, beliau diangkat sebagai *associate professor* pada Institute of Islamic Studies di McGill University di Montreal, yang dijabatnya selama tiga tahun.¹³

2. Abdullah Saeed

Abdullah Saeed adalah seorang Profesor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne Australia, sekaligus menjabat sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di Universitas Melbourne. Abdullah Saeed lahir di Maldives pada tanggal 25 September 1964, dan masa kecil hingga remaja dihabiskan di sebuah kota bernama Meedhoo yang merupakan bagian dari kota Addu Atoll. Ia adalah seorang keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Namun kemudian, ia hijrah meninggalkan tanah kelahirannya menuju Saudi Arabia untuk menuntut ilmu di sana.¹⁴

Di Saudi Arabia, ia belajar bahasa Arab di beberapa lembaga pendidikan formal diantaranya, yaitu: Institut Bahasa Arab Dasar dan Institut Bahasa Arab Menengah Madinah serta Universitas Islam Saudi Arabia. Kemudian, Saeed meninggalkan Arab Saudi menuju Australia. Di Australia, ia memperoleh beberapa gelar akademik. Sampai sekarang Saeed menetap dan mengajar pada salah satu Universitas terkemuka dan terkenal di sana.¹⁵

Setelah hijrah ke Australia, Saeed menempuh pendidikan S2 dan S3 di Universitas Melbourne serta mengabdikan diri sebagai Profesor di sana.¹⁶ Pada tahun 1993, dia diangkat sebagai asisten dosen pada jurusan bahasa-bahasa Asia dan Antropologi di Universitas Melbourne. Kemudian pada tahun 1996 menjadi dosen senior pada perguruan tinggi yang sama dan menjadi anggota asosiasi profesor pada tahun 2000. Pada tahun 2003, Saeed berhasil meraih gelar Profesor dalam bidang

¹³ Fazlurrahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, x.

¹⁴ Wartoyo, "Bunga Bank: Abdullah Saeed VS Yusuf Qaradhawi (Sebuah Dialektika Pemikiran antara Kaum Modernis dengan Neo-Revivalis)," *La Riba* 4(1) (2010): 119.

¹⁵ Wartoyo, "Bunga Bank: Abdullah Saeed VS Yusuf Qaradhawi (Sebuah Dialektika Pemikiran antara Kaum Modernis dengan Neo-Revivalis)."

¹⁶ Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan terhadap Gagasan Tafsir Fazlurrahman," *Hermeneutik* 9(1) (2015): 67.

studi Arab dan Islam. Pada 2010, terpilih sebagai anggota *Australian Academy of Humanities*.¹⁷

C. Hermeneutika Kontekstual

Kata hermeneutika (Inggris: *hermenutics*) berasal dari kata kerja Yunani *hermēneucin* yang artinya mengartikan, menginterpretasikan, menafsirkan dan menerjemahkan.¹⁸ Kata benda dari hermeneutika adalah *hermēncia* yang artinya penafsiran dan interpretasi.¹⁹

Hermeneutika dalam Islam sering dipadankan dengan kata tafsir. Tafsir sendiri, dalam bahasa Arab adalah istilah yang paling banyak digunakan untuk makna “penafsiran”, termasuk penafsiran Al-Qur’an. Al-Qur’an surat al-Furqan ayat 33 menyatakan:²⁰

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (٣٣)

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya (tafsir)”.

Di sini *tafsīrān*, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Abbas, berarti *tafsīlān* yang artinya elaborasi.²¹ Sedangkan secara istilah tafsir adalah teori yang menghubungkan antara wahyu dan realitas, katakanlah antara agama dan dunia atau lebih utama antara Allah swt. dan manusia.²²

Hermeneutika kontekstual mengasumsikan bahwa Al-Qur’an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sebagai *khātam al-abiya’* (penutup para nabi), sehingga tidak akan turun lagi kitab samawi setelah Al-Qur’an. Oleh karena itu, sangat logis jika prinsip-prinsip universal Al-Qur’an akan senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap akan dapat dijawab oleh Al-Qur’an dengan cara

¹⁷ Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual* (Bandung: Mizan, 2016), 316.

¹⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris Jerman*, 4 ed. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 257.

¹⁹ Team KOPRAL, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif* (Kediri: MHM Lirboyo, 2005), 15.

²⁰ Abdullah Saeed, *Paradigma, prinsip dan Metode: Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur’an*, 3 ed. (Yogyakarta: Baitul Hikmah, 2017), 111.

²¹ Saeed, 112.

