

SKRIPSI

**TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED: Kajian
Analisis Terhadap Tema Riba**

Oleh:

Siti Aisyah A

NIM: 14.3.1.111.029

**Diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh
gelar sarjana**

PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR

SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA

JAKARTA

2019

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Siti Aisyah Almunawaroh

NIM/NIMKO : 14.3.1.111.029/6972020114029

Judul : **TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED:
Kajian Analisis Terhadap Tema Riba**

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Dr. Humaidi, M. Hum

(Ketua Sidang) Date _____(.....)

Azam Bahtiar, M.S.I

(Penguji I) Date _____(.....)

Nurdin Merza Wijaya, M.Pd.I

(Penguji II) Date _____(.....)

Dr. Muhammad Babul Ulum, M.Ag.

(pembimbing) Date _____(.....)

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED: Kajian Analisis Terhadap Tema Riba

Disusun oleh:

Siti Aisyah Almunawaroh

NIM: 14.3.1.111.029

Pembimbing: Dr. Muhammad Babul Ulum, M.Ag

SKRIPSI

Diajukan kepada Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh gelar sarjana

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tesis ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai skripsi di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 02 Agustus 2019

Siti Aisyah A

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterai Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek : a = َ; i = ِ; u = ُ

Panjang : ā = َ̄; ī = ِ̄; ū = ُ̄

Diftong : ay = اِي; aw = اُو

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله ditulis *fī ma‘rifat Allāh*. Ta' marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi

mudaf, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *‘aqliyyah*, فعلية ditulis *fi‘liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدو ditulis *‘aduw*

E. Kata sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia seperti lafal سنة الله maka akan ditulis *sunnatullāh*, dan juga asma al-husna seperti عبد الرحمن maka akan ditulis *‘Abdurrahmān* dan جلال الدين maka akan ditulis *Jalāluddīn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Tuhan semesta alam, penulis ucapkan sebagai rasa syukur atas nikmat dan karunia-Nya, khususnya telah memberi nikmat kekuatan kepada penulis dalam menyusun skripsi ini. Shalawat dan salam penulis haturkan kepada baginda Rasul Muhammad saw, para keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan semoga untuk kita selaku umatnya.

Skripsi yang berjudul “**TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED: Kajian Analisis Terhadap Tema Riba**” ini tidaklah mungkin selesai tanpa bantuan dan peran serta dari semua pihak-pihak yang terlibat dalam proses penelitian yang penulis lakukan. Oleh sebab itu, penulis haturkan banyak terima kasih kepada:

1. Dr. Khalid al-Walid, selaku ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra yang dengan penuh upaya telah memfasilitasi penulis dalam menyelesaikan penelitian ini.
2. Bernianti Lingga Sari, S.Psi selaku kepala Biro Akademik STFI Sadra yang senantiasa memberi semangat dan motivasi untuk menyelesaikan skripsi ini.
3. Dr. Muhammad Babul Ulum, M.Ag, selaku dosen pembimbing skripsi. Terima kasih banyak untuk bapak yang selalu menyempatkan waktu untuk mengingatkan, membantu, memberi saran demi terselesaikannya skripsi ini dengan baik dan maksimal.
4. Zaenal Abidin, M. Ud, selaku dosen pembimbing akademik (PAWA) yang senantiasa memberi semangat dan motivasi dalam menyelesaikan skripsi ini, dan juga motivasi-motivasi keakademikan lainnya.
5. Kedua orangtua tercinta, dua malaikat tanpa sayap yang tiada henti selalu memberikan yang terbaik, kakak dan adik dan semua sanak keluarga atas kiriman doanya, bantuan moril dan materilnya.
6. Kepada teman dan semua sahabat di asrama khususnya AZ14, dan juga ibu pembina asrama yang telah memberikan dorongan dan motivasi atas terselesaikannya penelitian ini.

7. Para penulis buku yang telah menyumbangkan pemikirannya, pengetahuannya, baik dalam buku, artikel, jurnal dan sebagainya. Semoga Allah selalu melanggengkan mereka semua dalam membumikan budaya keilmuan.

Skripsi ini tentunya masih jauh dari nilai sempurna, penulis pun membuat kesalahan, penulis tidak akan meminta maaf, karena rasanya akan lebih berguna bila penulis meminta anda memperbaikinya. Akhirnya penulis berharap skripsi ini sebagai salah satu pengabdian penulis kepada Allah, kontribusi penulis kepada bangsa Indonesia, dan pelayanan penulis kepada sesama manusia.

Jakarta, 02 Agustus 2019

Siti Aisyah A

Abstrak

Saeed melihat adanya gap antara kebutuhan muslim abad 21 yang berkembang sedemikian pesat dan kompleks dengan pemahaman ayat-ayat al-Quran yang masih banyak diinterpretasikan secara literal dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari sebagaimana kehidupan sosio-religius pada masa awal-awal Islam, dan juga mayoritas umat Muslim merasa bahwa hasil kajian ulama terdahulu terutama dalam bidang fiqh sudah “final”. Saeed datang dengan pendekatan kontekstual yang mencoba menafsirkan al-Quran dengan menggunakan konteks sosio-historis. Menurut Saeed, dalam konteks transaksi perbankan dan keuangan, keadilan menjadi faktor utama yang menentukan sesuatu itu riba atau tidak. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-historis-analitis. Dalam penelitian Saeed terkait riba dan bunga bank, Saeed selalu membawa konteks dalam setiap pemikirannya, selain konteks sejarah, ia juga memperhatikan bagaimana konteks sosial-politik pada saat itu, konteks sosial-ekonomi. konteks ini menjadi poin utama ketika membaca suatu persoalan, baik konteks saat ayat diturunkan, maupun konteks saat ini. Menurut Saeed, penelaah terhadap pelarangan riba dalam al-Quran dan bunga bank didasarkan pada pertimbangan moral dan kemanusiaan, bukan pertimbangan legalistik, eksploitasi terhadap kebutuhan seseorang yang kesulitan uang, bukan peningkatan yang terus bertambah kepada kreditor dalam sebuah transaksi pinjaman.

Kata Kunci: *Kontekstualis, Interpretasi al-Quran, Tafsir Kontekstual, Abdullah Saeed, Riba, Bunga Bank*

DAFTAR ISI

Lembar Pengesahan	i
Pernyataan Bebas Plagiasi	ii
Pedoman Literasi	iii
Kata Pengantar	v
Abstrak	vii
Daftar Isi	viii
Daftar Gambar	x

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Rumusan dan Batasan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	10
E. Manfaat Penelitian	10
F. Kajian Pustaka.....	10
G. Metode Penelitian	14
H. Tehnik Pengumpulan Data	14
I. Data dan Sumber Data	15
J. Sistematika Penulisan	16

BAB II: DISKURSUS RIBA DALAM TRADISI SEJARAH TAFSIR

A. Definisi Riba	17
B. Diskursus Riba dalam Tafsir	26
C. Riba dan Bunga Bank	36

BAB II: ABDULLAH SAEED DAN TAFSIR KONTEKSTUAL

A. Biografi Intelektual Abdullah Saeed	44
B. Latar Belakang dan Corak Pemikiran Abdullah Saeed	47
C. Hierarki Nilai	57
D. Langkah Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed	65

BAB IV: RIBA DALAM PEMIKIRAN ABDULLAH SAEED

A. Riba dalam Islam	72
B. Pandangan Abdullah Saeed terhadap Riba dan Bunga Bank	89
C. Konsistensi Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed	93
BAB V: PENUTUP	
A. Kesimpulan	98
B. Saran	100
DAFTAR PUSTAKA	101

DAFTAR GAMBAR

Gambar 3.1 : Proses Pewahyuan	56
Gambar 3.2 : Hierarki Nilai-Nilai	65
Gambar 3.3 : Bingkai Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed	75

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam semua urusan niaga, setiap muslim diharamkan untuk mendapatkan keuntungan secara batil yang bertentangan dengan hukum Islam, “*Hai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu makan harta di antara kamu secara batil melainkan perniagaan yang sama-sama kamu ridai.....*”.¹ Dalam al-Quran terdapat beberapa ayat yang menjelaskan larangan mendapatkan kekayaan secara batil. Islam menghalalkan perniagaan dan mengharamkan riba.²

Sejarah riba sejalan dengan sejarah ekonomi manusia, tetapi ia tidak pernah sejalan dengan aturan agama manapun, bukan hanya Islam yang melarang riba, tetapi semua agama, terutama Hindu, Budha, Yahudi dan Nasrani,³ tidak juga sejalan dengan norma kemanusiaan di era manapun. Namun, praktiknya masih terus berlangsung bahkan semakin lestari. Inilah yang membuat riba menarik untuk terus dikaji.

Istilah dan persepsi mengenai riba begitu hidupnya di dunia Islam, sehingga terkesan seolah-olah doktrin riba adalah khas Islam. Sebagaimana Dawam Rahardjo mengutip perkataan seorang Muslim Amerika, Cyril Glasse, dalam buku ensiklopedinya, orang sering lupa bahwa hukum larangan riba tidak diberlakukan di negara Islam modern manapun. Sementara itu, tidak banyak yang tahu bahwa di dunia Kristen, selama satu milenium, riba adalah barang terlarang dalam pandangan teolog, cendekiawan maupun undang-undang. Tetapi memang praktik itu

¹ Q.S al-Nisa: 29 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

² Q.S al-Baqarah: 275 وَأَخْلَىٰ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

³ Abdul Mughits, Ketidakpastian Jenis dan Kriteria Hukum Riba dalam Perspektif Pemikiran Ulama, dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, (Vol. 43 No. 1, 2009), h. 73

sulit diberantas, sehingga berbagai penguasa terpaksa melakukan pengaturan dan pembatasan terhadap bisnis pembungaan uang.⁴

Pada masa menjelang abad modern, timbul gerakan untuk menghapus riba. Tetapi undang-undang yang berlaku tetap melarang praktik riba hingga zaman liberalisme dan kapitalisme. Penghapusan terhadap larangan riba baru dilaksanakan pada tahun 1854 di Inggris dan tahun 1857 di Belanda. Pada waktu yang sama, sebagian besar negara-negara bagian di AS masih mempertahankan undang-undang anti-riba.⁵

Riba berasal dari kata *rabā yarbū rabwan wa riban wa rubuwwan* (ربا يربو ربوا وربا وربوا), kata ini disebut 20 kali dalam al-Quran dengan berbagai bentuknya, masing-masing dalam *fi'il maḍī* 3 kali, *fi'il muḍāra'* 4 kali, dan di dalam bentuk isim 12 kali.⁶ Secara bahasa, memiliki makna asli “الزيادة” (bertambah/tambahan), “النماء” (tumbuh/berkembang), dan “العلو” (tinggi)⁷. Sedangkan Ibn Manẓur hanya mencatat “زاد” (bertambah) dan “نما” (tumbuh) saja sebagai makna aslinya.⁸ Kata riba menurut etimologi bahasa maknanya adalah mutlak penambahan.⁹ ربا يربو maknanya: Jika bertambah.¹⁰ Riba juga sering diterjemahkan “bunga, interest/usury”.¹¹

⁴ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 594

⁵ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, h. 595

⁶ Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata*, ed, revisi (Jakarta: Lentera Hati, 2007) h. 830

⁷ Abi al-Husain Ahmad Faris bin Zakaria, *Muqayis fī al-Lughah*, (Ittihad al-kutab al-Arab, sumber:<http://www.awu-dam.org>) Jilid 2, h. 401 (Aplikasi)

⁸ Ibn Manẓur, *Lisān al-Arab*, jilid 4, (Mesir: Dar al-Hadith, tt) 54-55

⁹ Qurthubi Muhammad bin Ahmad, *al-Jami' li Ahkām al-Quran*, (Tehran: Intasyarat nashir khasru, 1364) jilid 3, h. 348 (Aplikasi).

¹⁰ Ibn Manẓur, *Lisān al-Arab*, Jilid 4, h. 55; al-Azhari, *Tahdhib al-Lughah*, (Sumber: Muwaqī' al-Warraḡ, <http://www.alwarraq.com>) Juz 5, h. 151 (Aplikasi)

¹¹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), h. 265

Persoalan riba bukan persoalan yang hanya dibicarakan hari ini, dalam tradisi tafsir, riba sudah dibicarakan sejak masa klasik. Perdebatan riba sudah didekati dengan berbagai aspek. Istilah riba pertama kali diketahui berdasarkan wahyu yang diturunkan pada masa awal risalah kenabian Muhammad di Makkah atau pada tahun awal-awal hijrah yaitu Q.S al-Ruum ayat 39:

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

“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 keridaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya)”

Para mufassir klasik berpendapat bahwa riba dalam ayat ini tidak haram. Azhari (w. 370 H/980 M)¹² dan Ibn Manzur (w. 711 H/1311 M)¹³ mengutip dari kebanyakan penafsiran, bahwa riba dalam ayat ini tidak haram, tidak pula ada balasan bagi orang yang mengambil tambahan. Menurut Ibn Manzur, riba yang boleh menurut hukum adalah menyangkut setiap pemberian seseorang terhadap orang lain yang dilakukan untuk mengharap sesuatu yang lebih baik pada waktu yang akan datang (di akhirat kelak).¹⁴

Ayat lain yang secara tegas melarang riba adalah:

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.” (Q.S Ali Imran:130)

Para mufassir menafsirkan ayat riba ini dan ayat-ayat riba lainnya dengan merujuk pada praktik riba di masa jahiliyah.

¹² Al-Azhari, *Tahdhib al-lughah*, Jilid 5, h. 151

¹³ Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, Jilid 4, h. 55

¹⁴ Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, Jilid 4, h. 55

Mufasir periode awal seperti Ṭabari,¹⁵ misalnya, menafsirkan riba dalam versi ini dengan merujuk langsung terhadap praktik riba pada masa pra-Islam, dia mengatakan: “*Tuhan telah mengharamkan tambahan karena disebabkan menunda pembayaran dan tambahan waktu, dan Tuhan menghalalkan tambahan pada modal di mana penjual menjual barang dagangannya lalu mengambil untung.*”¹⁶ Sedangkan Muhammad Rashid Ridha (w. 1935 M) yang dikenal sebagai murid Muhammad Abduh (w. 1905 M), mengomentari riba dalam ayat ini:

Partikel “*al*” dalam term riba (dalam ayat ini) menunjukkan adanya indikasi pengetahuan (*knowledge*) dan kelaziman/kebiasaan (*familiarty*). Maksudnya, janganlah mengkonsumsi riba yang sudah lazim bagimu, yang dipraktekkan pada masa pra-Islam.¹⁷

Sedangkan yang menjadi salah satu aspek diskusi di era kontemporer-modern adalah mengenai bunga (*interest*) sebagai sebuah kewajaran (moderasi), yang secara ekonomi dijustifikasi sebagai suku bunga modal, dan *usury* sebagai sebuah tindakan berlebihan yang bisa berujung pada pemerasan. Beberapa ulama berpendapat bahwa hal tersebut termasuk riba. Mayoritas (jumhur) ulama mengatakan masih mempertimbangkan bahwa segala penambahan atau kenaikan jumlah uang yang dikembalikan oleh debitur dianggap sebagai bentuk riba dan dilarang dalam al-Quran.

Dalam konteks modern, ada seorang mufasir yang juga terlibat dalam diskursus pembicaraan riba, yaitu Abdullah Saeed. Abdullah Saeed atau yang akrab dipanggil Saeed merupakan guru besar Studi Arab dan Islam di Melbourne University, Australia. Di samping itu, ia juga menjabat sebagai Direktur Pusat Studi Islam

¹⁵ Ṭabari Abu Ja’far Muhammad bin Jarir, *Jami’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*, Jilid. 3, (Bairut: Dar al-Ma’rifat, 1412 H) h. 67 (Aplikasi)

¹⁶ Ṭabari, *Jami’ al-Bayan*, Jilid 3, h. 69

¹⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 271

Kontemporer di Universitas yang sama. Saeed lahir di Maldives, 25 September 1964.¹⁸

Saeed melihat adanya gap antara kebutuhan muslim abad 21 yang berkembang sedemikian pesat dan kompleks dengan pemahaman ayat-ayat al-Quran yang masih banyak diinterpretasikan secara literal dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari sebagaimana kehidupan sosio-religius pada masa awal-awal Islam¹⁹ dan juga kondisi mayoritas umat Muslim merasa bahwa hasil kajian ulama terdahulu terutama dalam bidang fiqh sudah “final”. Hal ini menyebabkan bahwa setiap ada persoalan baru, para ulama atau ahli Islam tidak merujuk kepada al-Quran sebagai sumber ajaran Islam untuk digali maknanya yang sesuai dengan konteks sosial kekinian, tetapi hanya merujuk kepada kitab-kitab fiqh klasik yang secara sosio-historis, kultur, nilai berbeda dengan kondisi masa sekarang.²⁰

Saeed mencoba menafsirkan al-Quran dengan menggunakan konteks sosio-historis. Ia menawarkan sebuah pendekatan dalam memahami teks al-Quran sesuai dengan konteks sosial-histori al-Quran pada abad ke 7 dan kebutuhan muslim saat ini.²¹ Suatu metode kajian yang sangat membantu dalam menafsirkan al-Quran yaitu pengetahuan tentang kondisi sosial pada masa ayat itu diturunkan, apalagi dalam merealisasikannya dengan kondisi sosial ketika ayat-ayat al-Quran ditafsirkan²² atau sering disebut dengan pendekatan kontekstual.

Kontekstualisasi Saeed dilatarbelakangi oleh pemikiran tentang adanya keterkaitan wahyu dan konteks sosio historis. Teori

¹⁸ Imron Mustofa, Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam jurnal *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* (Vol. 10 No. 2, Maret, 2016) h. 466-467

¹⁹ Achmad Zaini, Model Interpretasi al-Quran Abdullah Saeed, dalam jurnal *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* (Vol. 06, No. 01, September, 2011), h. 30

²⁰ Achmad Zaini, Model Interpretasi al-Quran Abdullah Saeed, , h. 31

²¹ Achmad Zaini, Model Interpretasi Al-Quran Abdullah Saeed, h. 25

²² Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran*, Cet. Ke 5, (Jakarta: Penamadani, 2005) h. 7

pewahyuan yang dominan dalam tradisi Islam menegaskan keterasingan atau eksternalitas total wahyu al-Quran, sedangkan menurut Saeed teori pewahyuan dan kontekstualisasi yang relevan dan kontekstual mempunyai hubungan erat.²³ Al-Quran mempunyai peran dalam sejarah, yaitu sejak masa Nabi saw, dengan menggunakan bahasa Arab dalam konteks masyarakatnya yang spesifik. Al-Quran bersumber dari Tuhan, kemudian diwahyukan kepada hati sang Nabi, yang kemudian dikomunikasikan kepada pendengarnya. Dengan inilah, al-Quran memasuki ranah sejarah, dan hanya dengan itulah dapat terhubung dengan pewahyuan. Pendekatan kontekstual bisa membangun pemahaman akan pewahyuan yang berhubungan dengan konteks secara mendalam.²⁴

Bagi Saeed, yang terpenting dalam melakukan penafsiran kontekstual adalah pemahaman atas hierarki nilai dalam al-Quran, yaitu: Nilai wajib, nilai fundamental, nilai perlindungan, nilai implementasi dan nilai intruksional.²⁵

Namun, pendekatan secara kontekstual ini menuai beberapa kritik, terutama dari kaum tekstualis. Menurut kaum tekstualis, tidak relevan ketika seseorang harus mempertimbangkan konteks saat menafsirkan teks al-Quran (misalnya teks *eticho-legal* atau teologi).²⁶ Umar Shihab salah satu penulis buku tentang kontekstualitas al-Quran menyatakan bahwa sebuah penafsiran yang berkembang dan diterima masyarakat akan selalu diuji oleh penafsiran-penafsiran baru yang datang setelahnya. Kekuatan sebuah penafsiran akan sangat tergantung pada seberapa besar jangkuan makna yang ditorehkan oleh seorang mufasir atas redaksi al-Quran yang dipahaminya.²⁷ Menurut Hanafi, dalam menafsirkan al-Quran tidak perlu dipertanyakan lagi

²³ Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21*, h. 107

²⁴ Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21*, h. 108

²⁵ Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21*, h. 110

²⁶ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h.38

²⁷ Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Quran*, h. 16

asal-usul maupun sifatnya karena tafsir tidak terkait dengan asal-usul kejadian, tetapi hanya terkait dengan isi.²⁸

Adapun langkah-langkah operasional penafsiran kontekstual Saeed dapat digambarkan:²⁹ Langkah pertama, mengidentifikasi dunia teks, dengan memahami subjektivitas sang mufasir, memasuki dunia al-Quran serta memahami bagaimana makna dikonstruksi. Langkah kedua, memulai tugas penafsiran, mencakup usaha mengidentifikasi apa yang aslinya dinyatakan di dalam teks yang sedang ditafsirkan. Langkah ketiga, mengidentifikasi makna teks, yaitu merekonstruksi konteks makro 1 (awal abad ke 7 M), menentukan konteks sastra di mana teks berada, menentukan unit teks secara tematik, mengidentifikasi waktu dan tempat spesifik di mana teks dikomunikasikan, menentukan jenis teks, mengkaji aspek linguistik teks, mengeksplorasi topik-topik mirip di dalam al-Quran yang menggunakan teks-teks paralel, mengeksplorasi hadits mengenai topik yang sama, dan mengeksplorasi penerima pertama wahyu. Langkah keempat, mengaitkan penafsiran teks dengan konteks masa kini, dengan mempertimbangkan penafsiran dominan dalam konteks yang lebih luas, mengaitkan pemahaman teks dalam konteks-konteks yang berbeda, serta mengeksplorasi kewajaran penafsiran.

Pemikiran Saeed tentang tafsir kontekstual telah melahirkan beberapa penelitian dalam berbagai aspek, mulai dari pengaruh Fazlur Rahman dalam tafsir kontekstual Saeed sebagaimana diungkapkan oleh Lien Iffah Naf'atul Fina³⁰ dan Suherman,³¹ metode kontekstual Saeed oleh Hatib Rachman,³²

²⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet.2 (Yogyakarta: LkiS, 2012) h. 74

²⁹ Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21*, h. 160-180

³⁰ Lien Iffah Naf'atul Fina, Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Fazlur Rahman, dalam *jurnal Hermeneutik*, (Vol. 9, No. 1, Juni, 2015), h. 65-89

³¹ Suherman, *Melacak Pengaruh Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Metodologi Penafsiran al-Quran yang digagas oleh Abdullah Saeed*, (Skripsi-UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010)

alternatif kajian baru dalam konteks kekinian di Indonesia oleh M. Endy Saputro,³³ peran hadits dalam tafsir kontekstual Saeed yang diungkapkan Muhammad Alfatih Suryadilaga,³⁴ sampai penelitian yang mengkritik model interpretasi Saeed sebagaimana yang ditulis oleh Achmad Zaini,³⁵ penelitian terhadap beberapa tema yang telah diteliti saeed pun banyak bermunculan, seperti *murabahah* pada bank Islam,³⁶ *riddah* dan HAM,³⁷ dan juga terkait waris.³⁸

Selain tema-tema tersebut, salah satu yang menjadi objek penelitian Saeed adalah riba dan bunga bank. Ketidakadilan menjadi faktor utama suatu transaksi termasuk riba atau tidak, terutama dalam transaksi keuangan dan perbankan. Peningkatan dalam transaksi keuangan yang diberikan kepada kreditor karena ia bertambah, menjadi riba, hal inilah yang diterapkan pada bunga bank-bank modern, yang berarti semua bentuk bunga adalah riba.³⁹

Setidaknya terdapat dua pendapat mendasar terkait riba. Pendapat pertama berasal dari kalangan mayoritas umat Islam,

³² Hatib Rachman, Hermeneutika al-Quran Kontekstual: Metode Menafsirkan al-Quran Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Afkaruna*, (Vol. 9, No. 2, Juli-Desember, 2013), h. 148-161

³³ M. Endy Saputro, Alternatif Tren Studi Al-Quran di Indonesia, dalam *Al-Tahrir*, (Vol. 11, No. 1, Mei 2011), h. 1-27

³⁴ Muhammad Alfatih Suryadilaga, Hadith dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed, dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, (Vol. 5, No. 2, Desember, 2015) h. 325-342

³⁵ Achmad Zaini, Model Interpretasi al-Quran Abdullah Saeed, dalam *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, (Vol. 6, No. 1, September 2011), h. 25-36

³⁶ Syaparuddin, Kritik Abdullah Saeed Terhadap Praktik Pembiayaan Murabahah Pada Bank Islam, dalam *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, (Vol. 6, No. 2, (Maret, 2012), h. 375-388

³⁷ Tasmuji, Pemikiran Abdullah Saeed tentang *Riddah* dan Hak Asasi Manusia, dalam *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama*, (Vol. 1, No. 1, Maret 2011) h. 69-81

³⁸ Suqiyah Musafa`ah, Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed Dalam Hukum Kewarisan di Indonesia, dalam *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, (Vol. 9, No. 2, Maret 2015), h. 447-478

³⁹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis Larangan Riba Interpretasi Kontemporer*, penerjemah: Muhammad Ufuqul Mubin, dkk (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h.248

yang diambil dari interpretasi para fuqaha tentang riba sebagaimana tertuang dalam fiqh, interpretasi ini berimplikasi bahwa setiap tambahan dari pinjaman yang berasal dari kelebihan nilai pokok yang dipinjamkan adalah riba. Pendapat lainnya mengatakan, bahwa larangan terhadap riba dipahami sebagai sesuatu yang berhubungan dengan adanya upaya eksploitasi, yang secara ekonomis menimbulkan dampak yang sangat merugikan masyarakat.⁴⁰

Tema inilah yang disoroti oleh peneliti. Namun, fokus penelitian ini bukan pada konsep riba dan bunga bank menurut Saeed, tetapi penelitian ini menguji konsistensi penafsiran Saeed terkait riba dan bunga bank. Dari beberapa penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, menunjukkan kajian terhadap konsistensi pemikiran kontekstual Abdullah Saeed dalam konteks hari ini belum ada. Penelitian yang sudah dilakukan terbatas pada pengaruh Fazlur Rahman dalam pemikiran Saeed, kerangka metodologis, salah satu sumber penafsiran kontekstual, dan aplikasi kontekstualnya Abdullah Saeed.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, teridentifikasi beberapa masalah:

1. Pemikiran Abdullah Saeed terkait tafsir kontekstual terpengaruh oleh pemikiran Fazlur Rahman.
2. Relevansi pemikiran Abdullah Saeed terkait tafsir kontekstual dengan proses modernisasi dan mampu menjawab persoalan kekinian
3. Konsistensi pendekatan tafsir kontekstual Abdullah Saeed dalam meneliti suatu tema

C. Rumusan dan Batasan Masalah

⁴⁰ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 27

Masalah pokok dalam skripsi ini adalah “Bagaimana konsistensi pemikiran kontekstual Abdullah Saeed”. Untuk menjawab masalah pokok tersebut maka perlu untuk dibuat rumusan masalah.

Adapun rumusan masalah dalam skripsi ini adalah:

1. Bagaimana diskursus riba dalam tradisi Islam?
2. Bagaimana riba dan bunga bank menurut Abdullah Saeed?
3. Bagaimana konsistensi pemikiran kontekstual Abdullah Saeed dalam riba dan bunga bank?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan diskursus riba dalam tradisi Islam.
2. Menjelaskan riba dan perbankan dalam Islam menurut Abdullah Saeed.
3. Menjelaskan konsistensi pemikiran kontekstual Abdullah Saeed dalam riba dan bunga bank.

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Diri sendiri, sebagai salah satu syarat untuk mendapatkan gelar sarjana dalam bidang ilmu al-Quran dan tafsir di Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta
2. Ilmu pengetahuan, untuk menambah khazanah intelektual dalam bidang tafsir khususnya dalam pemikiran Abdullah Saeed terkait riba.
3. Masyarakat, memberikan pengetahuan tentang pemikiran kontekstual Abdullah Saeed terkait riba.

F. Kajian Pustaka

Berdasarkan hasil penelusuran, ditemukan beberapa karya ilmiah baik dalam bentuk skripsi maupun jurnal yang berkaitan dengan judul yang diangkat penulis. Namun, penelitian yang secara spesifik mengungkap dan menjelaskan konsistensi Saeed dalam mengaplikasikan pendekatan

kontekstualnya belum ada. Beberapa karya ilmiah yang membahas seputar tafsir kontekstual dalam pemikiran Saeed.

Pertama, *Melacak Pengaruh Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Metodologi Penafsiran al-Quran yang digagas oleh Abdullah Saeed*.⁴¹ Karya ini merupakan Skripsi dari Suherman, mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2010. Suherman mengkaji beberapa persoalan pokok, yaitu metodologi panafsiran Fazlur Rahman dan Abdullllah Saeed dan juga pengaruh metodologi penafsiran al-Quran Fazlur Rahman terhadap metodologi penafsiran yang digagas oleh Abdullah Saeed. Hasil Penelitian yang didapatkan bahwa metode penafsiran al-Quran Fazlur Rahman adalah proses penafsiran yang bermuara pada suatu gerakan ganda (*double movement*) dan penafsiran Abdullah Saeed bermuara pada metode kontekstual, yang kerjanya sama dengan gerakan ganda Rahman. Selain itu, ada beberapa ide-ide Rahman yang mempengaruhi pemikiran Saeed.

Kedua, *Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurna Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman*.⁴² Karya yang ditulis Lien Iffah Naf'atu Fina, salah satu mahasiswi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang dimuat di *Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, Juni 2015. Tulisan ini mengeksplorasikan pemikiran Saeed tentang interpretasi kontekstual. Saeed menawarkan tafsir kontekstual yang banyak terinspirasi oleh Rahman, Saeed berupaya mengembangkan tafsir kontekstual, meskipun tidak secara eksplisit dinyatakan sebagai lanjutan dari Rahman, tetapi jejak-jejaknya dapat ditemui dengan jelas dalam pemikirannya. Dalam kesimpulannya disebutkan bahwa Saeed telah menerjemahkan

⁴¹ Suherman, *Melacak Pengaruh Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Metodologi Penafsiran al-Quran yang digagas oleh Abdullah Saeed*, (Skripsi-UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010)

⁴² Lien Iffah Naf'atu Fina, *Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurna Terhadap Gagasan Fazlur Rahman*, dalam *jurnal Hermeneutik*, (Vol. 9, No. 1, Juni 2015), h. 65-89

gagasan Rahman dalam kerangka kerja yang lebih rigid. Dan Saeed juga telah menyelesaikan persoalan terkait penentuan makna universal dan partikular melalui hierarki nilainya.

Kedua penelitian di atas sama-sama melacak pengaruhnya Rahman terhadap pemikiran Saeed terkait tafsir kontekstual. Kedua penelitian ini tentu saja berbeda dengan penulis, di mana tulisan ini menguji konsistensi penafsiran Saeed terkait riba dan bunga bank.

Ketiga, *Hadith dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed*.⁴³ Artikel yang ditulis oleh Muhammad Alfatih Suryadilaga, mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, yang dimuat di *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir hadis*, Vo: 5, No. 2, Desember 2015. Dalam Kesimpulannya disebutkan bahwa hadith sangat berperan dalam penafsiran kontekstual Saeed, namun, tidak semua hadith dapat dijadikan rujukan. Ada lima kriteria yang harus dipenuhi ketika hadith dijadikan sumber dalam tafsir kontekstual. Hadith tidak dipahami secara individual melainkan secara kolektif, harus dipahami dalam konteks sunnah dan pada masa awal Islam, harus terkait erat dengan logika dan fitrah manusia. Jika bertentangan dengan kriteria-kriteria tersebut maka tidak dapat dijadikan rujukan walaupun kualitasnya shahih.

Keempat, *Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed*.⁴⁴ Karya ini merupakan artikel yang ditulis oleh Imron Mustofa, salah satu mahasiswa Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI, Indonesia. Tulisan ini dimuat di *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 2, Maret

⁴³ Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Hadis dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed*, dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir hadis*, Vo: 5, NO. 2, (Yogyakarta:Desember, 2015) h. 325-342

⁴⁴ Imron Mustofa, *Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed*, dalam *jurnal ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, (Vol. 10 No. 2, Maret 2016), h. 465-491

2016. Fokus dari tulisan ini adalah mengkritik pemikiran Saeed terkait tafsir kontekstualnya. Menurutnya, pemikiran Saeed bukan tanpa cela, karena modernisasi pemikiran bukan berarti harus merdeka dari otoritas masa lalu ataupun harus mutlak melihat konteks situasi dan kondisi. Sehingga tidak boleh hanya mengedepankan konteks atau mengagungkan kontekstualisasi di atas unsur lain, sebab akan mengaburkan makna dari teks itu sendiri. Menurutnya, hal ini malah akan mendorong apa yang disebut tafsir lokal, tafsir lama dan tafsir baru, bahkan dalam skala lebih luas Islam lokal, Islam Indonesia, Islam Arab dan sebagainya. Diakhir kesimpulannya, ia menyatakan bahwa kemajuan ataupun kemunduran sains dipengaruhi oleh banyak faktor internal maupun eksternal, bukan hanya konteks yang berlaku, sehingga interpretasi tidak harus menuntut yang baru dan berbeda dengan interpretasi generasi awal. Tulisan ini menghadirkan sebuah kritikan terhadap tafsir kontekstual Saeed.

Sampai sejauh ini penelitian terhadap pemikiran Saeed mengalami perkembangan, awalnya hanya mengdeskripsikan pemikiran Saeed yang terpengaruh Rahman, peran hadith dalam penafsiran kontekstual kemudian muncul kritikan terhadap metode penafsirannya.