²² Hasan Hanafi, *Sendi-sendi Hermeneutika: Membumikan Tafsir Kontekstual* (Yogyakarta: Titian Ilahi, n.d.), 3.

melakukan kontekstualisasi penafsiran secara terus menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer.²³

Hermeneutika kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an, cenderung kontekstual dan bahkan liberal dalam arti selalu berupaya mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu dengan mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Oleh karena itu, jika terdapat ayat-ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat partikular dan kasuistik maka para penafsir kontemporer berusaha menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan semangat zamannya. Sebagai contoh adalah ayat-ayat yang berbicara tentang pluralisme, perbudakan, warisan, poligami, ekonomi dan juga ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan.²⁴

1. Hermeneutika *Double Movement* Fazlurrahman

Sebelum membicarakan tentang hermeneutika Fazlurrahman, perlu dieksplor bagaimana konsep Al-Qur'an menurut Rahman. Konsep Rahman tentang Al-Qur'an, sebagaimana dapat disimpulkan dalam bukunya *Islam*, adalah "Al-Qur'an secara keseluruhan adalah kata-kata (*kalam*) Allah swt., dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Nabi Muhammad SAW. Jadi, Al-Qur'an murni kata-kata Ilahi, namun tentu saja, Ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi yang hubungannya dengan kata-kata (*kalam*) Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kata-kata (*kalam*) Ilahi mengalir melalui hati Nabi."²⁵

Paling tidak ada enam aspek kunci paradigmatis untuk memahami pemikiran Rahman. Enam aspek tersebut adalah pewahyuan dan konteks sosio-historis, *the ideal and the contingent*, keadilan sosial (*social justice*), prinsip moral, kehati-hatian dalam penggunaan hadits dan menautkan masa lalu dengan masa kini (*linking the past and the present*).²⁶

Pertama, pewahyuan dan konteks sosio-historis. Rahman ingin menegaskan bahwa Al-Qur'an bukanlah "buku" yang dikirim dari dunia ketuhanan ke dunia manusia tanpa konteks historis yang mengitari

²³ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 54.

²⁴ Mustaqim, 55.

²⁵ Fazlurrahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, 32–35.

²⁶ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris: dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 139.

dunia kemanusiaan. Fokus Al-Qur'an dan petunjuknya secara organis dikoneksikan dengan bahasa, budaya, politik, ekonomi dan kehidupan keberagaman masyarakat Arab. Tanpa koneksi ini (Al-Qur'an dan dunia realitas), pewahyuan tidak akan bermakna bagi masyarakat Arab, termasuk tidak bisa memberikan petunjuk bagi manusia.²⁷ Kedua, *the ideal and contingent*. *The ideal*, menurut Rahman adalah tujuan Al-Qur'an yang menjadi orientasi kaum mukmin. Hal yang ideal mungkin saja belum tercapai pada masa pewahyuan. *The contingent* adalah sesuatu yang mungkin direalisasikan pada masa pewahyuan, berdasar batasan struktural dalam masyarakat dan kondisi saat itu.²⁸ Ketiga, keadilan sosial sebagai tujuan primer. Menurut Rahman, inti *ethico-legal* Al-Qur'an ialah keadilan sosial.

Keempat, identifikasi prinsip moral. Bagi Rahman, perilaku etis individu mendahului hukum. Basis etika Islam ialah takwa. Kelima, kehati-hatian dalam penggunaan Hadits. Sunnah bagi Rahman mencakup perkara yang ia sebut "*prophetic sunnah*" dan "*living sunnah*". *Prophetic sunnah* ialah tradisi ideal dari aktivitas yang dinisbatkan kepada Rasulullah SAW. Sementara *living sunnah* adalah *prophetic sunnah* yang secara kreatif dielaborasi dan ditafsirkan sesuai dengan tantangan yang dihadapi umat Islam pada era kontemporer. Keenam, *linking the past and the present* (manautkan masa lalu dan masa sekarang), dengan manautkan masa lalu dan masa sekarang, Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis dan komprehensif yaitu hermeneutika *double movement* (gerak ganda interpretasi). Adapun yang dimaksud gerak ganda adalah dimulai dari situasi sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.²⁹

Adapun mekanisme hermeneutika *double movement* yang diusulkan Fazlurrahman dalam manafsirkan Al-Qur'an adalah sebagai berikut :

- a. Gerakan yang pertama dari dua gerakan terdiri dari dua langkah. *Pertama*, orang harus memahami arti atau makna dari sesuatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan Al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya.³⁰ *Langkah kedua*, adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang

²⁷ Rohmanu, 139.

²⁸ Rohmanu, 140–41.

²⁹ Kurdi, *Hermeneutika A-Qur'an dan Hadis*, 70.