Kelima, *Metodologi Penafsiran Kontekstual: Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed*.⁴⁵ Artikel ini ditulis oleh MK Ridwan penggiat studi al-Quran Kontemporer dalam Millati, *Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 1, no. 1, Juni 2016. Artikel ini fokus menganalisis aspek-aspek metodologis pemikiran Saeed dalam kontekstualisasi al-Quran. Menurutnya, Saeed telah berhasil menawarkan alternatif metodologis berupa “tafsir kontekstual” yang peka konteks untuk mengimbangi tafsir tekstual yang

⁴⁵ MK Ridwan, *Metodologi Penafsiran Kontekstual: Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed*, dalam *Jurnal Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* (Vol.1, No. 1, Juni 2016), h.1-22

dominan. Saeed telah merumuskan aspek-aspek metodologis, mulai dari landasan teoritis, gagasan dan prinsip kunci hingga langkah operasional penafsiran yang rigid dan sistematis. Jika tulisan ini menggambarkan bagaimana metode dan cara kerja tafsir kontekstual Saeed, maka penulis menganalisis atas konsistensi tafsir kontekstualnya Saeed melalui tema riba dan bunga bank.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan corak *library research* atau studi kepustakaan.⁴⁶ Metode kualitatif dapat diartikan sebagai penelitian yang menghasilkan data deskriptif mengenai kata-kata lisan maupun tertulis, dan tingkah laku yang dapat diamati dari orang-orang yang diteliti.⁴⁷ Bersifat kualitatif karena data diperoleh melalui pengamatan dan penelitian dokumen, yang kemudian disajikan dalam bentuk kata-kata bukan angka-angka sehingga laporan penelitian akan berisi kutipan-kutipan data.⁴⁸

Adapun metodologi yang digunakan dalam skripsi ini adalah deskriptif-historis-analitis. Metode penulisan dalam skripsi ini menggunakan deskriptif dan historis. Sedangkan metode analisis data menggunakan pendekatan filosofis.

H. Tehnik Pengumpulan Data

Penelitian ini memanfaatkan tehnik dokumentasi. Menurut Sugiyono, dokumen bisa berasal dari tulisan, gambar dan karya-karya seseorang.⁴⁹ Sedangkan menurut Ahmad Tanzeh bahwa dokumentasi merupakan data yang berupa

⁴⁶ Lexy J. Meloong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung; PT Remaja Rosdakarya, 2009), h. 11

⁴⁷ Bagong Syanto dan Sutinah (ed), *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Ed. Rev. Cet. 6, (Jakarta: Kencana, 2011) h. 166

⁴⁸ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), h. 103

⁴⁹ Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. (Bandung: Penerbit Alfabet, 2015). h. 240.

simbol-simbol yang ada dalam objek yang hendak diteliti.⁵⁰ sehingga dapat disimpulkan bahwa dokumentasi adalah mencari data-data dan referensi baik dalam bentuk buku, jurnal maupun karya ilmiah yang berkaitan dengan tema yang diangkat dalam penelitian ini.

I. Data dan Sumber Data

Penelitian ini menggunakan data primer dan data sekunder. Data primer merupakan data tertulis yang berhubungan secara langsung dengan objek penelitian, yaitu seputar Abdullah Saeed, terutama pemikiran tentang tafsir kontekstualnya, maka sumber primer yang akan digunakan meliputi buku-buku Abdullah Saeed yang di dalamnya tertuang tentang tafsir kontekstualnya.

Beberapa sumber primer yang dianggap representatif dengan objek yang akan diteliti:

- a. Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan Evan Nurtawab. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015
- b. Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis Larangan Riba Interpretasi Kontemporer*, diterjemahkan oleh Muhammad Ufuqul Mubin, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008

Dan juga data sekunder, yaitu sumber pendukung yang membantu proses penelitian berupa buku-buku yang memiliki kaitan dengan pembahasan, di antaranya sebagai berikut:

- a. Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016
- b. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2011
- c. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2012

⁵⁰ Ahmed Tanzeh. *Metode Penelitian Praktis*. h. 59.

J. Sistematika Penulisan

Pada bagian ini, akan digambarkan secara umum yang berkaitan dengan fokus penelitian dalam setiap sub babnya. Bab pertama, pada bab ini dihadirkan nilai penting dari penelitian ini dengan mengemukakan permasalahan-permasalahan yang melatar belakangi dilakukannya penelitian, mengidentifikasi masalah, membatasi masalah dan merumuskannya dalam bentuk pertanyaan, menyertakan manfaat dan tujuan yang ingin dicapai. Setelah merumuskan masalah, disertakan juga metode untuk mengurai dan mencari solusi dalam menyelesaikan permasalahan tersebut, dan menentukan tema-tema yang menjadi fokus penelitian (sistematika penelitian).

Bab kedua, pada bab ini berisi tentang definisi riba dan diskursus riba dalam tradisi tafsir, mulai tafsir klasik, pertengahan dan modern-kontemporer.

Bab ketiga, pada bab ini akan dijelaskan tentang Abdullah Saeed dan tafsir kontekstualnya, yang berisi tentang biografi intelektualnya Abdullah Saeed dan empat langkah dalam penafsirannya.

Bab keempat, pada bagian ini akan melihat penafsiran Saeed tentang riba dan bunga bank, kekonsistensian penafsiran kontekstual Abdullah Saeed serta relevansinya dalam konteks Indonesia kekinian.

Bab kelima, yaitu bagian penutup yang berisi kesimpulan dari penelitian yang dilakukan dan saran kepada peneliti selanjutnya untuk meneliti lebih lanjut terkait kekurangan yang ditemukan dalam penelitian ini atau saran kepada tokoh yang diteliti.

BAB II

DISKURSUS RIBA DALAM TRADISI SEJARAH TAFSIR

A. Definisi Riba

Riba berasal dari kata *rabā yarbū rabwan wa riban wa rubuwwan* (ربا يربو ربوا وربا وربوا), kata ini disebut 20 kali dalam al-Quran dengan berbagai bentuknya, masing-masing dalam fiil maḍi 3 kali, fiil muḍāra' 4 kali, dan di dalam bentuk isim 12 kali.¹ Secara bahasa, memiliki makna asli “الزيادة” (bertambah/tambahan), “النماء” (tumbuh/berkembang), dan “العلو” (tinggi)². Sedangkan Ibn Manzur hanya mencatat “زاد” (bertambah) dan “نما” (tumbuh) saja sebagai makna aslinya.³ Kata riba menurut etimologi bahasa maknanya adalah mutlak penambahan.⁴ ربا يربو maknanya: Jika bertambah.⁵ Riba juga sering diterjemahkan “bunga, interest/usury”.⁶ Kata riba dalam berbagai bentuknya di dalam al-Quran memiliki berbagai makna, yang memiliki unsur yang sama yang bisa dikembalikan ke bentuk asalnya, yakni ‘bertambah’ dan ‘tumbuh’.

Menurut Quraish Shihab, kata riba dari segi bahasa berarti ‘kelebihan’. Kalau kita hanya berhenti pada makna kebahasaan ini, maka logika yang dikemukakan para penentang riba pada masa Nabi dapat dibenarkan. Ketika itu mereka berkata “*Jual beli sama saja dengan riba*”.⁷ Allah menjawab mereka dengan tegas bahwa

¹ Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata*, edisi revisi (Jakarta: Lentera Hati, 2007) h. 830

² Abi al-Husain Ahmad Faris bin Zakaria, *Maqayis fī al-Lughah*, (Ittihad al-kitab al-Arab, sumber: <http://www.awu-dam.org>) Juz 2, h. 401 (Aplikasi)

³ Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, jilid 4, (Mesir: Dar al-Hadsit, tt) 54-55

⁴ Qurṭubi Muhammad bin Ahmad, *al-Jami' li ahkām al-Quran*, (Tehran: Intasyarat nasir khasru, 1364) juz 3, h. 348 (Aplikasi).

⁵ Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, IV, h. 55; Al-Azhari, *Tahdhib al-lughah*, (Sumber: Muwaqī' al-Warraaq, <http://www.alwarraq.com>) Juz 5, h. 151 (Aplikasi)

⁶ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), h. 265

⁷ Q.S al-Baqarah: 275 قَالَوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا

“Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba”.⁸ Penegasan ini dikemukakan-Nya tanpa menyebut alasan secara eksplisit, namun dapat dipastikan bahwa tentu ada alasan atau hikmah sehingga riba diharamkan dan jual beli dihalalkan.⁹

Kata رابيا dalam Q.S al-Ra`d:17¹⁰ disebutkan untuk mensifati kata زبدا (buih) yang akan hayut dibawa arus sebagai perumpamaan bagi sesuatu yang batil. Kata رابيا di dalam ayat ini diartikan “mengapung” atau “mengambang”. Dalam Q.S al-Haqqah:10¹¹, kata رابية diartikan (siksaan) “yang amat berat”. Kata روبة dalam Q.S al-Baqarah:265¹² diartikan sebagai “dataran tinggi”. Kata اربى dalam Q.S al-Nahl:92¹³ diartikan dengan “lebih banyak”.¹⁴

Kata riba di dalam al-Quran terdapat 8 kali dalam 4 surat, yaitu Q.S al-Baqarah, Q.S Ali Imran, Q.S al-Nisa dan Q.S al-Rum. Tiga surat yang disebutkan pertama termasuk surat Madaniyah, sedangkan Q.S al-Rum termasuk Makiyah. Hal ini berarti Q.S al-Rum merupakan ayat al-Quran yang pertama berbicara tentang riba, adapun Q.S al-Rum ayat 39 sebagai berikut:

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

⁸ Q.S al-Baqarah: 275 وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 413

¹⁰ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أوديةً بِقَدْرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ

¹¹ فَعَصَوْا رَسُولَ رَجِمَ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَابِيَةً

¹² وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

¹³ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غُرَّتُهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخْلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

¹⁴ Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran*, h.831

“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 keridaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya)”.

Kemudian secara kronologis, berdasarkan beberapa riwayat, susunan ayat riba selanjutnya adalah Q.S ali Imran: 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”.

Q.S al-Nisa: 160-161,

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا.

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

“Maka disebabkan kelaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka (memakan makanan) yang baik-baik (yang dahulunya) dihalalkan bagi mereka, dan karena mereka banyak menghalangi (manusia) dari jalan Allah. Dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih”.

dan Q.S al-Baqarah: 278-280.¹⁵

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ

¹⁵ Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran*, h. 831

فَأَنْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
 (275) يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (276) إِنَّ الَّذِينَ
 آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
 عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (277) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنِ
 كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ
 أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (279) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ
 تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (280)

“Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan 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 mengulangi (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) Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan sembahyang dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (277) 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 bertobat (dari

pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (279) Dan jika (orang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tanggguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui. (280)''

Sedangkan menurut *syara'*, riba adalah tambahan pembayaran atas uang pokok pinjaman, sedikit atau banyak.¹⁶ Selanjutnya, makna riba secara syariat telah dipalingkan dari makna bahasanya, terkadang al-Quran menyebutkannya untuk makna penghasilan yang haram, sebagaimana firman Allah kepada orang-orang Yahudi¹⁷, yang dimaksud riba pada ayat ini tidak sama dengan riba yang dikenal dalam syariat Islam, yang dimaksud riba pada ayat ini adalah harta yang diharamkan secara keseluruhan, seperti firman Allah pada Q.S al-Maidah: 42¹⁸, yakni memakan harta yang haram, seperti halnya dengan cara menipu, menyogok, dan menghalalkan harta orang-orang ummi. Maka dengan demikian, kata riba sebelum Islam adalah segala harta yang haram, yang didapatkan dengan cara apapun.¹⁹

Mengutip dari tulisan Abdul Ghofur²⁰ terkait pengertian riba secara terminologis. Menurut al-Shabuni, riba adalah tambahan yang diambil oleh pemberi utang dari penghutang . Al-Jurjani mendefinisikan riba sebagai tambahan atau kelebihan yang tiada bandingannya bagi salah satu orang yang berakad. Sementara Abdurrahman al-Jaziri menjelaskan bahwa riba menurut istilah adalah tambahan pada salah satu dua barang yang sejenis yang

¹⁶ Ahsin W. Al-Hafidz, *Kamus Ilmu Alquran*, Cet. 2, (Jakarta: AMZAH, 2006), h. 251

¹⁷ Q.S al-Nisa: 161: وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

¹⁸ سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِدَسْخَتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

¹⁹ Qurṭubi Muhammad bin Ahmad, *al-Jami' li ahkām al-Quran*, juz 3, h. 348 (Aplikasi)

²⁰ Salah satu dosen Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Walisongo Semarang.

ditukar tanpa adanya imbalan terhadap tambahan tersebut. Dalam madzhab Syafi'i, riba dimaknai sebagai transaksi dengan imbalan tertentu yang tidak diketahui kesamaan takarannya maupun ukuran waktu kapan terjadinya transaksi dengan penundaan penyerahan kedua barang yang dipertukarkan atau salah satunya.²¹

Dalam literatur fikih menjelaskan ragam riba dengan berbagai versi, sebagian ulama menyebutkan riba itu ada dua, yaitu riba *faḍl* dan riba *nasi'ah*. Sebagian ulama yang lain menyebutkan ragam itu ada tiga, yaitu riba *faḍl*, riba *nasi'ah* dan riba *yad*. Sedangkan ulama yang lain menyebutkan di antara ragam riba, ada riba *ṣarf* dan riba *nasa'*.²²

Sayyid Quṭb mengambil pendapat Al-Razi dalam tafisrnya, “Sesungguhnya, riba *nasi'ah* itu sudah terkenal pada zaman jahiliah karena seseorang dari mereka biasa meminjamkan uangnya kepada orang lain hingga waktu tertentu. Dengan ketentuan bahwa pada setiap bulannya dia dapat mengambil dalam jumlah tertentu, sedang uang pokoknya masih tetap seperti keadaannya semula. Apabila telah jatuh temponya, maka dia meminta kembali uangnya. Jika si pengutang tidak dapat mengembalikan pada waktunya maka ia menambah bunga dan temponya”.²³

Adapun bentuk riba *faḍl* adalah seseorang menjual sesuatu dengan sesuatu yang sejenis dengan suatu tambahan, seperti mejual emas dengan emas, dirham dengan dirham, gandum dengan gandum, padi-padian dengan *jelai*²⁴. Perbuatan ini disamakan dengan riba karena ada kemiripannya dan karena terdapat

²¹ Abdul Ghofur, Konsep Riba dalam Al-Quran, dalam jurnal *Economica*, vol. VII, Ed. 1, Mei, 2016, h. 5

²² Karim, Adi Warman A dkk, *Riba, Gharar Dan Kaidah-Kaidah Ekonomi Syari'ah: Analisis Fikih Dan Ekonomi*, cet. 2, (Jakarta: Rajawali Press, 2016), h. 1

²³ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilālī al-Quran*, diterjemahkan oleh: As'ad Yasin dkk, jilid 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 380

²⁴ Tanaman padi-padian, sebangsa gandum; di Palestina zaman dahulu jelai lebih murah dari gandum sehingga merupakan makanan untuk ternak dan rakyat miskin. sumber: <https://alkitab.sabda.org/dictionary.php?word=Jelai> diakses Sabtu, 3 Agustus 2019

perasaan-perasaan yang menyerupai perasaan yang menyertai perbuatan riba. Demikian halnya syarat “kontan dengan kontan”, supaya tidak terjadi tenggang waktu dalam jual beli barang dengan barang sejenis, walaupun tidak memakai tambahan, karena hal ini terdapat bayang-bayang riba dan unsur-unsurnya.²⁵

Menurut Adiwarmarman Karim, salah satu konsultan di Karim Business Consulting (KBC) dalam bukunya menyebutkan bahwa riba dalam ilmu fikih terdapat tiga jenis: riba *faḍl*, riba *nas'iah* dan riba *jahiliyah*. Riba *faḍl* disebut juga riba *buyu'*, yaitu riba yang timbul akibat pertukaran barang sejenis yang tidak memenuhi kriteria sama kualitasnya (*mithlan bi mithlin*), sama kuantitasnya (*sawāan bi sawāin*) dan sama waktu penyerahannya (*yadan bi yadin*). Riba *nas'iah* disebut juga riba *duyun*, yaitu riba yang timbul akibat hutang-piutang yang tidak memenuhi kriteria untung muncul bersama resiko (*al ghummu bi al ghurmi*) dan hasil usaha muncul bersama biaya (*al-kharaj bi ḍaman*). Riba *jahiliyah* adalah hutang yang dibayar melebihi dari pokok pinjaman, karena peminjam tidak mampu mengembalikan dana pinjaman pada waktu yang telah ditetapkan.²⁶

Menurut al-Qurṭubi, riba yang dikenal dalam syariat Islam ada dua bentuk, pertama, pengharaman dalam bentuk waktu (kredit), dan yang kedua adalah pengharaman pada sesuatu yang dilebihkan dalam suatu transaksi atau mengenai makanan pokok. Namun, riba dalam syariat Islam adalah seperti yang dilakukan oleh kebanyakan orang Arab.²⁷ Sedangkan apabila merujuk kepada al-Quran dan Sunnah, bisa disimpulkan bahwa riba terbagi dua: riba *qarḍ* dan riba *buyu'*. Riba *buyu'* mencakup riba *al-faḍl* dan riba *nas'iah*.²⁸

²⁵ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilālī al-Quran*, jilid 1, h. 381

²⁶ Adiwarmarman Karim, *Bank Islam: Analisis Fikih dan Keuangan*, Ed. 2, Cet. 2, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), h. 32-37

²⁷ Qurṭubi Muhammad bin Ahmad, *al-Jami' li ahkām al-Quran*, jilid 3, h. 348 (Aplikasi).

²⁸ Karim, dkk, *Riba, Gharar Dan Kaidah-Kaidah Ekonomi Syari'ah*, h. 1

Menurut Quraish Shihab, salah satu mufasir asal Indonesia, untuk memahami riba di dalam al-Quran, harus dianalisis melalui beberapa kata kunci, yaitu: *أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً* (berlipat ganda), *مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا* (apa yang tersisa dari riba), *فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ* (maka bagimu modal-modal kamu, kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya).²⁹

Kata kunci pertama *أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً* dalam Q.S Ali Imran ayat 130³⁰ oleh sebagian mufasir, salah satunya al-Ṭabari, dipahami sebagai bertambahnya jumlah kredit akibat penundaan bayaran. Dari beberapa riwayat bahwa frase *أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً* adalah syarat keharaman. Ada pula yang memahami teks ini sebagai penjelasan terkait bentuk riba yang sering dipraktikkan pada masa diturunkannya ayat-ayat al-Quran, bukan merupakan syarat. Dapat disimpulkan bahwa penambahan tanpa pelipatgandaan adalah haram.

Kata kunci yang kedua *مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا* dalam Q.S al-Baqarah ayat 278³¹ dipahami sebagai riba yang mengacu pada riba *أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً* dalam Q.S Ali Imran ayat 130, hal ini didasarkan kepada dua alasan: 1) Kaidah kebahasaan. Apabila satu kosakata berbentuk *ma`rifat* berulang maka pengertiannya sama dengan kosa kata yang pertama. Kata *al-riba* pada Q.S Ali Imron ayat 130 dan Q.S al-Baqarah ayat 278 berbentuk *ma`rifat*. Dengan demikian, riba yang dimaksud pada Q.S al-Baqarah ayat 278 sama dengan makna riba pada Q.S Ali Imran ayat 130. 2) Kaidah tafsir. Dalam memahami ayat yang tidak bersyarat harus dipahami berdasarkan ayat yang bersyarat. Arti riba pada Q.S al-Baqarah yang tidak bersyarat harus dipahami berdasarkan makna riba pada Q.S Ali Imran ayat 130 yang bersyarat *أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً*.

²⁹ Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata*, h. 832

³⁰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

³¹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Ketiga, kata *فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ* pada Q.S al-Baqarah ayat 279³² inilah yang menjadi esensi riba yang diharamkan, artinya yang dapat mereka peroleh hanyalah modal yang mereka kembalikan. Segala bentuk penambahan, baik berlipat ganda maupun tidak, berdasarkan ayat ini telah diharamkan. Namun, perlu diperhatikan bahwa penambahan yang dimaksud adalah kelebihan yang disyaratkan *لا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ*, sehingga tidak termasuk dalam kategori riba, seseorang yang memberikan hartanya kepada orang lain untuk diinvestasikan sambil menetapkan baginya kadar tertentu dari hasil usahanya, karena transaksi ini menguntungkan bagi kedua belah pihak.³³

Ulama mengemukakan bahwa uraian al-Quran terkait riba mengalami pentahapan, serupa dengan penatahapan pengharaman *khamr*³⁴. Tahap pertama sekedar menggambarkan adanya unsur negatif, yaitu Q.S al-Rum ayat 39³⁵ dengan menggambarkan tidak bertambah di sisi Allah, kemudian disusul dengan isyarat tentang keharamannya³⁶, kemudian tahap ketiga, ditegaskan kaharaman salah satu bentuknya, yaitu yang berlipat ganda³⁷ dan terakhir pengharaman total dan dalam berbagai bentuknya.³⁸

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ³²

³³ Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata*, h. 832

³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 73

³⁵ وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِيَرْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْجِفُونَ

³⁶ Q.S al-Nisa: 161: وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

³⁷ Q.S Ali Imran: 130: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

³⁸ Q.S al-Baqarah: 278: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“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 keridaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).”

Ini adalah ayat pertama yang berbicara riba. Para mufasir klasik berpendapat bahwa makna riba pada Q.S al-Rum ayat 39 adalah pemberian (*gift*). Berdasarkan interpretasi ini, Azhari (w. 370 H/980 M)⁴⁷ dan Ibn Manẓur (w. 711 H/1311 M)⁴⁸ mengutip dari kebanyakan penafsiran, bahwa riba dalam ayat ini tidak haram, tidak pula ada balasan bagi orang yang mengambil tambahan. Menurut Ibn Manẓur, riba yang boleh menurut hukum adalah menyangkut setiap pemberian seseorang terhadap orang lain yang dilakukan untuk mengharapkan sesuatu yang lebih baik pada waktu yang akan datang (di akhirat kelak).⁴⁹

Sementara ulama seperti pakar tafsir dan hukum, al-Qurṭubī dan Ibn al-ʿArabi, demikian juga al-Biqāʿi, Ibn Katsir, Sayyid Quṭb dan yang lainnya, semuanya berpendapat bahwa riba yang dimaksud dalam ayat ini adalah riba yang halal. Ibn Katsir menamainya dengan *riba mubah*. Mereka merujuk kepada Ibn ʿAbbas ra dan beberapa tabiʿin yang menafsirkannya dalam arti hadiah yang diberikan seseorang dengan mengharapkan imbalan yang lebih. Sedangkan menurut *Tāhir Ibn Aʿshūr* memahaminya dalam arti riba dari segi hukum, yakni haram.⁵⁰

Menurut Ikrimah, riba itu ada dua: riba halal dan riba haram. Riba halal adalah harta yang dihadiahkan demi mendapatkan apa yang lebih baik darinya”. Riba yang dimaksud dalam ayat ini riba

⁴⁷ Al-Azhari, *Tahdhib al-lughah*, V, h. 151

⁴⁸ Ibn Manẓur, *Lisān al-Arab*, IV, h. 55

⁴⁹ Ibn Manẓur, *Lisān al-Arab*, IV, h. 55

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 72

dihalalkan.⁵¹ Sebagian ulama memahami Q.S al-Rum ayat 39 sebagai ayat yang berbicara tentang riba yang tidak diharamkan. Hal ini berdasarkan kandungan ayat yang sama sekali tidak menyatakan pelarangan tentang riba. Selain itu juga, perbedaan penulisan ujung kata riba dengan kata *alif* pada surat tersebut, sedangkan pada surat-surat yang lain ditulis dengan *wawu*. Oleh karenanya sebagian ulama menjadikan Q.S Ali Imran ayat 130 sebagai titik tolak pengharaman riba oleh al-Quran, karena anggapan bahwa riba yang ditulis dengan huruf *alif* bukan riba yang diharamkan.⁵²

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”.

Hal ini senada dengan apa yang ditulis oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya, salah satu yang menarik dari riba adalah penulisannya. Hanya dalam Q.S al-Rum ayat 39 kata riba ditulis dengan *alif* (ربا), sedangkan selainnya ditulis dengan huruf *wawu* (الربوا). al-Zarkashi menjadikan perbedaan penulisan ini, sebagai salah satu indikator tentang perbedaan maknanya, dalam Q.s al-Rum ayat 39 adalah riba yang halal yakni hadiah, sedangkan selainnya adalah riba yang haram.⁵³

Pembicaraan riba untuk kedua kalinya berkaitan dengan periode kehidupan Madinah. Tepatnya setelah perang Uhud (3 H/625 M) dan hampir 11 tahun setelah larangan riba yang pertama kalinya.

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

⁵¹ Qurṭubi Muhammad bin Ahmad, *al-Jami' li ahkām al-Quran*, Jilid 14, h.

⁵² Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata*, h. 831

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 11, h. 73

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.” (Q.S Ali Imran: 130)

Dalam konteks ini mengkisahkan sebuah peringatan bagi umat Islam tentang kesalahan yang terjadi pada waktu perang Uhud, pada waktu itu kemenangan yang hampir diraih berubah menjadi kekalahan, yang menyebabkan terbunuhnya 70 orang Islam, akibatnya meninggalkan banyak anak-anak yatim, para janda, dan orang lanjut usia yang sangat membutuhkan bantuan finansial untuk mencukupi kebutuhan kehidupan mereka.⁵⁴ Keadaan ini menunjukkan bahwa bantuan yang diberikan untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka harus berdasarkan pada prinsip *sadaqah* bukan dalam bentuk riba yang lebih membebani mereka.

Dalam ayat ini, secara khusus menunjukkan larangan riba, yang secara eksplisit dinyatakan: *“Janganlah engkau memakan riba”*. Berdasarkan pernyataan tersebut, Ṭabari (w. 310 H/923 M) menjelaskan:

Menurut Ṭabari, yang dimaksud ayat ini adalah: “wahai orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, janganlah kalian memakan barang riba setelah kalian masuk Islam, seperti yang biasa kalian lakukan pada masa Jahiliyah”. Salah satu kebiasaan mereka pada zaman Jahiliyah adalah ketika seseorang memberikan pinjaman dalam tempo tertentu, ketika waktunya telah tiba ia menagihnya, lalu orang yang berutang berkata kepada orang yang berpiutang, “Tanggungkan utang ini, maka aku akan menambahnya”. Itulah yang dimaksud riba berlipat ganda. Allah swt melarang itu setelah mereka masuk Islam.⁵⁵

Kemudian Ṭabari mengutip sebuah Hadith yang diriwayatkan oleh Zaid, bahwa Riba pada zaman Jahiliyah terjadi pada lipatan dan tahun. Seseorang mengutangkan kepada yang

⁵⁴ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 267

⁵⁵ Ṭabari Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayān fī Tafsīr al-Quran*, Jilid. IV, (Bairut: Dar al-Ma'rifat, 1412 H) h. 59 (Aplikasi)

lainnya, dan ia menagihnya ketika temponya telah tiba. Dia berkata: “mau bayar atau mau menambahnya?” Jika dia punya maka membayarnya, atau merubahnya kepada yang lebih tua darinya, jika utang bintu makhad, maka yang dibayar adalah bintu Labun pada tahun keduanya, kemudian Hiqqah, kemudian Jadz’ah, kemudian Rubai dan seterusnya. Demikian pula pada harta, jika ia tidak memilikinya maka dilipatkan pada tahun mendatang. Jika tidak memiliki juga maka harus dilipatkan, dari 100 menjadi 200, terus menjadi 400. Dia melipatkannya setiap tahun atau membayarnya.⁵⁶

Berdasarkan pernyataan di atas, dapat dikatakan bahwa setiap hutang yang tadinya berjumlah kecil atau sedikit akan meningkat dan terus berkembang menjadi besar yang pada akhirnya akan menghabiskan seluruh kekayaan pihak yang berhutang, meningkat secara berlipat ganda, yang mustahil dilakukan oleh pihak yang berhutang untuk dapat melunasinya.

Sedangkan Menurut Quraish Shihab dalam tafsirnya, bahwa kata *أَصْعَافًا مُّضَاعَفَةً* pada Q.S Ali Imron ayat 130 ini bukanlah syarat, tapi hanya sekedar menggambarkan kenyataan yang berlaku pada saat itu.⁵⁷

Ibn Arabi (w. 543 H/1148 M) juga mengomentari peroalan ini dengan pandangan yang sama:

Riba telah dikenal di tengah-tengah masyarakat Arab. Seseorang yang telah menjual sesuatu akan dapat menerima tingkat pembayaran yang berbeda. Setelah sampai jatuh tempo pembayaran, kreditur mengatakan (kepada debitur): apakah engkau akan membayar (sesuai dengan persetujuan waktu yang telah ditentukan) ataukah engkau akan menambah jumlah pembayaran dari nilai pokok piutang?⁵⁸

⁵⁶ Tabari, *Jami' al-Bayān*, IV, h. 59

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 217

⁵⁸ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 39

Praktik riba pada masa pra-Islam (*ribā al-jahiliyyah*) meliputi segala bentuk tambahan (peningkatan) jumlah hutang yang menjadi tanggungan debitur apabila tidak dapat mengembalikan hutangnya sesuai dengan waktu yang telah ditentukan. Setiap peningkatan (penambahan) hutang akan bertambah berdasarkan pada tempo hutang yang disetujui. Hutang ini dapat meliputi hasil pinjaman atau perbedaan pembayaran dalam hal penjualan.

Terakhir kalinya permasalahan riba diturunkan pada masa akhir diturunkannya wahyu Ilahi. Wahyu terakhir yang membicarakan riba adalah Q.S al-Baqarah ayat 275-280:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ
بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ
فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
(275) يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (276) إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ هُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (277) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن
كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ
أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (279) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ
تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (280)

“Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan 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 mengulangi (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) Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan sembahyang dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (277) 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 bertobat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (279) Dan jika (orang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.” (280)

Istilah riba yang digunakan dalam ayat-ayat ini tidak jauh berbeda dengan istilah riba yang dipakai pada masa awal turunnya wahyu. Berdasarkan penjelasan mufasir periode awal seperti Ṭabari,⁵⁹ misalnya, menafsirkan riba dalam versi ini dengan merujuk langsung terhadap praktik riba pada masa pra-Islam, dia mengatakan: “Tuhan telah mengharamkan tambahan karena disebabkan menunda pembayaran dan tambahan waktu, dan Tuhan menghalalkan tambahan pada modal di mana penjual menjual barang dagangannya lalu mengambil untung.”⁶⁰

Sedangkan Muhammad Rashid Ridha (w. 1935 M) yang dikenal sebagai murid Muhammad Abduh (w. 1905 M), mengomentari riba dalam ayat ini, hal ini dikutip oleh Saeed:

Elemen “*al*” dalam term riba (versi ini) menunjukkan adanya indikasi pengetahuan (*knowledge*) dan kelaziman/kebiasaan

⁵⁹ Ṭabari, *Jami' al-Bayān*, III, h. 67

⁶⁰ Ṭabari, *Jami' al-Bayān*, III, h. 69

(*familiarty*). Maksudnya, janganlah mengkonsumsi riba yang sudah lazim bagimu, yang dipraktikkan pada masa pra-Islam.⁶¹

Konteks ini menekankan tentang penegasan al-Quran terhadap aspek moral dari unsur pelarangan riba. Dari beberapa bentuk yang telah disebutkan di awal, telah mengakhiri pembahasan riba yang berkaitan dengan aspek “menafkahkan (*spending*) yang berasal dari kata *infaq*, dijelaskan bahwa dalam menafkahkan harta benda hendaknya hanya untuk mendapatkan ridha Allah semata,⁶² dilaksanakan berdasarkan semangat jiwa sosial yang mendalam guna meringankan beban penderitaan fakir miskin, serta dengan tidak melukai perasaan pihak penerima dengan cara mengungkit-ngungkit kembali apa yang telah diberikan kepadanya, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S al-Baqarah ayat 264:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

“Hai orang-orang beriman, janganlah kamu menghilangkan (*pahala*) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (*perasaan si penerima*), seperti orang yang menafkahkan hartanya karena ria kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian. Maka perumpamaan orang itu seperti batu licin yang di atasnya ada tanah, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, lalu menjadilah dia bersih (*tidak bertanah*). Mereka tidak menguasai sesuatu pun dari apa yang mereka usahakan; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.”