³⁰ Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual Fazlurrahman* (Bandung: Pustaka, 1985), 7.

memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum yang dapat “disaring” dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis yang sering dinyatakan.³¹

- b. Sementara gerakan yang kedua terjadi dari hal-hal yang spesifik dalam Al-Qur'an ke penggalan dan sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjangnya, yang kedua harus dilakukan dari pandangan umum ini ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisasi ‘sekarang’. Artinya, ajaran-ajaran yang bersifat umum harus ditubuhkan (*embodied*) dalam konteks sosio-historis yang kongkrit di masa sekarang.³²

2. Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed

Saeed sebagai seorang Rahmanian, meneruskan dan menyempurnakan metodologi tafsir Rahman. Menurutnya, meskipun Rahman telah mencoba membangun hierarki nilai ayat-ayat etika hukum dan penafsiran atasnya, namun dia tidak menjelaskan secara eksplisit bahwa perumusan hierarki nilai sangat penting bagi metodologi alternatif penafsiran. Namun paling tidak dia telah mengangkat persoalan nilai (yang dia sebut ‘*general principles*’).³³ Sebagaimana Rahman, teori Saeed berpusat pada Al-Qur'an, yakni cara mengelaborasi makna Al-Qur'an. Hal ini sangat mendasar mengingat Al-Qur'an merupakan sumber pertama hukum. Saeed membuat klasifikasi jenis teks dalam Al-Qur'an menurut kontennya menjadi empat, yaitu:

- a. Teks-teks yang membicarakan tentang yang ghaib – ayat-ayat teologis; mencakup hubungan dengan Allah SWT, sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya, surga, neraka dan alam akhirat.
- b. Teks-teks yang berorientasi historis – ayat-ayat kisah; mencakup teks-teks yang berkaitan dengan segala sesuatu yang berasal dari masa lalu seperti kerajaan-kerajaan, manusia, cerita, Nabi dan agama (termasuk di dalamnya kejadian-kejadian selama masa Nabi).
- c. Perumpamaan – *matthal*; mencakup cerita atau riwayat sebagai media Al-Qur'an untuk menyampaikan pelajaran-pelajaran tertentu sehingga mudah dipelajari atau ditangkap.

³¹ Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual Fazlurrahman*.

³² Fazlurrahman, 8–9.

³³ Saeed, *Paradigma, prinsip dan Metode: Penafsiran Kontekstual atas Al-Qur'an*, 252–53.

- d. Teks-teks yang berorientasi praktis; mencakup hubungan dengan kepercayaan dan nilai, etika dan moral, hukum, aturan dan instruksi, perintah dan larangan. Ayat inilah yang mendapat perhatian lebih dalam penafsiran Abdullah Saeed, karena menurutnya ayat-ayat inilah yang ‘paling tidak siap’ ketika dihadapkan dengan realitas, padahal pada saat yang bersamaan ayat-ayat inilah yang paling banyak mengisi kehidupan sehari-hari sebagian besar umat Islam. Oleh karena itu, perlu adanya reinterpretasi terhadap ayat-ayat tersebut, agar sesuai dengan kondisi kekinian.³⁴

Relevan dengan hal ini, paradigma pemikiran Saeed bermuara pada pandangannya tentang wahyu yang meliputi konsep tentang wahyu, dan ayat-ayat etika-hukum dan hierarki nilai atas Al-Qur’an.³⁵

a. Konsep wahyu

Disini, pewahyuan bisa dipahami terjadi dalam empat level yang berbeda, yaitu sebagai berikut:³⁶ Level pertama, Al-Qur’an sebagai pewahyuan yang ghaib. Dalam hal ini, Tuhan pertama kali mewahyukan Al-Qur’an ke *al-lawḥ al-mahfūz* dan kemudian ke langit. Dari sana, kemudian Ruh (dipahami sebagai malaikat penyampai wahyu) membawa pewahyuan tersebut kepada sang Nabi. Apa pun “kode” atau “bahasa” yang digunakan untuk proses pewahyuan pada level ini tidak bisa diakses oleh kita sebagai manusia biasa. Level kedua, pewahyuan mencapai Nabi, dan ia diwahyukan ke dalam “hatinya”, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur’an. Beliau kemudian mengucapkannya dalam bahasa Arab, dan untuk pertama kalinya dalam konteks kemanusiaan. Begitu wahyu diekspresikan, maka wahyu menyoroti berbagai permasalahan, norma, nilai, budaya dan lembaga pada sebuah masyarakat yang spesifik.

Level ketiga, pewahyuan menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari umat Islam. Melalui cara ini, ia menjadi bagian yang vital dan hidup dalam sebuah komunitas yang hidup. Level keempat, pewahyuan melibatkan dua dimensi. *Pertama*, komunitas-komunitas muslim selanjutnya mengelaborasi apa yang dimaksud dan dikehendaki oleh wahyu. Setiap komunitas selanjutnya berusaha memasukkan apa yang mereka anggap sebagai makna Al-Qur’an ke dalam

³⁴ Saeed, 177–78.

³⁵ Saeed, 164.