⁶¹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 42

⁶² Q.S al-Baqarah: 261 مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبِتَتْ سَنَابِلٌ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Setelah membicarakan akan pentingnya menafkahkan harta benda yang berguna untuk meringankan beban hidup para fakir, al-Quran lalu mengancam hukuman bagi mereka yang mengkonsumsi riba, yang dengan seenaknya mengatakan: “Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba”. Al-Quran menyangkalnya dan tidak menjustifikasi tentang hal ini, namun menerangkan akan kebolehan jual beli dan mengharamkan riba.⁶³

Perbedaan yang menonjol dalam hal ini adalah antara riba dan *sadaqah*. Riba merupakan kebalikan dari sedekah yang mempunyai bentuk yang menyeramkan dan keji. Sedekah adalah pemberian dan kelapangan dada, kebersihan dan kesucian, tolong-menolong dan solidaritas. Sedangkan riba adalah kebakhilan, kekotoran, kerakusan dan mementingkan diri.⁶⁴

Lebih lanjut Fazlur Rahman mengatakan: menurut al-Quran, riba tidaklah bertolak belakang dengan perdagangan (*trade*), akan tetapi bertolak belakang dengan *sadaqah* (*charity*). Kenyataan tersebut menimbulkan problem yang cukup membingungkan, bahwa kita menerima penjelasan riba dan jual beli melalui pertimbangan yang berbeda satu sama lain. Namun hasil pembahasan yang rumit dan mendetail dari para ulama ternyata menghasilkan pertimbangan akan pentingnya perhatian terhadap aspek moral sebagai unsur pelarangan riba.⁶⁵

Dalam al-Quran dijelaskan akan pentingnya meninggalkan sisa riba (dari hutang yang belum dipungut) bagi umat Islam dan menganjurkan hanya menerima pembayaran nilai pokok dari jumlah yang dipinjamkannya⁶⁶, kalau mengabaikan perintah

⁶³ Q.S al-Baqarah: 275 أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

⁶⁴ Abu Ja`far Muhammad bin Jarir al-Ṭabari, *Tafsir al-Ṭabari*, penerjemah: Ahsan Askan dkk, jilid 1 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), h. 318

⁶⁵ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 45

⁶⁶ Q.S al-Baqarah:278 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

tersebut, maka Allah dan nabi-Nya akan memerangi orang yang melanggar ketentuan tersebut.⁶⁷

Menurut keterangan beberapa mufasir klasik, “orang yang terjerat hutang” (*dhu ‘usratin*), secara khusus menunjukkan kepada para fakir yang tidak dapat mengembalikan hutangnya.⁶⁸ Pendapat Suddi (w. 127 H/745 M) menjelaskan, bahwa pada prinsipnya *sadaqah* diberikan kepada fakir.⁶⁹ Meskipun beberapa ulama klasik menerangkan, bahwa pada prinsipnya *sadaqah* dapat diberikan kepada orang kaya dan para fakir. Sedangkan Ṭabari (walaupun termasuk ulama klasik) kelihatannya condong kepada pendapat yang menyatakan bahwa pihak yang berhak menerima *sadaqah* adakah para fakir. Hal ini terlihat dari interpretasinya terkait permasalahan tersebut: “*Kalian bersedekah pada orang yang kesulitan dengan pokok harta kalian itu lebih baik untuk kalian*”.⁷⁰

Salah satu yang dominan dalam perdebatan kontemporer adalah pandangan neo-revivalis. Pandangan ini menekankan bentuk legal dari riba sebagaimana diungkapkan dalam hukum Islam, dan menegaskan bahwa pernyataan yang ditetapkan di dalam al-Quran harus diambil makna harfiahnya, tanpa memperhatikan apa yang dipraktikkan di dalam periode pra-Islam. Menurutny, karena hal ini telah dinyatakan dalam al-Quran bahwa hanya uang pokok yang diambil, maka tidak ada pilihan kecuali menafsirkan riba sesuai dengan pernyataan tersebut, sehingga keberadaan ketidakadilan atau sebaliknya dalam sebuah transaksi pinjaman tidak relevan. Bagaimanapun keadaanya, pemberi pinjaman tidak mempunyai hak untuk menerima tambahan dari uang pokok.⁷¹

⁶⁷ Q.S al-Baqarah:279 فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

⁶⁸ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 45.

⁶⁹ Ṭabari, *Jami' al-Bayān*, III, h. 75

⁷⁰ Ṭabari, *Jami' al-Bayān*, III, h. 75

⁷¹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 87

Meskipun beberapa neo-revivalis utama seperti Mawdudi dan Sayyid Quṭb membahas lebih jauh persoalan ketidakadilan dalam riba, namun secara umum mereka tidak menyatakan bahwa ketidakadilan itu adalah alasan utama dari larangan riba. Sayyid Quṭb mengatakan dalam tafsirnya, setiap perbuatan riba haram, baik dalam bentuk yang sudah terkenal pada masa jahiliah maupun dalam bentuk baru, jika terdapat unsur-unsur pokok riba, atau terdapat ciri-ciri pemikiran ribawi, yaitu, pemikiran yang mementingkan diri sendiri, tamak, individualistik, dan pertarungan, persaingan jahat untuk memperoleh keuntungan dengan cara apapun.⁷² Sedangkan menurut Mawdudi sebagaimana dikutip oleh Saeed, maksud bahwa *zulm* (ketidakadilan) merupakan alasan mengapa bunga atas pinjaman tidak dibolehkan dan dari sini transaksi bunga semacam ini berlangsung karena tidak menyebabkan kekejaman kemudian dibolehkan.⁷³

Menurut Saeed bahwa apapun penilaian dari penafsiran neo-revivalis tentang riba, ini merupakan penafsiran yang menjadi dasar dari teori dan praktik perbankan Islam sekarang ini.⁷⁴

C. Riba dan Bunga Bank

Secara leksikal, bunga dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan *interest*. Dalam suatu kamus, diungkapkan bahwa *interest is a charge for a financial loan usually a percentage of the amount loaned*. Bunga adalah tanggungan pada pinjaman uang yang biasanya dinyatakan dengan presentase dari uang yang dipinjamkan. Interest dalam kamus Oxford diartikan “*The extra money that you pay back when you borrow money or that you receive when you invest money*”.⁷⁵ Sedangkan *usury* diartikan

⁷² Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zhiḥāli al-Quran*, jilid 1, h. 381

⁷³ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 87

⁷⁴ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 89

⁷⁵ A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Ed. VI, (New York: Oxford University Press, 2003) h. 708

“*The practice of lending money to people at unfairly high rates of interest.*”⁷⁶

Pada saat terjadi penghapusan undang-undang anti-riba pada tahun 1854 di Inggris dan tahun 1857 di Belanda, pengertian riba telah berubah. Undang-undang di berbagai negara di Eropa Barat dan Amerika Serikat telah memperbolehkan yang menurut hukum disebut bunga bank, menurut istilah Inggris disebut *interest*, atau *rente* menurut bahasa Belanda. Sedangkan apa yang disebut riba dalam bahasa Inggris disebut *usury*, atau *woeker* dalam bahasa Belanda. Sejalan dengan ini, maka dalam bahasa Indonesia terdapat perbedaan pula antara pengertian riba dan bunga.⁷⁷

Dalam pengertian Belanda, *woeker* adalah bunga yang terlalu tinggi presentasenya. Istilah ini sudah berkonotasi negatif. Dalam bahasa Belanda, *woekeraar* dikenakan kepada orang yang menjalankan pembungaan uang, yang diumpakan dengan lintah darat. Tanaman parasit disebut *woekerdier* atau *woekerplant*, yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah *benalu*, yakni tanaman yang tumbuh terlalu cepat dan karenanya merusak tanaman lain. Pengertian ini secara konsisten digunakan untuk istilah lain yang memakai kata *woeker*. Contohnya, suatu perdagangan yang dilakukan dengan mengambil keuntungan yang terlalu besar, disebut *woekerhandel*. Uang pungutan yang terlalu tinggi untuk suatu rumah atau tanah, misalnya, disebut *woekerpacht*. Harga yang dianggap terlalu mahal dipasang disebut *woekerprijs*. Istilah *woekerzucht* dipakai untuk melukiskan nafsu serakah yang berkeinginan mendapatkan keuntungan yang sebanyak-banyaknya. Sebagaimana orang dianjurkan agar tidak mengambil *woekerwinst* atau laba yang terlalu tinggi, maka hendaknya tidak mendapatkan penghasilan

⁷⁶ A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, h. 1490

⁷⁷ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 595

dari kegiatan yang bersifat *woekerachtig*, yang menyerupai pekerjaan memungut riba.⁷⁸

Pendapat lain menyatakan bahwa *interest* yaitu sejumlah uang yang dibayarkan atau dikalkulasi untuk penggunaan modal. Jumlah tersebut misalnya dinyatakan dengan satu tingkat atau presentase modal, yang dinamakan dengan suku bunga modal.⁷⁹

Ada dua pendapat mengenai keharaman bunga: *Pertama*, menurut ijma ulama di kalangan semua mazhab fikih bahwa bunga dengan segala bentuknya termasuk kategori riba. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa bunga tidak termasuk kategori riba.

Lahirnya pendapat yang mengharamkan bunga bank sangat dipengaruhi oleh bentuk dan sifat bunga yang dijelaskan para ahli ekonomi konvensional. Dalam pelbagai literatur keuangan konvensional dijelaskan bahwa bunga merupakan kompensasi penanguhan penggunaan nilai uang sehingga nilai uang yang dipinjamkan saat ini akan mengalami penambahan berdasarkan nilai waktu yang ditangguhkan. Para ahli ekonomi Islam modern menyamakan bunga bank dengan riba. Kesamaan bunga bank dengan riba ini mereka pandang dari adanya jumlah uang yang peminjam setuju untuk dibayar kepada pemberi pinjaman di atas nilai pokok uang pinjaman. Dengan demikian, riba terjadi karena adanya nilai tambah pada transaksi utang-piutang. Motif transaksi seperti ini membangun kerangka berpikir para ahli ekonomi Islam modern tentang riba, disebutkan bahwa riba merupakan wujud kesalahan sistem utang-piutang.⁸⁰

Dikutip dari tulisan Ummi Kalsum dalam jurnal *Al-'Adl*, bahwa menurut Abdullah Yusuf Ali dan Muhammad Asad bunga bank tidak termasuk riba yang diharamkan. Hal ini karena mereka

⁷⁸ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, h. 595-596

⁷⁹ Muhammad, (ed), *Bank Syariah Analisis Kekuatan, Kelemahan, Peluang, dan Ancaman* (Yogyakarta: Ekonisia, 2006) h. 28

⁸⁰ Muhammad Muflih, Rekonstruksi Pemahaman terhadap Konsep Riba, dalam jurnal *Ahkam*, Vol. XIII, No. 1, 2013, h. 23

menafsirkan riba dengan *usury* yang berarti suku bunga yang lebih dari biasanya atau suku bunga yang tinggi dan bukan *interest* (bunga yang rendah).⁸¹ Hal ini senada dengan Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Rida, dan juga Abd al-Razzaq Sanhuri, pakar hukum Islam kebangsaan Mesir. Mereka menegaskan bahwa bunga yang dilarang adalah yang berlipat ganda, hal ini berdasarkan bukti faktual dalam praktik riba pada masa pra-Islam dan juga implikasi yang ditimbulkannya, sehingga bunga yang tidak berlipat ganda tidaklah dilarang.⁸²

Menurut Muhammad Syahrur, bunga bank tidak termasuk riba asalkan belum mencapai 100% dari modal. Sehingga kaum muslim tidak perlu ragu untuk bertransaksi dengan bank yang menerapkan bunga, selama bunga belum menacapai 100% dari modal yang ditanam. Riba pada bunga bank menurut Syahrur adalah ketika bunga pinjaman melebihi 100% dari modal pinjaman dengan penafsiran *ad'afan mudha'afah*. Menurutnya, kata *ad'afan mudha'afah* merupakan batas atas (maksimal) yang tidak boleh dilampaui, yakni ketika bunga 100% dari uang pokok yang dipinjam.⁸³

Syafruddin Prawiranegara adalah gubernur Bank Sentral Indonesia yang pertama, mantan Menteri Keuangan pada Kabinet Natsir tahun 50an dan tokoh pemikir ekonomi dan keuangan utama dalam partai Masyumi yang sering disebut menganut aliran Neo-Klasik.⁸⁴ Menurut Syafruddin, bunga bank tidak bertentangan bahkan sesuai dengan ajaran Islam.⁸⁵ Menurutnya, bunga bank

⁸¹ Ummi Kalsum, Riba dan Bunga Bank dalam Islam: Analisis Hukum dan Dampaknya Terhadap Perekonomian Umat, dalam *Jurnal Al'Adl*, Vol. 7, No. 2, Juli 2014, h. 72

⁸² Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 76

⁸³ Dadang Abdul Qadir, Anatomi Keabsahan Bunga Bank dalam Perspektif Teori Limit Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Asy-Syari'ah*, Vol 16, No. 1, April 2014, h. 78-85

⁸⁴ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran*, h. 596

⁸⁵ Muhammad Mansur, Pandangan Syafruddin Prawiranegara Terhadap Bunga Bank (Tinjauan Tafsir Kontekstual Indonesia Tentang Riba) dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 1, 2017, h. 145

tidak sama dengan riba. Karena menurut pengertiannya, bunga bank adalah *rente*, yaitu tingkat bunga yang wajar, yang hanya boleh dipungut berdasarkan undang-undang. Sedangkan riba adalah *woeker*, suatu tingkat bunga atau laba yang mengandung unsur pemerasan.⁸⁶

Kriteria riba menurut pandangan Syafruddin bukanlah keuntungan yang diperoleh dari pinjaman uang atau dari kredit lain, justru riba adalah segala keuntungan yang diperoleh berdasarkan transaksi atau perjanjian di mana satu pihak menyalahgunakan kedudukan ekonominya yang kuat untuk mengambil keuntungan yang melewati batas dari pihak lawannya yang lemah. Justru menurut Syafruddin riba yang paling jahat saat ini justru terdapat pada perdagangan tunai dengan adanya monopoli-monopoli produksi atau perdagangan.⁸⁷

Sedangkan menurut pengkritik mereka, kata *ad'afan muda'afah* (berlipat ganda) yang dijadikan sebagai landasan riba, sebenarnya hanya untuk menerangkan apa yang telah dipraktikkan oleh orang-orang Arab, tidak menerangkan ketentuan bunga *interest* yang dibebankan apabila tidak berlipat ganda maka diperbolehkan. Lebih lanjut, bentuk terakhir terkait larangan riba adalah Q.S al-Baqarah ayat 275-278, yang secara jelas dinyatakan bahwa setiap tambahan yang melebihi dari nilai pokok yang dipinjamkan adalah termasuk riba yang dilarang. Hal ini teraplikasi untuk berbagai bentuk bunga, baik berlipat ganda maupun tidak berlipat ganda, apakah yang tetap ataupun yang berubah-ubah.⁸⁸

Menurut Dawam Rahardjo, bank adalah modus untuk melaksanakan lembaga *bay'* (Q.S al-Baqarah ayat 275), *tijarah* secara sukarela (Q.S al-Nisa ayat 29) dan pencegahan sifat riba yang *ad'afan mudha'afatan*, baik dalam pengertian bunga

⁸⁶ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran*, h. 596

⁸⁷ Muhammad Mansur, *Pandangan Syafruddin Prawiranegara Terhadap Bunga Bank (Tinjauan Tafsir Kontekstual Indonesia Tentang Riba)* dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 1, 2017, h. 155

⁸⁸ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h.76-77

berganda yang tidak ada batasnya atau terlalu tinggi tingkat bunganya (Q.S Ali Imran ayat 130). Namun tetap merupakan riba kalau hal itu diartikan sebagai tambahan.⁸⁹

Menurut Syafruddin ketika riba dipahami sebagai bunga bank merupakan pemahaman yang tidak kontekstual. Ia mengambil surat al-Baqarah ayat 275 sebagai basis keharaman riba, menurutnya dalam ini menunjukkan bahwa riba mirip dengan perdagangan, hanya saja karena ia mengandung kebatilan di dalamnya maka ia diharamkan. Di sini ia ingin menunjukkan bahwa kata riba dalam ayat ini tidak terkait dengan pinjaman dari lembaga keuangan seperti bank. Kemudian ia mengambil basis kontekstualisasinya dalam surat al-Nisa ayat 29, ayat ini menggambarkan ada 2 model transaksi jual beli yakni yang dilarang dan yang tidak dilarang. Transaksi yang dilarang adalah transaksi batil sedangkan transaksi halal adalah transaksi jual beli atas dasar suka sama suka. Menurutnya, perdagangan yang batil inilah yang disebut riba. Dengan kata lain menurutnya, term riba lebih dekat dengan konteks transaksi jual beli ketimbang dengan transaksi pinjaman atau kredit dengan bank yang notabene adalah lembaga keuangan modern.⁹⁰

Bagi tokoh Muhammadiyah dan tokoh Masyumi, Kasman Singodimedjo, umat Islam seharusnya tidak lagi mempermasalahkan haram-halalnya bunga bank. Baginya, bank adalah lembaga yang tidak saja dibutuhkan oleh masyarakat dan merupakan faktor yang menentukan dalam pertumbuhan ekonomi, tetapi umat Islam harus segera mengembangkannya, karena perbankannya. Selama umat Islam tidak mengembangkannya, karena menganggapnya haram, maka mereka akan ketinggalan dari

⁸⁹ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, h. 613

⁹⁰ Muhammad Mansur, Pandangan Syafruddin Prawiranegara Terhadap Bunga Bank (Tinjauan Tafsir Kontekstual Indonesia Tentang Riba) dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 1, 2017, h. 156-157

golongan lain yang mengembangkan dan menguasai bisnis uang dan modal.⁹¹

Sedangkan di kalangan para sarjana muslim modern terjadi perbedaan pandangan tentang apakah larangan riba sebagaimana diterangkan dalam al-Quran teraplikasikan dalam bunga bank modern. Perbedaan ini terfokus pada salah satu dari permasalahan sentral berikut, yaitu: pertama, larangan riba dipahami dengan menekankan pada aspek rasional, melalui pemahaman ini, unsur ketidakadilan menjadi isu sentral atas pelarangannya, kedua, larangan riba dipahami berdasarkan legal formal sebagaimana yang dikonseptualisasikan dalam hukum Islam (fikih). Para modernis cenderung pada pandangan yang pertama.⁹²

Para modernis seperti Fazlur Rahman (1964) dan Muhammad Asad (1984), menekankan perhatiannya pada aspek moral sebagai bentuk pelarangan riba dan mengesampingkan aspek legal formal dari larangan riba sebagaimana yang dijelaskan dalam hukum Islam, dengan argumentasi bahwa sebab dilarangnya riba karena menimbulkan ketidakadilan, sebagaimana dalam al-Quran diungkapkan “*lā tazlimūna wa lā tuzlamūna*” (kamu tidak menganiaya dan tidak pula teraniaya).⁹³

Muhammad Asad, seorang mufassir modern, mengatakan:

Secara kasarnya dapat dikatakan, bahwa kekejaman riba (dalam pengertian digunakan dalam al-Quran dan hadith Nabi) terletak pada keuntungan yang diperoleh melalui pembebanan (tanggungan) bunga pinjaman yang mencerminkan tindakan eksploitatif terhadap pihak yang secara ekonomi lemah oleh kekuatan dan kelicikan. Melalui pertimbangan rasional, dapat kita lontarkan sebuah pertanyaan tentang macam-macam transaksi pembiayaan bagaimanakah yang dilarang? Yang termasuk dalam kategori

⁹¹ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, 613-614

⁹² Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 72

⁹³ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 73

riba adalah yang tujuan akhirnya mencerminkan tindakan amoral, yang secara langsung berhubungan dengan kehidupan sosial-ekonomi yang mendasari saling keterikatan anantara peminjam dan pemberi pinjaman.⁹⁴

Sedangkan menurut Fazlur Rahman ketika menanggapi sikap mayoritas kalangan muslim terhadap bunga:

Mayoritas kaum muslim yang bermaksud baik dengan sangat bijaksana tetap berpegang teguh pada keimanannya, menyatakan bahwa al-Quran melarang seluruh bunga bank. (Menanggapi penjelasan tersebut) sedih rasanya pemahaman yang mereka dapatkan dengan cara mengabaikan bentuk riba yang bagaimanakah yang menurut sejarah dilarang, mengapa al-Quran mencelanya sebagai perbuatan keji dan kejam mengapa menganggapnya sebagai tindakan eksploitatif serta melarangnya, dan apa sebenarnya fungsi bunga bank pada saat ini.⁹⁵

Para modernis dalam menanggapi berbagai macam bentuk bunga yang dipraktikkan dalam sistem perbankan konvensional berusaha membedakan pandangannya antara membolehkan bunga bank secara sah menurut hukum atau menolaknya. Penolakan terhadap bunga bank umumnya berdasarkan pada pemahaman dari adanya unsur ketidakadilan.