³⁶ Saeed, 97.

kehidupan mereka. *Kedua*, dari sudut pandang Al-Qur'an, Tuhan selanjutnya memberikan panduan kepada mereka yang sadar akan kehadiran-Nya, dan yang berusaha mempraktikkan firman-Nya di dalam kehidupan mereka.

b. Ayat-ayat etika-hukum dan hierarki nilai

Klasifikasi keempat Saeed tentang teks-teks yang berorientasi praktis atau ayat-ayat etika-hukum, menurutnya adalah kategori teks yang penting dalam Al-Qur'an (berpengaruh besar terhadap kehidupan keseharian umat Islam). Teks-teks ayat etika-hukum mencakup sistem keyakinan, ibadah praktis, nilai-nilai esensial. Penafsiran Al-Qur'an menurut Saeed, untuk menyingkap dimensi etis ayat, untuk tetap memerhatikan sifat hierarkis dari nilai-nilai yang ditemukan di dalam setiap teks Al-Qur'an. Berikut penjelasan atas hierarki yang dimaksudkan Saeed.³⁷

1) Nilai-nilai kewajiban (*obligatory values*)

Kategori yang pertama adalah nilai-nilai yang wajib. Nilai ini disampaikan Al-Qur'an sejak periode Makkah hingga Madinah. Nilai ini tidak terikat dengan konteks historis. Nilai-nilai ini dapat dirinci dalam tiga sub-kategori. *Pertama*, nilai yang terkait dengan keyakinan umat Islam (rukun iman). *Kedua*, nilai yang terkait dengan praktik ibadah (shalat, puasa dan haji). *Ketiga*, persoalan halal-haram di dalam Al-Qur'an dan didukung oleh praktik aktual Nabi. Nilai ini bisa dipraktikkan secara universal.

Khusus pada sub-kategori ketiga (persoalan halal-haram) menurut Saeed bersifat agak kompleks sehingga ia menambahkan penjelasan: *pertama*, nilai halal-haram bersifat universal, tetapi hanya berlaku pada kebolehan atau larangan secara mendasar, daripada rincian yang dikaitkan dengan perintah-Nya. Karena itu, ada ruang yang cukup lapang bagi para penafsir untuk membangun, mengembangkan dan mengklarifikasi apa yang sebenarnya dimaksud oleh suatu perintah atau larangan Al-Qur'an. Sebuah contoh misalkan riba. Larangan riba tentu bersifat universal dalam praktiknya, tetapi definisi tentang riba dan lingkup transaksi yang termasuk riba merupakan persoalan yang masih diperdebatkan. *Kedua*, nilai-

³⁷ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 109–10.

nilai yang diperluas dari kategori ketiga dengan teori *qiyas* atau teori lainnya, menurut Saeed, tidak termasuk *obligatory values*.

2) Nilai fundamental (*fundamental values*)

Nilai fundamental bagi Saeed ialah nilai yang bersifat *dasariyah*, yaitu nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat dasar. Walaupun teks Al-Qur'an tidak secara khusus menyatakan bahwa nilai tersebut "fundamental" atau "universal", namun adanya serangkaian teks yang berkait dengan nilai tersebut bisa jadi mengindikasikan tingkat signifikansi yang dilekatkan atas nilai tersebut dan karena itu menampakkan sisi universalitasnya. Contoh nilai fundamental ialah perlindungan atas jiwa, keluarga dan harta benda.

3) Nilai protektif (*protectional values*)

Nilai protektif adalah nilai yang memberikan dukungan hukum terhadap nilai fundamental. Saeed mencontohkan tentang penjagaan harta sebagai nilai fundamental. Tanpa dukungan hukum, nilai fundamental sulit diaplikasikan. Aplikasi penjagaan harta dapat dilakukan dengan sarana "larangan" pencurian dan sarana lain yang mendukung pelaksanaannya. Eksistensi nilai protektif menjadi niscaya dalam memberikan dukungan terhadap aplikasi nilai fundamental, sehingga universalitas bisa diluaskan jangkauannya pada nilai protektif.

4) Nilai implementatif (*implementatif values*)

Nilai implementatif adalah sebuah ukuran yang dipakai untuk mengimplementasikan nilai protektif dalam masyarakat. Misalnya, nilai protektif "larangan mencuri" harus diimplementasikan dalam masyarakat dengan ukuran tertentu. Al-Qur'an menyatakan bahwa ukuran orang mencuri adalah potong tangan.

5) Nilai instruktif (*instructional values*)