Saeed, sebagai salah satu pemikir modern yang risetnya berkisar pada tema utama teks dan konteks serta ijtihad dan tafsir, memberikan pandangannya terkait riba dan bunga bang, *“penelaahan terhadap persoalan riba dalam al-Quran menegaskan bahwa pelarangan al-Quran didasarkan pada pertimbangan moral dan kemanusiaan, bukan pada pertimbangan legalistik”*.⁹⁶ Selanjutnya akan dibahas lebih jauh dalam bab berikutnya.

⁹⁴ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 74

⁹⁵ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga* h. 75

⁹⁶ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga* h. 242

BAB III

ABDULLAH SAEED DAN TAFSIR KONTEKSTUAL

A. Biografi Intelektual Abdullah Saeed

Abdullah Saeed atau yang biasa dipanggil Saeed merupakan *Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies* di Melbourne University, Australia, sekaligus Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di universitas yang sama, dan terpilih sebagai *Fellow of Australian of Academy of Humanities*.¹ Saeed lahir di Maldives, 25 September 1964. Masa kecil dan remajanya dihabiskan di sebuah kota bernama Meedhoo yang merupakan bagian dari kota Addu Atoll. Ia keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di Maldives. Kemudian, untuk kepentingan studinya, ia hijrah ke Saudi Arabia untuk menuntut ilmu.

Di Saudi Arabia, Saeed mempelajari bahasa Arab dan memasuki beberapa pendidikan formal, seperti: Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979), Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982), serta Universitas Saudia Arabia di Madinah (1982-1986), dengan gelar *Bachelor's of Art (BA)* dalam Bahasa Arab dan Studi Islam. Selanjutnya, pada tahun 1987, Saeed melanjutkan studinya di University of Melbourne, Australia, dimulai dari Sarjana Strata Satu (*Master of Art Preliminary*) pada Jurusan Studi Timur Tengah (1987) dan doktoralnya dalam *Islamic Studies* (1992-1994) diselesaikan di universitas yang sama. Pada tahun 1996, Saeed telah menjadi dosen senior di Universitas Melbourne, dan menjadi anggota asosiasi profesor pada tahun 2000, hingga tiga tahun

¹ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Nafatu Fina dan Ari Henri, cet. 2, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016), h. cover belakang

kemudian (2003) ia meraih gelar profesor dengan status Full Profesor dan diangkat menjadi Profesor the Sultan Oman.²

Saeed memiliki kepribadian yang ulet dan dikenal sebagai sosok yang humanis. Ia juga dikenal dengan seseorang yang berwawasan luas, profesional serta konsisten terhadap keilmuan. Saeed aktif di beberapa organisasi sosial-kemasyarakatan yang basis gerakannya memberikan pengabdian kepada masyarakat luas. Ia juga terlibat dalam berbagai kelompok dialog antar kepercayaan, (Islam-Kristen, Islam-Yahudi), menjadi pemimpin komunitas Muslim di Australia.

Saeed tergabung dalam Asosiasi Profesor Asia Institut Universitas Melbourne dan Akademi Agama Amerika. Ia juga menjadi editorial jurnal skala internasional, seperti Jurnal Studi Al-Quran di Inggris, Jurnal Studi Islam Pakistan, dan Jurnal Studi Arab, Islam dan Timur Tengah di Australia. Selain itu, sejak karirnya di Universitas Melbourne pada tahun 1990-an, Saeed telah membangun pondasi kuat Studi Islam (*Islamic Studies*) di Universitas tersebut, khususnya dan di Australia pada umumnya. Sejak itu, program Studi Islam berkembang pesat. Prestasi ini menggiring Saeed menjadi pakar Studi Islam terkemuka. Saeed juga menjadi direktur National Center of Excellence for Islamic Studies dari University of Melbourne. Ia juga pernah mendapatkan penghargaan dari Sultan Oman sebagai professor Bidang Bahasa Arab dan Islamic Studies tahun 2003.³

Saeed mengajarkan Bahasa Arab dan *Islamic Studies* untuk mahasiswa S1, S2 dan S3. Materi-materi yang diajarkannya antara lain: *Great Texts of Islam: al-Quran* (Al-Quran: Kitab Suci

² MK Ridwan, Metodologi Penafsiran Kontekstual: Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, (Vol.1, No. 1, Juni 2016), h. 5

³ Lien Iffah Naf'atu Fina, Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Fazlur Rahman, dalam *jurnal Hermeneutik*, (Vol. 9, No. 1, Juni 2015), h. 65-90

Umat Islam); *Muslim Intellectuals and Modernity* (Intelektual Muslim dan Modernitas); *Great Empires of Islamic Civilization* (Sejarah Kerajaan Besar Islam); *Islamic Banking and Finance* (Perbankan Syari'ah); *Qur'anic Hermeneutics* (Hermeneutika al-Quran); *Methodologies of Hadith* (Metodologi Hadist); *Methods of Islamic Law* (Metode-Metode Hukum Islam); *Religious Freedom in Asia* (Kebebasan Beragama di Asia); *Islam and Human Right* (Islam dan Hak Asasi Manusia); dan *Islam and Muslims in Australia* (Islam dan Muslim di Australia).⁴ Selain Bahasa Arab, Saeed juga menguasai Bahasa Inggris, Maldivia, Urdu, Jerman bahkan bahasa Indonesia. Berbekal ini semua, Saeed sering mengunjungi Amerika, Eropa, Timur Tengah, Asia Selatan dan Asia Tenggara.⁵

Penelitiannya fokus dalam hal negosiasi teks dan konteks, ijtihad dan interpretasi, dan teguh mendukung reformasi pemikiran Islam. Publikasinya mencakup isu-isu tentang: Islam dan HAM, reformasi hukum Islam, komunitas muslim di Australia, Islam dan kebebasan beragama, serta hermeneutika al-Quran.

Karya-karya Saeed cukup beragam. Diantara yang dipublikasikan di antaranya: *Islamic Banking and Interest: A Study of The Prohibition of Riba in Islam and its Contemporary Interpretation* (Leiden: E. J. Brill, 1996); yang merupakan disertasi Saeed, *Essential Dictionary of Islamic Thought* (Adelaide: Seaview Press, 2001); *Muslim Communities in Australia* (2002); *Freedom of Religion: Apostasy and Islam* (Ashgate Pub Ltd, 2004); *Islam in Australia* (Sydney: Allen dan Unwin, 2003); *Islam dan Political Legitimacy* (2003); *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*; *Islamic Thought: An Introduction*

⁴ Hatib Rachman, Hermeneutika al-Quran Kontekstual: Metode Menafsirkan al-Quran Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Afkaruna*, (Vol. 9, No. 2, Juli-Desember, 2013), h. 148-161

⁵ Imron Mustofa, Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam *jurnal ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, (Vol. 10 No. 2, Maret 2016), h. 466-467

(New York: Routledge, 2006); *The Qur`an: An Introduction* (New York, Routledge, 2008); dan *Reading the Qur`an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2013).⁶

Serta beberapa artikel: “*Islamic Reform: Salafiya, Modernisme and Revival*,” dalam John L. Esposito dan Emad Sahin (eds.), *Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press; “*Pre-modern Islamic Legal Restrictions on Freedom of Religion, with Particular Reference to Apostasy and its Punishment*,” dalam Anver Emon et. al. (ed.), *Islamic Law dan International Human Rights Law: Searching for common Ground?*. New York: Oxford University Press. 2012; “History of Sukuk: Pragmatic and Idealist Approaches to Structuring Sukuk”, (Saeed dan Salah), dalam Ariff, Iqbal dan Mohamad (eds.), *The Islamic Debt Market for Sukuk Securities: The Theory and Practice of Profit Sharing Investment*. Cheltenham (United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 2012); “The Self-Perception and the Originality of Qur`an: Qur`an 2:23-24; 3:44; 10:15; 69:38-47,” dalam David Marshall (ed.) with an Afterword by Rowan Williams, *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam* (Washington: Georgetown University Press, 20011); “Rethinking Classical Muslim Law of Apostasy and the Death Penalty,” dalam Paul Marshall dan Nina Shea (eds.), *Silenced* (Oxford: Oxford University Press, 2011) dan beberapa karya lainnya.⁷

B. Latar Belakang dan Corak Pemikiran Abdullah Saeed

Abdullah Saeed, sebagai seorang intelektual muda yang sangat produktif dengan berbagai bentuk kegiatan dan organisasi di pentas nasional dan internasional ia sangat *concern* terhadap dunia

⁶ <http://www.allbookstore.com/Abdullah-Saeed/author/1> diakses pada tanggal 10 Oktober 2018

⁷ Imron Mustofa, Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam *jurnal ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* (Vol. 10 No. 2, Maret 2016), h. 466-467

Islam-Kontemporer, serta penelitian-penelitian yang ia fokuskan pada negosiasi antar teks dan konteks. Ia mempunyai spirit untuk mengaktualisasikan ajaran-ajaran Islam berdasarkan prinsip *shahih li kulli zaman wa makan*, dengan mengembangkan pemikiran penafsiran yang dia sebut sebagai “kontekstual”.⁸

Gagasan ini merupakan bentuk kelanjutan dan penyempurnaan dari pemikiran Fazlur Rahman. Menurut Saeed, Rahman telah meletakkan pondasi inti dari metode tafsir yang ditawarkannya. Saeed menyetujui kontribusi orisinal Rahman dalam memberikan metodologi alternatif untuk menafsirkan ayat-ayat *eticho-legal*, yakni menghubungkan teks dengan konteks, baik pada saat pewahyuan ataupun di era Muslim saat ini. Hubungan tersebut membutuhkan eksplorasi dua dimensi makna al-Quran yakni makna ‘historis’ dan makna ‘kontemporer’. Makna historis adalah makna pada masa Nabi dan generasi awal, sedangkan makna kontemporer merujuk kepada makna al-Quran bagi manusia sekarang ini.⁹

Saeed memiliki kegelisahan akademik berupa maraknya model penafsiran tekstual oleh para tekstualis yang menafsirkan al-Quran secara *ligalistic-literalistic*,¹⁰ Saeed beranggapan bahwa penafsiran tekstualis telah mengabaikan konteks sosio-historis baik masa pewahyuan maupun penafsiran. Padahal terdapat *gap* antara kebutuhan Muslim abad 21 yang berkembang sedemikian pesat dan kompleks dengan pemahaman ayat-ayat al-Quran sebagaimana kehidupan sosio-religius pada masa awal Islam.¹¹ Berangkat dari kegelisahan ini, Saeed tergerak untuk membangun dan menyempurnakan sebuah model tafsir yang peka konteks.

⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, (Abingdon: Routledge, 2006), h.1

⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, h.116

¹⁰ Pendekatan ini menurut Saeed hanya menekankan dimensi hukum dan makna literal teks-teks semacam itu. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*: h. 1

¹¹ Achmad Zaini, Model Interpretasi al-Quran Abdullah Saeed, dalam *jurnal ISLAMICA*, (Vol. 06, No. 01, September, 2011), h. 25-36

Di samping persoalan di atas, kegelisahan Saeed juga dilatarbelakangi oleh suatu kondisi bahwa mayoritas umat Islam merasa bahwa hasil kajian ulama terdahulu terutama dalam bidang fiqih dianggap sudah “final” (semenjak periode pasca-formatif hukum Islam).¹² Hal ini menyebabkan setiap ada persoalan baru, para ulama atau ahli Islam tidak merujuk ke al-Quran sebagai sumber ajaran Islam untuk digali makna sesuai dengan konteks sosial masa kekinian, tetapi hanya merujuk kepada kitab-kitab fiqih klasik yang secara sosio-historis, kultural, nilai, berbeda dengan kondisi masa sekarang.¹³

Pemikiran Saeed dalam penafsiran kontekstual, dapat ditelusuri dari beberapa tokoh yang mempengaruhinya ketika Saeed mulai bersentuhan dengan gagasan-gagasan tokoh tersebut, sewaktu kuliah di Australia. Pertama, melalui gagasan hermetika *double movement* Fazlur Rahman. Sebuah teori interpretasi yang sangat memperhatikan konteks sosio-historis masa pewahyuan dan penafsiran. Saeed mengutip Rahman bahwa untuk membebaskan pesan abadi al-Quran, sebuah gerakan ganda perlu dilakukan; (1) seseorang harus memahami proses impor atau makna dari pernyataan dengan mengkaji situasi historis atau masalah yang telah diberi jawaban; (2) Seseorang harus melakukan generalisasi atas jawaban spesifik dan mengartikulasikannya sebagai pernyataan mengenai tujuan moral-sosial umum yang bisa ‘disaring’ dari teks-teks spesifik dengan mempertimbangkan latar belakang sosio-historisnya, selanjutnya hal yang umum harus diwujudkan dalam konteks sosio-historis yang konkret saat ini.¹⁴

Kedua, gagasan Ghulam Ahmad Parvez yang menganjurkan penggunaan metode “kembali kepada prinsip-

¹² Periode formatif hukum Islam sekitar dua abad pertama Islam yaitu abad ke-1/7 dan ke-2/8, Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, h.1

¹³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, h.152

¹⁴ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, h. 44

prinsip” al-Quran.¹⁵ Parvez berpendapat bahwa al-Quran memuat semua prinsip yang diperlukan untuk menerapkan konsep keislaman tentang keyakinan dan amal sholeh yang ditetapkan, baik oleh rasio maupun wahyu. Melalui teori kecukupan diri (*self-sufficiency*) al-Quran, Parvezz menyatakan bahwa Islam memiliki inti yang statis (terbatas atau tidak berubah), namun aplikasinya dalam kehidupan dapat disesuaikan dan penekanannya bersifat dinamis (tidak terbatas atau berubah). Hal ini mengimplikasikan bahwa teks-teks wahyu tidak memiliki satu makna tunggal dan tetap.¹⁶

Ketiga, gagasan Muhammad Arkoun tentang dekonstruksi wahyu. Gagasan ini digunakan oleh Abdullah Saeed, sebagai metode pembacaan kronologi pewahyuan dan aktan-aktan¹⁷ yang terlibat dalam proses turunnya ayat (*tanzil*). Dalam proses tersebut, terdapat empat fase yang dilalui oleh wahyu; fase kalam Allah (*firman*), fase wacana Qurani, fase korpus resmi tertutup (*closed official corpus*), dan korpus tafsir (*interpreted corpus*).¹⁸ Saeed banyak mengapresiasi gagasan Arkoun tentang perlunya pembacaan berkala dalam proses pewahyuan.