Nilai instruktif menunjuk pada instruksi/perintah yang bersifat spesifik, saran, nasihat Al-Qur'an terkait dengan isu, peristiwa, kondisi dan konteks tertentu. Menurut Saeed, nilai instruktif termasuk yang tidak mudah untuk dikontekstualisasikan. Saeed menawarkan tiga hal yang bisa dijadikan ukuran untuk menilai apakah nilai instruktif bersifat universal atau partikular. *Pertama*, frekuensi penyebutan nilai instruktif dalam Al-Qur'an. Semakin sebuah nilai instruktif disebut dalam frekuensi yang tinggi dalam Al-Qur'an, maka nilai

tersebut kian bersifat signifikan dan keberlakuannya bersifat universal. *Kedua*, penekanan sebuah nilai instruktif. Semakin suatu nilai ditekankan, maka nilai tersebut tidak lekang oleh waktu, sepanjang tidak dijumpai bukti bahwa nilai tersebut ditinggalkan dengan adanya nilai lain yang didukung secara meyakinkan oleh Al-Qur'an. *Ketiga*, relevansi nilai perintah tertentu dengan konteks kekinian. Jika nilai instruktif dengan penelitian tertentu dinilai relevan, maka nilai tersebut bisa dimasukkan kategori universal dalam penerapannya. Adapun mekanisme hermeneutika kontekstual yang diusulkan Abdullah Saeed dalam manafsirkan Al-Qur'an adalah sebagai berikut.³⁸

Tahap Pertama, Mencakup usaha menyediakan waktu untuk mengakrabi konteks yang lebih luas saat penafsiran sedang dilakukan. Beberapa pertimbangan awal pada tahap ini, yaitu: memahami subjektivitas sang penafsir, memahami dunia Al-Qur'an dan memahami makna dikonstruksi.

Tahap Kedua, Mencakup usaha mengidentifikasi apa yang aslinya dinyatakan di dalam teks yang sedang ditafsirkan. Dengan mempertimbangkan reliabilitas historis teks Al-Qur'an yang diterima secara luas setidaknya penafsir mengasumsikan bahwa teks dihadapannya adalah sama dengan teks yang dikomunikasikan pada awal abad ke-7 M. Berikut tahapan-tahapannya, yaitu: rekonstruksi teks makro I, menentukan konteks sastra teks berada, menentukan unit teks secara tematik, menentukan jenis teks, mengkaji aspek linguistik teks, mengkaji teks-teks paralel dan mengkaji hadis mengenai topik yang sama.

Tahap Ketiga, Tahap ketiga yaitu mengidentifikasi waktu dan tempat di mana teks dikomunikasikan dan mengeksplorasi makna penerima wahyu pertama.

Tahap Keempat, Pada tahap ini, penafsir mengidentifikasi bagaimana tradisi tafsir menafsirkan teks melalui generasi-generasi sesudahnya, dan kemudian mengaitkan penafsiran itu ke dalam konteks kekinian/modern (konteks makro 2). Kemudian, penafsir mengkaji apakah teks tersebut telah ditafsirkan secara konsisten sepanjang tradisi tersebut.

³⁸ Saeed, 160–80..

D. Riba dalam Islam

Secara umum riba diartikan sebagai tambahan pada modal uang yang dipinjamkan dan harus diterima oleh yang berpiutang sesuai dengan jangka waktu pinjaman dan persentase yang ditetapkan. Adapun bentuk lain dari riba adalah tukar menukar barang yang sejenis dengan kelebihan satu jenis.³⁹ Pokok kata riba adalah *ar-ribā*, di dalam Al-Qur'an disebut *rabba*.⁴⁰ Kata riba dalam Al-Qur'an disebut sebanyak dua puluh kali, dari angka tersebut istilah riba digunakan delapan kali. Akar kata riba dalam Al-Qur'an memiliki arti tumbuh, menyuburkan, mengembang, mengasuh, dan menjadi besar dan banyak. Akar kata ini juga digunakan dalam arti dataran tinggi.⁴¹ Dengan demikian, penggunaan-penggunaan kata riba secara umum memiliki satu makna, yaitu 'bertambah' dalam arti kuantitas maupun kualitas.⁴²

Sedangkan riba menurut istilah adalah 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 muamalat dalam Islam.⁴³

Riba itu terjadi dengan paduan tiga unsur, yaitu:⁴⁴

- a. Tambahan atas modal.
- b. Ketentuan banyaknya tambahan itu didasarkan kepada waktu (tempo).
- c. Bahwa tambahan itu menjadi syarat dalam transaksi.

1. Dasar Hukum dan Historisitas Ayat Riba

Adapun proses pengharaman riba melalui empat tahap, yaitu:⁴⁵

- a. Tahap Pertama

³⁹ Arifin Muhammad Badri, *Riba dan Tinjauan Kritis Perbankan Syariah* (Bogor: Pustaka Darul Ilmi, 2010), 43–44.

⁴⁰ Abul A'la Al-Maududi, *Riba* (Jakarta: Hudaya, 1970), 89.

⁴¹ Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, 26.

⁴² Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*.

⁴³ M. Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori Ke Praktik* (Depok: Gema Insani, 2001), 21.

⁴⁴ Al-Maududi, *Riba*, 95.

⁴⁵ Muh. Zuhri, *Riba Dalam Al-Qur'an dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 59–63.

Pada tahap ini Allah menurunkan surat ar-Rum ayat 39.

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ (٣٩)

“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).”

Disebut pertama karena ayat ini turun pada periode Makkah, sedangkan ayat lain pada periode Madinah. Pada ayat ini memberi gambaran bahwa riba yang disangka menghasilkan tambahan harta dalam pandangan Allah tidak benar, yang benar ialah zakat dimana mendatangkan lipat ganda. Di sini tidak dijelaskan bahwa riba itu diharamkan, menurut Al-Alusi dan Sayyid Qutb, keharaman riba dalam ayat ini, sedangkan Sayyid Rasyid Ridha menyatakan bahwa haramnya riba semenjak turunnya surat Ali Imran ayat 130.

b. Tahap kedua

Pada tahap ini Allah menurunkan surat an-Nisa' ayat 160-161.

فَيُظْلَمُ مِنَ الدِّينِ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠) وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٦١)

“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, pembicaraan tentang riba hanya berupa informasi bahwa diantara kezaliman orang Yahudi dulu adalah melakukan riba, padahal mereka telah dilarang untuk itu. Ketegasan larangan riba bagi orang Islam tidak terdapat pada ayat ini.

c. Tahap ketiga

Pada tahap ini Allah menurunkan surat Ali Imran ayat 130.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٣٠)

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda] dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.”

Pada ayat ini, Allah menegaskan secara eksplisit tentang keharaman riba bagi orang Islam. Dalam ayat ini, keharaman riba dikaitkan dengan suatu tambahan yang berlipat ganda. Menurut Ibn Hisyam dalam *Sirah*-nya, ayat ini turun dalam perang Uhud. Sebab dalam perang Uhud, orang yahudi yang seharusnya ikut siap dalam mempertahankan Madinah dari serangan pihak luar, sesuai dengan isi Piagam Madinah, melepaskan tanggung jawab dan bahkan mengambil kesempatan memberi pinjaman dengan riba kepada orang Islam untuk persiapan perang tersebut. Sedangkan menurut Muhammad Abduh, ayat ini berbicara tentang pertolongan Allah kepada mukmin dalam perang Badar. 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 QS. An-Nisa': 160-161. Agar pertolongan Allah tetap menyertai orang mukmin, tamak harta dan akrab dengan pelaku riba harus disinghiri.

d. Tahap keempat

Pada tahap terakhir, Allah menurunkan surat al-Baqarah ayat 175-180.

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ (١٧٥) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (١٧٦) لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَارْتَبَتِ السَّبِيلَ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (١٧٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٧٨) وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٧٩) كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (١٨٠)

“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.

Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa.

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.

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

Dan jika (orang yang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.”

2. Macam-macam Riba

Mayoritas ulama fiqh membagi riba menjadi dua, yaitu riba *nasi'ah* dan riba *faql*. Sedangkan madzhab Syafi'i membaginya menjadi tiga, yaitu riba *faql*, *nasi'ah* dan *yad*. Perbedaan riba *nasi'ah* dan riba *yad* dalam madzhab Syafi'i yaitu pada riba *nasi'ah*, ketika terjadi akad, benda yang diakadkan sudah ada dan dapat diserahterimakan, sedangkan pada riba *yad*, benda yang diakadkan belum ada ketika terjadi akad itu.

a. Riba *nasi'ah*

Kata *nasi'ah* berasal dari kata dasar *nasa'a* (*fi'il madhi*) yang bermakna menunda, menangguhkan, menunggu atau merujuk pada tambahan waktu yang diberikan kepada peminjam untuk membayar

kembali pinjamannya dengan memberikan tambahan atau nilai lebih.⁴⁶ Sedangkan secara istilah riba *nasi'ah* adalah tambahan karena penundaan penyerahan salah satu komoditi dalam suatu transaksi jual beli yang menyebabkan perbedaan nilai tukar dari masing-masing komoditi tersebut. Wahbah al-Zuhaili menyatakan riba *nasi'ah* adalah mengakhirkan pembayaran hutang dengan tambahan dari jumlah hutang pokok. Inilah yang menurutnya sebagai riba jahiliyyah. Rumusan riba *nasi'ah* itu dapat menggambarkan bentuk formal praktik riba jahiliyyah secara tepat. Hukum riba *nasi'ah* adalah jelas atas keharamannya menurut *ijma'* ulama. Menurut para ulama riba *nasi'ah* inilah riba yang digambarkan di dalam Al-Qur'an.⁴⁷

b. Riba *faql*

Riba *faql* adalah riba yang timbul akibat pertukaran barang sejenis yang tidak memenuhi kriteria sama kualitasnya (*mithlan bi mithlin*), sama kuantitasnya (*sawāan bi sawāin*). Pertukaran semacam ini menimbulkan kezaliman dan kerugian sepihak.⁴⁸

Dari Ubaidah bin ash-Shamit, Rasulullah saw. bersabda:⁴⁹

الدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ
مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيَبْعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ
يَدًا بِيَدٍ

“Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir (salah satu jenis gandum) dengan sya'ir, kurma dengan kurma, garam dengan garam, hendaklah sama banyaknya dan dengan serah terima. Apabila berlainan jenisnya maka bolehlah kamu dijual sesuka hatimu jika dengan serah terima.” (HR. Ahmad dan Muslim)

3. Hikmah Pengharaman Riba

Wahbah al-Zuhaili mengatakan riba diharamkan karena menindas orang secara terpaksa dan terdesak, menghilangkan perasaan simpati dan kasih sayang kepada sesama manusia, menghapuskan sifat tolong

⁴⁶ Rusdan, “Fiqh Riba; Kajian ‘Illat Hukum (Kausa Legal) Riba,” *Jurnal El-Hikam* 8(2) (2015): 351.

⁴⁷ Al-Maududi, *Riba*, 105.

⁴⁸ Rusdan, “Fiqh Riba; Kajian ‘Illat Hukum (Kausa Legal) Riba,” 355.

⁴⁹ Al-Maududi, *Riba*, 108.

menolong, eksploitasi orang yang kuat terhadap orang yang lemah, dan kemadharatan yang besar kepada manusia.

Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitab *az-Zawākir* meringkas hikmah-hikmah yang terkandung dibalik pengharaman riba, yaitu riba merupakan pelanggaran terhadap kesucian harta seorang muslim yang mengambil kelebihan tanpa adanya pertukaran atau penggantian, riba berdampak buruk terhadap fakir miskin karena pada umumnya “yang kaya yang meminjamkan uang, sedangkan si miskin adalah peminjam”, riba mengakibatkan terputusnya nilai luhur kebaikan yang ada dalam pinjam meminjam dan riba mengakibatkan terbengkalai dan mandulnya pencarian rizki perniagaan, keterampilan dan industri.⁵⁰

E. Riba dalam Al-Qur'an Menurut Fazlurrahman dan Abdullah Saeed

1. Riba Menurut Fazlurrahman

Bagi Fazlurrahman, 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 sosio-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.⁵¹

a. Gerakan Ideal Moral

Menurut Fazlurrahman, 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 (kreditor), meminta jumlah pinjaman yang dulu

⁵⁰ Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah: Konsep dan Sistem Operasional* (Jakarta: Gema Insani, 2004), 137.

⁵¹ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 282–83.

diberikan kepada peminjam (debitor). Jika debitor mengatakan belum sanggup membayar, kreditor memberi tenggang waktu, dengan syarat debitor bersedia membayar sejumlah tambahan di atas pinjaman pokok tadi.

Ar-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 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 berikut 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.⁵²

Dalam kondisi masyarakat Arab seperti ini Al-Qur'an turun. Menurut Fazlurrahman, 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-Ikhlās, al-Falaq, al-Nās, al-Kāfirūn dan lain-lain – juga mengecam perilaku sosial, seperti orang kikir, tidak jujur dan mau menang sendiri.⁵³

Fazlurrahman menyatakan⁵⁴, 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.

⁵² Zuhri, *Riba Dalam Al-Qur'an dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*, 41.

⁵³ Zuhri, 49.

⁵⁴ Fazlurrahman, "Riba and Interest," *Islamic Studies* 3(1) (1964): 3.

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, ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum dapat dilihat dari dua dimensi. Dimensi "legal-formal" yaitu gambaran tentang kasus-kasus – melalui pengamatan *asbāb al-nuzūl* – dengan hukum yang harus dijalankan, dan "sasaran yang hendak dicapai" yang bermuara pada ideal moral suatu hukum.⁵⁵

b. Gerakan Kontekstualisasi

Menurut Rahman, riba yang dilarang dalam Al-Qur'an adalah praktik riba yang berlipat ganda (*ad'āfan mudā'afatan*) pada QS. Ali Imran: 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.⁵⁶

2. Riba Menurut Abdullah Saeed

a. Tahap Ideal Moral

Larangan riba secara eksplisit disebutkan dalam QS. Ali Imran: 130 yaitu "janganlah engkau memakan riba". 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 (debitor) yang tidak mampu mengembalikan hutangnya pada waktu jatuh tempo. Setelah melewati jatuh tempo, pihak piutang (kreditor) akan meminta pembayaran kembali dari pihak yang berhutang (debitor) dengan mengatakan: apabila engkau menangguhkan pembayaran utangku, maka aku akan meminta tambahan dari utangmu.

⁵⁵ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 278.

⁵⁶ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 284.

Hal ini merupakan bentuk riba yang berlipat ganda. Riba semacam ini telah dipraktikkan pada masa pra-Islam.⁵⁷

Terakhir kalinya permasalahan riba berkaitan dengan masa akhir diturunkannya wahyu Ilahi. Menurut Thabari dimulai pada 8 H atau 630 M berdasarkan diturunkannya QS. al-Baqarah: 175-180. Istilah riba yang digunakan dalam versi ini tidak berbeda dengan yang dipakai pada masa awal turunnya wahyu Ilahi. 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 pelarangan 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 dengan berdasarkan semangat jiwa sosial yang mendalam guna meringankan beban penderitaan fakir miskin.⁵⁸

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 Baidlawi. *Kedua*, *hikmah* tidak dapat menjalankan fungsi ‘*illah* sama sekali. Pandangan ini dinisbatkan oleh mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh*. *Ketiga*, jika *hikmah* itu eksplisit dan dapat dipastikan secara terpisah (independen), maka *hikmah* dapat menjalankan fungsi ‘*illah*. Ini adalah pandangan al-Amidi.

⁵⁷ Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga*, 34–38.

⁵⁸ Saeed, 40–43.

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.⁵⁹

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'ūs amwālikum*" (bagimu pokok hartamu), yang kemudian disusul dengan statemen kedua, yaitu "*lā tazlimūn wa lā tuzlamūn*" (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 hanya meminta nilai pokok harta yang dipinjamkan kepada debitur) tersebut tidak merupakan perbuatan aniaya, baik terhadap diri sendiri maupun terhadap debitur (*lā tazlimūn wa lā tuzlamūn*). *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.⁶⁰

Sungguh disayangkan apabila dalam menafsirkannya hanya memperhatikan statemen "*lakum ru'ūs amwālikum*" saja, dan lebih parah lagi jika mengabaikan statemen "*lā tazlimūn wa lā tuzlamūn*". 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*.⁶¹

Tidaklah dapat diabaikan bahwa penekanan moral dalam larangan riba sangatlah penting. Dengan demikian, statemen "*lakum ru'ūs*

⁵⁹ Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, 48.

⁶⁰ Saeed, 46–47.

⁶¹ Saeed, 49.

amwālikum” telah diberi penekanan moral melalui penjelasan “*lā tazlimūn wa lā tuzlamūn*” 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.⁶²

F. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas, tafsir ayat riba dalam Al-Qur’an menurut Fazlurrahman dan Abdullah Saeed 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.

Fazlurrahman 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 (*ad’afan mudā’afatan*) QS. Ali Imran: 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. Tidak jauh beda dengan pendapat Rahman, Abdullah Saeed juga menekankan aspek moral (*ḥikmah*) daripada aspek literalnya. Statemen *lakum ru’ūs amwālikum* (bagimu pokok hartamu) telah diberi penekanan moral melalui penjelasan *lā tazlimūn wa lā tuzlamūn* (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 *ḥikmah*.

⁶² Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga*, 48–49.

Daftar Pustaka

- Al-Maududi, Abul A'la. *Riba*. Djakarta: Hudaya, 1970.
- Antonio, M. Syafi'i. *Bank Syariah dari Teori Ke Praktik*. Depok: Gema Insani, 2001.
- Badri, Arifin Muhammad. *Riba dan Tinjauan Kritis Perbankan Syariah*. Bogor: Pustaka Darul Ilmi, 2010.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Inggris Jerman*. 4 ed. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Fazlurrahman. *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*. Bandung: Mizan, 2017.
- . *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual Fazlurrahman*. Bandung: Pustaka, 1985.
- . "Riba and Interest." *Islamic Studies* 3(1) (1964).
- Fina, Lien Iffah Naf'atu. "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan terhadap Gagasan Tafsir Fazlurrahman." *Hermeneutik* 9(1) (2015).
- Furchan, Arief, dan Agus Maimun. *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Hanafi, Hasan. *Sendi-sendi Hermeneutika: Membumikan Tafsir Kontekstual*. Yogyakarta: Titian Ilahi, n.d.
- Hasyim, Muhammad Syarif. "Bunga Bank: Antara Paradigma Tekstual dan Kontekstual." *Hunafa* 5(1) (2008).
- Kurdi. *Hermeneutika A-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Rohmanu, Abid. *Paradigma Teoantroposentris: dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Rusdan. "Fiqh Riba; Kajian 'Illat Hukum (Kausa Legal) Riba." *Jurnal El-Hikam* 8(2) (2015).
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan, 2016.

- . *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- . *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*. Jakarta: Paramadina, 2006.
- . *Paradigma, prinsip dan Metode: Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*. 3 ed. Yogyakarta: Baitul Hikmah, 2017.
- . *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Baitul Hikmah, 2014.
- Sovia, Sheyla Nichlatus. “Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed.” UIN Sunan Kalijaga, n.d.
- Sula, Muhammad Syakir. *Asuransi Syariah: Konsep dan Sistem Operasional*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Team KOPRAL. *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif*. Kediri: MHM Lirboyo, 2005.
- Wartoyo. “Bunga Bank: Abdullah Saeed VS Yusuf Qaradhawi (Sebuah Dialektika Pemikiran antara Kaum Modernis dengan Neo-Revivalis).” *La Riba* 4(1) (2010).
- Zuhri, Muh. *Riba Dalam Al-Qur’an dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.