Keempat, yang mempengaruhi Saeed adalah gagasan Farid Esack tentang pendekatan hermeneutik pembebasan. Teori ini untuk didasarkan pada pembacaan teks terhadap realitas praktis. Ketika realitas tersebut harus diubah karena mengalami ketimpangan, maka harus dicarikan justifikasinya dari ayat-ayat,

¹⁵ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 11

¹⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, h.21

¹⁷ Salah satu unsur linguistik, yaitu pelaku yang melakukan tindakan yang berada dalam teks atau narasi. Suqiyah Musafa'ah, Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam hukum Kewarisan di Indonesia, dalam *jurnal ISLAMICA*, (vol. 09, No. 02, Maret, 2015), h. 456

¹⁸ Suqiyah Musafa'ah, Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam hukum Kewarisan di Indonesia, h. 456

karena semangat teks sesungguhnya adalah pembebasan dari ketimpangan.¹⁹

Kelima, pengaruh dari gagasan hermeneutik negosiatif Khaled Abou El Fadl. Bagi Saeed, kontribusi Abou El Fadl terletak pada konten *eticho-legal* yang banyak sejalan dengan konsep dan tujuan pemikirannya. Ide-ide El Fadl tentang otoritas, komunitas interpretif dan perannya dalam memproduksi makna, dan keseimbangan antar teks, pengarang dan pembaca.²⁰ Melahirkan pembacaan yang bersifat negosiatif, yaitu membebaskan teks dari kebisuan, pengikisan dinamisme hukum Islam dan perusakan integritas teks-teks keislaman. Ini menjadikan Saeed untuk bersifat terbuka dalam mengakui adanya kompleksitas makna dalam proses penafsiran al-Quran.²¹

Gagasan hermeneutika mulai Rahman yang bercorak objektif, Pervez, Arkoun serta Esack yang bersifat subjektif, sampai hermeneutik El Fadl yang bersifat negosiatif telah mendukung bangunan hermeneutika demokratis-kontekstual Saeed. Titik temu gagasan mereka terletak pada ide tentang teks (wahyu tertulis) dan hak pembaca teks yang selama ini terabaikan, terlupakan dan mendorong tindakan “mengunci” pesan wahyu (Tuhan) dalam sebuah penetapan makna tertentu yang bersifat absolut, final dan konklusif.²²

Menurut Saeed, untuk menghubungkan ayat-ayat etika-hukum dengan keadaan dan kebutuhan zaman modern, para ilmuwan dan pemikir Muslim meyakini bahwa proyek semacam ini diperlukan dan penting mengadopsi beberapa pendekatan, sejauh berkaitan dengan etika-hukum, pendekatan tersebut terlihat

¹⁹ Suqiyah Musafa'ah, *Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam hukum Kewarisan di Indonesia*, h. 459

²⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, h. 25

²¹ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 200

²² Suqiyah Musafa'ah, *Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam hukum Kewarisan di Indonesia*, h. 461

melampaui kecenderungan literalistik dan legalistik dari tradisi tafsir klasik.²³

Pemikiran Abdullah Saeed terkait wahyu tidak berbeda jauh dengan yang lainnya seperti Fazlur Rahman,²⁴ Nasr Abu Zaid,²⁵ Arkoun,²⁶ dan lainnya. Pandangan dominan kaum Muslim bahwa Nabi Muhammad adalah penerima pasif pewahyuan, dan pewahyuan ini berlangsung pada level meta-historis yang tidak menerima pengaruh langsung dari konteks aktualnya, sehingga dari sudut pandang ini, aspek keterasingan dan eksternalitas wahyu

²³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, h. 5

²⁴ Menurut Rahman bahwa sumber terakhir al-Quran adalah ketuhanan sekaligus kemanusiaan. Karena itu, meski Rahman berupaya mempertahankan eksternalitas wahyu dari sumbernya, namun dia meyakini bahwa dalam prosesnya adalah hal internal sang Nabi. Rahman juga menyatakan bahwa agen pembawa wahyu bukanlah malaikat sebagaimana dipahami secara tradisional, namun ia adalah Ruh, dengan argumen bahwa al-Quran memberikan bukti bahwa “Pewahyuan dan pihak-pihak yang berperan di dalamnya bersifat spiritual, dan ini merupakan proses internal di dalam diri sang Nabi” dengan asumsi: “Mungkin Ruh adalah sebuah kekuatan atau potensi atau agen yang tumbuh di hati Nabi Muhammad saw dan yang menghadirkan pewahyuan secara aktual ketika dibutuhkan, namun hakikatnya ia benar-benar diturunkan dari atas”. Hati sang Nabi mewadahi sebuah alam aktual di mana seluruh al-Quran tersimpan. Peran Nabi adalah melepaskan Ruh tersebut (kata-kata mental dan visi spiritual) yang dibungkus dalam kata-kata yang akustik (bahasa Arab) selama berada di lingkungan yang di dalamnya hal-hal itu berlaku. Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Evan Nurtawab, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), h. 93

²⁵ bahwa satu-satunya tujuan pewahyuan adalah untuk mengubah realitas, dengan argumen agar perubahan itu terjadi, maka pewahyuan harus mengandung realitas atau dengan kata lain harus beradaptasi dengan realitas yang ada. Fase gerak (perkembangan) kesesuaian teks dengan realitas bersamaan dengan dimulainya dakwah dan diumumkannya risalah, pada satu sisi semakin dialektis, interaktif dan dialogis di mana teks terbentuk, dan di sisi yang lain, dengan mekanismenya yang unik, teks merekonstruksi realitas baru melalui kosakata-kosakata yang terdapat di dalam realitas tersebut. Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Quran: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, penerjemah: Khoiron Nahdliyyin, Cet. 1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016) h. 82

²⁶ Proses pewahyuan telah terkondisikan oleh struktur sosial, politik dan budaya masyarakat suku Makkah dan Madinah abad ke-7 M. Meski wahyu ilahi bersifat absolut dan transenden, ia juga mengonfirmasi dampak sosio-historis dalam melahirkan sebuah pesan. Arkoun menekankan pendekatan kontekstual dan pendekatan humanistik dalam penafsiran al-Quran. Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 95)

harus dipertahankan , dan pandangan terhadap pewahyuan adalah sesuatu yang kekal dan independen dari setiap konteks makro.²⁷ Namun, pendekatan kontekstual menilai bahwa konsep pewahyuan semacam ini terlalu sempit karena mengabaikan hubungan organik antara pewahyuan dan konteksnya.

Dengan mempertimbangkan pandangan tradisional sekaligus pemahaman kontemporer atas masalah pewahyuan ini, beberapa pendekatan menawarkan pemahaman lebih luas terkait peran Nabi saw dan konteks sosio-historis ketika beliau hidup. Di sini, pewahyuan dapat dipahami dalam empat level yang berbeda.

Level pertama, merujuk kepada al-Quran bahwa level pertama termasuk pewahyuan yang gaib. Menurut ahli teologi Muslim bahwa Tuhan pertama kali mewahyukan al-Quran ke *al-lauh al-mahfuz*, dan kemudian ke langit. Dari sana, Ruh (dipahami sebagai malaikat penyampai wahyu) membawa pewahyuan tersebut kepada Nabi, ia berada di level gaib yang melampaui pemahaman manusia. Apapun kode ataupun bahasa yang digunakan untuk proses pewahyuan pada level ini tidak bisa diakses oleh manusia biasa.²⁸ Berbagai persepsi yang mungkin kita miliki terhadap kode atau bahasa tersebut hanyalah perkiraan semata atau hanya spekulatif. Rangkaian peawahyuannya secara umum dapat dipahami: Allah- *al-lauh al-mahfuz*- surga-Jibril.²⁹

Level kedua adalah langkah di mana sebuah hubungan dibuat antara Ruh, yang dikenal sebagai Jibril, ia diwahyukan ke dalam hati Nabi dengan cara yang hanya diketahui oleh Allah.³⁰ Masuknya wahyu ke dunia fisik berarti wahyu terjadi dalam bentuk yang dipahami oleh manusia. Ucapan Nabi terkait pewahyuan

²⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 97

²⁸ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 97

²⁹ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 80-81

³⁰ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 80

dalam bentuk bahasa Arab harus dinisbatkan kepada Ruh yang akhirnya kepada Tuhan. Tuhanlah yang memungkinkan sang Nabi mengekspresikan apa yang diwahyukan ke dalam hatinya dalam bentuk apapun.³¹

Begitu pewahyuan diekspresikan oleh Nabi dalam bahasa Arab, saat itu wahyu berperan dalam sejarah, ia ditujukan kepada komunitas yang beragam kondisi sosial, sejarah, kebutuhan, keadaan, dan persoalan-persoalannya sebagaimana ditunjukkan dalam rujukan-rujukan yang konstan di dalam al-Qur'an kepada orang-orang, norma-norma, adat-istiadat, sistem-sistem, intuisi-intuisi komunitas tersebut, yang kemudian secara langsung relevan dengan konteks aktualnya, sehingga wahyu menyoroti berbagai permasalahan, norma, nilai, budaya dan lembaga pada sebuah masyarakat yang spesifik.³² Terlepas dari apakah al-Qur'an itu makhluk (pandangan Mu'tazilah) atau bukan makhluk (penentang mereka), isu pentingnya adalah bahwa al-Qur'an hadir untuk manusia, dalam bahasa manusia, yang menyoroti masalah manusia yang berhubungan dengan kita, yang memberikan kita kemampuan untuk berhubungan dengannya. Hal ini cukup menjadi argumentasi secara berkelanjutan mengaitkannya dengan kehidupan kita dan konteksnya yang terus berubah, karena kebutuhan untuk menafsirkannya mempunyai peran yang sangat penting.³³

Level ketiga yaitu ketika wahyu dikomunikasikan dan dieksternalisasikan oleh Nabi kepada masyarakatnya, wahyu menjadi sebuah teks (oral atau tertulis) yang dihubungkan dengan konteks komunitas Nabi secara mendalam. Teks tersebut diceritakan, dibaca, dikomunikasikan, diajarkan, dijelaskan, dan diamalkan. Melalui aktualisasi inilah pemahaman terhadap teks menjadi sebuah realitas, dan pada dasar aktualisasi inilah semua

³¹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 98

³² Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 81

³³ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 98

pemahaman dan aktualisasi masa depan terjadi. Teks bukan lagi semata-mata teks, ia meluas (teks+konteks langsung dari aktualisasi).³⁴ Teks menjadi bagian yang vital dan hidup dalam sebuah komunitas yang hidup.

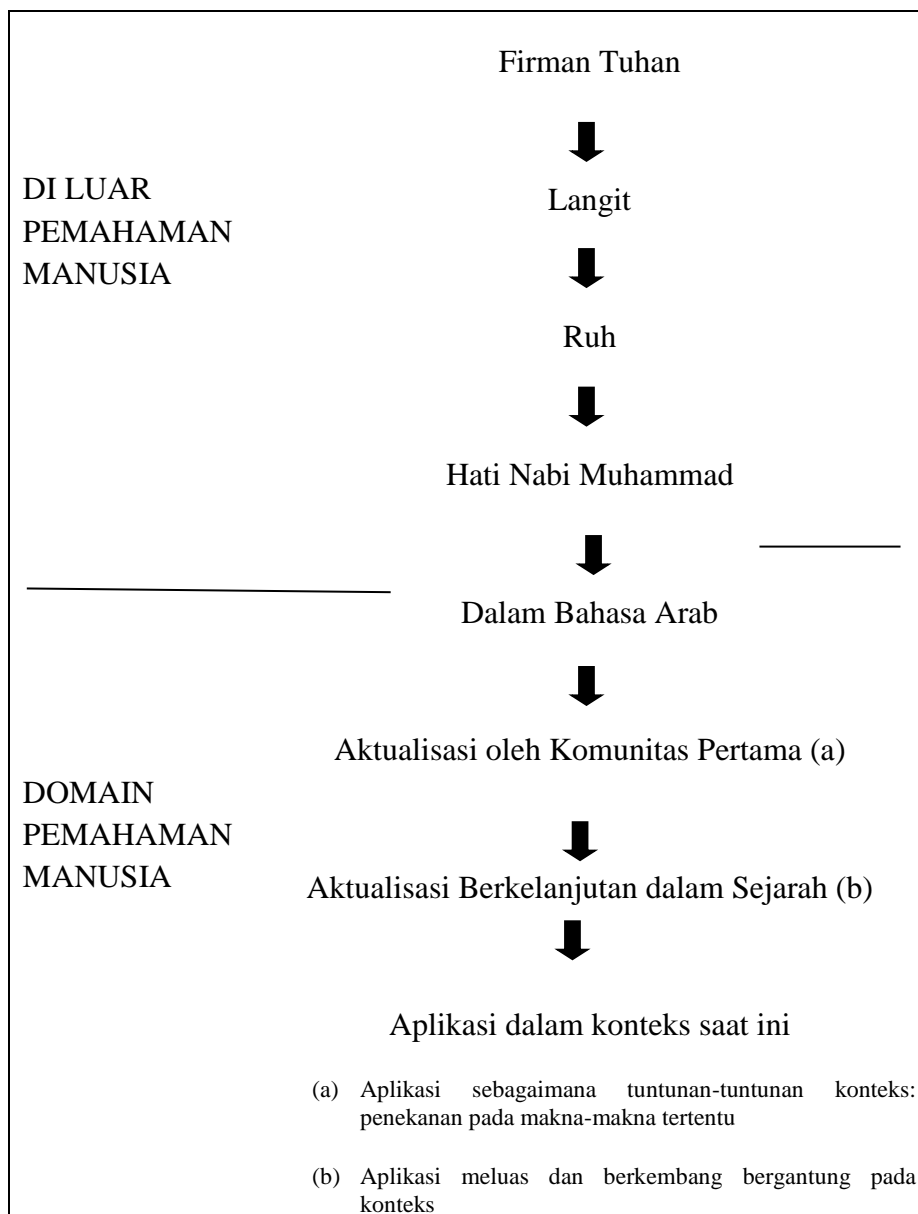
Level keempat yaitu di mana teks telah final dan tertutup dengan wafatnya Nabi. Penutupan aktual sementara berawal dengan wafatnya Nabi (tidak ada wahyu lagi) secara resmi ditutup dengan penulisan teks dan penulisan mushaf. Penutupan ini bahwa aspek-aspek tertentu wahyu (non-profetik, non-linguistik, non-tekstual) juga berhenti eksis. Ada dua aspek wahyu yang terus berlanjut. Pertama, komunitas-komunitas Muslim selanjutnya mengelaborasi apa yang dimaksud dan dikehendaki wahyu. Setiap komunitas berusaha memasukan kepada kehidupannya apa yang mereka anggap sebagai makna al-Quran. Kegiatan penafsiran terus berlanjut, banyak komunitas penafsir muncul di kalangan umat Islam dengan membawa masing-masing elemen-elemen pengetahuannya terhadap wahyu. Kedua, dari sudut pandang al-Quran, Tuhan memberikan panduan kepada mereka yang sadar akan kehadiran-Nya yang berusaha mempraktikan firman-Nya di dalam kehidupan mereka. Meski dimensi ini tidak bersifat linguistik, ia diketahui karena adanya interaksi terus menerus dengan bentuk linguistik wahyu di dalam al-Quran dan elaborasi yang dilakukan oleh generasi pertama umat Islam.³⁵

Dalam pemahaman wahyu ini, konteks sosio-historis wahyu merupakan elemen wahyu yang fundamental. Ia tidak dipisahkan dari komunitas Nabi. Hubungan fundamental ini tetap ada bahkan setelah wafatnya Nabi dan terus berlanjut untuk

³⁴Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 82

³⁵ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 99

menegakan hubungan tersebut melalui praktik dan komunitas-komunitas interpretatif.³⁶



Gambar 3.1: Proses Pewahyuan³⁷

³⁶Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 83

C. Hierarki Nilai

Dalam penafsiran al-Quran secara kontekstual, selain pemikiran tentang wahyu, sifat hierarkis dari nilai-nilai yang ditemukan dalam setiap teks al-Quran harus tetap diperhatikan oleh sang mufasir. Konsep amal sholeh bisa menjadi titik awal dalam memikirkan hierarki nilai karena merupakan konsep yang disebutkan di dalam al-Quran secara berulang-ulang dan banyak landasan nilai etik dan moral al-Quran terkandung di dalamnya.

Upaya menentukan tingkat signifikansi yang seharusnya dilekatkan kepada nilai-nilai al-Quran secara khusus yang telah diidentifikasi di dalam teks yang sedang dikaji menjadi isu yang paling menantang dalam proses kontekstualisasi. Kegagalan dalam menyadari keberadaan sebuah hierarki dalam nilai-nilai tersebut bisa menghasilkan tafsir-tafsir yang bertentangan dengan nilai-nilai universal al-Quran yang penting.³⁸

Nilai sering dipahami sebagai hal-hal standar yang dengannya budaya kita definisikan sebagai sesuatu yang baik atau buruk, yang dianjurkan atau tidak dianjurkan, yang indah atau jelek, penggunaan istilah ini juga mencakup keyakinan. Sehingga nilai dipahami sebagai sesuatu yang ingin seorang Muslim ingin adopsi, ikuti dan praktikkan atau tolak dalam hal keyakinan, gagasan dan praktik.³⁹

Hierarki ini bisa membantu dalam proses pemahaman teks al-Quran secara kontekstual walaupun tidak bersifat definitif (pasti), dengan urutan yang dianggap paling penting terlebih dahulu: Nilai-nilai yang wajib (*obligatory values*); Nilai-nilai fundamental (*fundamental values*); Nilai-nilai perlindungan (*protectional values*); Nilai-nilai implementasi (*implementational values*); Nilai-nilai instruksional (*instructional values*).

³⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 100

³⁸ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 109

³⁹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 110

Saeed mempertimbangkan beberapa hal berikut ketika membangun hierarki nilai-nilai ini: Keyakinan-keyakinan dan praktik-praktik Islam yang esensial seperti rukun iman termasuk kepercayaan kepada Tuhan; rukun Islam seperti shalat lima waktu; segala sesuatu yang diterima atau dilarang dalam al-Quran secara tegas seperti larangan membunuh dan mencuri atau kebolehan untuk makan makanan yang diharamkan; nilai-nilai yang disepakati kalangan ulama sejauh mempertimbangkan signifikansi dan penerapannya; juga mempertimbangkan apa yang secara umum diterima dalam tradisi umat Islam yang sebagian besar merupakan pemikiran-pemikiran yang dibangun dalam ushul fikih termasuk lima kategori tindakan mukallaf (wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah).⁴⁰

1. Nilai-Nilai yang Wajib⁴¹

Umat Islam dengan berbagai latar belakang menganggap bahwa nilai-nilai wajib merupakan bagian inti Islam atau nilai-nilai dasar dan ditegaskan di seluruh ayat al-Quran, baik periode Mekkah maupun Madinah. Nilai-nilai ini tidak bergantung pada konteks. Nilai-nilai ini terbagi menjadi beberapa sub kategori:

- a. Keyakinan-keyakinan fundamental, mencakup keyakinan kepada Tuhan, para malaikat, para nabi, kitab-kitab suci, hari akhir, hari perhitungan dan kehidupan sesudah mati. Yakni, nilai-nilai yang secara tradisional dikenal sebagai rukun iman.
- b. Praktek-praktek ibadah fundamental yang ditegaskan di al-Quran, seperti shalat, puasa, haji dan mengingat Allah. Secara umum, umat Islam menganggapnya sebagai ibadah, karena tidak bergantung konteks dan bisa dilaksanakan secara universal.

⁴⁰Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 257 lihat juga: Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 110

⁴¹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 111-112 lihat juga: Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 257-262

- c. Hal-hal spesifik yang jelas dan tegas terkait apa yang halal dan yang haram di dalam al-Quran dan didukung oleh praktek aktual Nabi saw. Hal ini bisa dipraktikkan secara universal dan tidak menghiraukan perubahan kondisi.

Untuk sesuatu yang dihukumi boleh atau halal, al-Quran menggunakan istilah-istilah *uḥilla*, *uḥillat*, *aḥalla Allah* atau *aḥlalna*. Begitupun kata *ḥarrama* dan turunannya digunakan untuk sesuatu yang diindikasikan sebagai larangan yang jelas.

Teks al-Quran yang mengatakan halal dan haram secara tegas sangat sedikit. Pembahasan ini sepatutnya tidak dicampurkan dengan dengan ‘daftar panjang’ sesuatu yang halal dan haram dalam literatur fikih, hasil penafsiran terhadap al-Quran atau sunnah, hasil penalaran analogis (*qiyās*) atau konsensus (*ijma*). Meski logis bahwa nilai-nilai yang secara prinsip bisa dilaksanakan secara universal, namun, universalitasnya berlaku pada kebolehan atau larangan secara mendasar bukan pada rinciannya.

2. Nilai-Nilai Fundamental⁴²

Adalah nilai-nilai yang berulang-ulang ditegaskan di dalam al-Quran dan didukung oleh sejumlah bukti tekstual yang signifikan. Sebuah survei atas al-Quran mengindikasikan bahwa nilai-nilai tertentu diidentifikasi sebagai nilai-nilai “kemanusiaan” yang dasar. Contohnya mencakup perlindungan atas jiwa seseorang, keluarga atau harta benda. Konsep *māqāṣid al-syarī’ah* (tujuan diturunkannya syariat) merupakan sebuah konsep yang ditemukan dan dirumuskan oleh ulama pada masa awal. Misalnya al-Ghazali mendiskusikan apa yang dia sebut *al-kulliyat* (hal-hal universal atau lima nilai universal). Nilai universal ini mencakup pada perlindungan terhadap jiwa, harta benda, kehormatan, keturunan dan agama.

⁴² Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 112-113 lihat juga: Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 262-264

Bagi mereka, nilai-nilai ini merupakan tujuan-tujuan utama syariat.

Nilai-nilai universal ini ditemukan oleh para ulama fikih, seperti al-Ghazali dan Izz ibn Abd al-Salam, dengan menggunakan metode mencari kesimpulan secara induktif. Meski pada masa awal dibatasi dengan kelima nilai di atas, namun dengan metode yang sama dengan mempertimbangkan konteks yang baru sejumlah nilai yang baru bisa dikembangkan, khususnya di masa kontemporer. Misalnya, hak-hak asasi manusia, seperti perlindungan atas hal yang merugikan dan perlindungan atas kebebasan beragama.

3. Nilai-Nilai Perlindungan⁴³

Merupakan nilai-nilai yang memberikan dukungan legislatif atas nilai-nilai fundamental tersebut. Misalnya, perlindungan atas kepemilikan harta benda adalah sebuah nilai fundamental, namun, nilai itu tidak akan bermakna jika tidak dipraktikkan. Penerapan praktisnya dilakukan dengan pelarangan pencurian, misalnya, atau penerapan hukum yang sesuai.

Nilai-nilai fundamental tidak bergantung pada sebuah bukti tekstual saja sebagai bukti keberadaannya, sedangkan nilai perlindungan sering kali hanya bergantung pada satu bukti tekstual. Karena kekuatan nilai perlindungan sangat diturunkan dari nilai fundamentalnya dan perintah spesifik yang berkaitan dengan nilai perlindungan itu sendiri sehingga tidak menurunkan kesignifikansian yang disampaikan al-Quran. Aspek universalitas bisa diperluas kepada nilai perlindungan karena nilai-nilai perlindungan sangat penting bagi pelestarian nilai-nilai fundamental.

4. Nilai-Nilai Implementasi⁴⁴

⁴³ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 113-114 lihat juga: Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 264-265

Merupakan ukuran spesifik yang digunakan untuk mempraktikkan nilai-nilai perlindungan dalam masyarakat. Misalnya, nilai perlindungan dari larangan mencuri dipraktikkan dalam masyarakat dengan menetapkan ukuran-ukuran spesifik terhadap orang-orang yang mencuri. Al-Quran berkata:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (Q.S 5:38).

Ketika al-Quran menetapkan ukuran seperti potong tangan bagi pencuri, ia tampaknya mempertimbangkan konteks budaya saat itu. Ukuran spesifik itu sendiri (misalnya potong tangan pelaku pencurian) tidak tampak sebagai sebuah nilai atau tujuan al-Quran yang fundamental, karena al-Quran hampir selalu memberikan indikasi dalam perintah-perintah seperti itu, tujuannya adalah untuk mencegah seseorang dari melakukan sebuah perbuatan yang tidak diterima. Ketika seseorang telah melakukan kejahatan, yang paling penting adalah ia seharusnya bertobat dan lebih jauh tidak melakukan berbagai tindak kejahatan.

5. Nilai-Nilai Instruksional⁴⁵

Nilai-nilai instruksional merujuk kepada sejumlah instruksi, arahan, petunjuk, dan nasehat yang bersifat spesifik di dalam al-Quran yang berkaitan dengan berbagai isu, situasi, lingkungan, dan konteks tertentu.

⁴⁴ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 114-116 lihat juga: Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h.265-270

⁴⁵ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 116-117 lihat juga: Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, h. 270-275

Teks-teks instruksional digunakan dengan beragam alat kebahasaan, misalnya kalimat perintah (*amr*) atau larangan (*lā*), pernyataan sederhana tentang perbuatan baik, perumpamaan, cerita, dan penyebutan kejadian tertentu. Beberapa contoh: perintah untuk berbuat baik kepada orang tua dan orang-orang tertentu⁴⁶, larangan mengambil orang kafir sebagai karib⁴⁷, perintah untuk saling menyapa⁴⁸, dan perintah untuk menikahi lebih dari satu perempuan dalam keadaan tertentu.⁴⁹

Nilai-nilai instruksional mempunyai kesulitan yang berbeda-beda dalam usaha kontekstualisasinya, sehingga memunculkan berbagai pertanyaan bagi para mufasir: Apakah seorang muslim harus menciptakan kembali lingkungan yang memungkinkan nilai-nilai instruksional tersebut dipraktikkan dalam kehidupan saat ini? atau apakah nilai-nilai instruksional tersebut mentransendenkan hal-hal kultural spesifik sehingga bisa diikuti tanpa pertimbangan waktu, tempat, atau lingkungannya?

Mengeksplor nilai-nilai instruksional harus dilakukan secara hati-hati, hal ini untuk mengetahui apakah ada nilai tertentu yang dapat dipraktikkan secara universal atau secara terbatas (tergantung konteks), dan bagaimana menentukan level kemungkinan penerapannya.

⁴⁶ Q.S al-Nisa:36 *وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَيَالِ الَّذِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا*

⁴⁷ Q.S al-Nisa:89-90 *وَدُّوا لَوْ نَكُفِّرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا 89 إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتٌ مِنْهُمُ أَنَّ يُغْتَابِلَوْكُمْ أَوْ يُغْتَابِلَوْا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلْتُمْ فَلَمْ يُغْتَابِلَوْكُمْ وَالْقَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا*

⁴⁸ Q.S al-Nisa:86 *وَإِذَا حُيِّبْتُمْ إِلَىٰ مَسْجِدٍ فَخُذُوا مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا*

⁴⁹ Q.S al-Nisa:2-3 *وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيبَ بِالطَّبِيبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا 2 وَإِن جُنْتُمْ أَلَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الْبَنَاتِ مَتْنِي وَثَلَاثَ وَزْنَاعَ فَإِن جُنْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَا تَعْلَمُونَ*

Melalui analisis, mungkin dapat mengukur sifat dasar universalitasnya, kemungkinan penerapannya, dan tingkat keharusannya. Tiga kriteria berikut tampaknya relevan dalam konteks ini: (1) frekuensi kejadian tersebut dalam al-Quran; (2) signifikansinya dalam dakwah Nabi; (3) relevansinya dalam konteks Nabi saw dan masyarakat muslim pertama (dalam budaya, periode, tempat dan situasi)

a. Frekuensi Kejadian

Merujuk kepada seberapa sering nilai instruksional disebutkan di dalam al-Quran, yang dapat diukur dengan proses identifikasi frekuensi atas istilah-istilah inti terkait. Namun, ini bukanlah pekerjaan sederhana, karena sebuah nilai tertentu bisa diungkapkan secara berbeda dalam beragam konteks. Setelah konsep-konsep kunci dan istilah-istilah terkait teridentifikasi, selanjutnya mengecek tingkat frekuensinya untuk menentukan tingkat kejadiannya di dalam al-Quran. Semakin tinggi tingkat kejadiannya, maka nilai yang diberikan akan semakin penting. Walaupun secara alamiah, hal ini masih sebatas perkiraan, karena semua istilah yang mungkin terkait mustahil diidentifikasi.

b. Penekanan

Konsep ini merujuk kepada bagaimana Nabi memberikan tekanan selama masa dakwahnya terhadap nilai yang sedang ditelaah. Penekanan yang tinggi mengindikasikan level signifikansi yang tinggi atas nilai tersebut di dalam al-Quran. Hal penting yang harus diperhatikan ketika mempelajari penekanan ini adalah membuat catatan sejarah, termasuk hadith yang sahih, atau fitur-fitur linguistik atau sesuatu yang bisa diandalkan dari teks tersebut beserta konteks linguistik aktualnya. Semakin tinggi suatu nilai ditekankan, semakin tinggi signifikansi nilai al-Quran tersebut.

c. Relevansi

Misi pertama Nabi ditujukan kepada penduduk Mekkah dan Madinah, sehingga terdapat hubungan esensial antara misi dakwahnya dan konteks makro Mekkah, Madinah dan kawasan-kawasan sekitarnya. Tampaknya ada dua jenis relevansi: yaitu relevansi terhadap sebuah budaya tertentu (yang terikat oleh waktu dan dibatasi oleh tempat atau lingkungan tertentu) dan relevansi universal di segala budaya dalam lintasan sejarah agama Islam tanpa mempertimbangkan waktu, tempat atau lingkungan. Tipe kedua menjadi sorotan utama dalam mengidentifikasi nilai-nilai universal.

Beberapa aturan umum terkait nilai-nilai intruksional dapat diturunkan kepada hal-hal sebagai berikut:

- a. Semakin sering sebuah nilai diulang dalam al-Quran, semakin bisa diaplikasikan secara universal.
- b. Semakin besar ruang lingkup sebuah nilai, maka semakin universal
- c. Semakin umum relevansi sebuah nilai, ia semakin universal

Jika sebuah nilai memenuhi ketiga kriteria tersebut pada titik positif paling ujung dari spektrum nilai, maka nilai tersebut setara dengan nilai universal dan kemungkinan penerapannya bersifat universal dan karena itu bersifat mengikat.

Jika ketiga kriteria tersebut dipenuhi oleh suatu nilai pada titik negatif paling ujung dari spektrum nilai, maka nilai tersebut bukanlah nilai universal secara keagamaan (bergantung pada konteks) dan kemungkinan penerapannya bergantung pada situasi tertentu.

Bebas Konteks	Bergantung Konteks
Nilai-Nilai yang wajib: Keyakinan-keyakinan fundamental	

Praktik-praktik ibadah fundamental	
Hal-hal yang jelas atas yang halal dan haram	
Nilai-Nilai Fundamental	
Nilai-Nilai Perlindungan	Nilai-Nilai Implementasi
Nilai-Nilai Instruksional:	Nilai-Nilai Instruksional:
Yang sering	Yang sering
Yang menonjol	Yang menonjol
Yang relevan	Yang relevan

Gambar 3.2: Hierarki Nilai-Nilai: Bebas Konteks dan Bergantung Konteks ⁵⁰

D. Langkah Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed

1. Pertimbangan-Pertimbangan Awal

Langkah pertama saat penafsiran dilakukan adalah menyediakan waktu untuk mengakrabi konteks yang lebih luas, dengan beberapa pertimbangan yang akan membantu:

a. Memahami Subjektifitas Sang Mufasir

Sang mufasir sebetulnya sudah terlibat dengan teks dalam banyak tingkatan, bahkan sebelum penafsiran di mulai. Dalam proses penafsiran, setiap mufasir selalu membawa serta pelbagai pengalaman, pandangan, keyakinan, nilai dan kesan awalnya sendiri, dan hal ini akan berpengaruh secara signifikan dalam tafsirnya. Hal tersebut mencakup: pengetahuannya mengenai dunia, pengalaman

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 120

hidup; keyakinan dan nilai seperti keyakinan kepada Tuhan, para nabi, kitab-kitab dan kehidupan sesudah mati; harapan, kesukaan, ketidaksukaan, dan prioritas hidupnya; pendidikan dan pelatihan seperti penguasaan terhadap bahasa, agama, al-Quran dan tradisi keagamaan; identitas-identitas seperti gender, etnik, budaya, bahasa, profesi atau hubungan keluarga; sikapnya terhadap isu-isu politik, keagamaan, budaya atau ekonomi dan status serta peran komunitasnya dalam masyarakat.

Kesadaran akan hal-hal tersebut agar sang mufasir terbebas dari hasrat untuk mengklaim finalitas atau kesempurnaan, karena perspektif personal selalu melekat dalam penafsiran.

b. Dunia Al-Quran⁵¹

Beberapa proses identifikasi dan pemahaman terhadap aspek-aspek al-Quran akan membantu dalam proses penafsiran. Pertama, memosisikan al-Quran sebagai wahyu dari Tuhan kepada manusia. Kedua, Pemahaman yang luas atas berbagai permasalahan al-Quran sebagai sebuah teks. Pesan utama dan tujuan dari diturunkannya al-Quran adalah untuk mendapatkan pengakuan akan Tuhan sebagai pencipta dan tempat bergantung segala sesuatu. Namun, Tuhan dan Dzat-Nya bukanlah yang menjadi fokus utama dari diturunkannya al-Quran, sebagaimana Saeed mengutip perkataan Rahman :”Tujuan utama diturunkannya al-Quran adalah manusia dan akhlaknya, bukan Tuhan”, sebagaimana al-Quran mendeklarasikannya, bahwa ia sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia. Bukan hanya memberikan penjelasan, tetapi juga memberikan ketentuan.

c. Mamahami Dikontruksi Makna

⁵¹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 162-164

Makna muncul sebagai hasil interaksi empat elemen: Kehendak Tuhan (sebagai pengarang), teks al-Quran, para penerima wahyu pertama (sang Nabi dan masyarakat muslim pertama), dan konteks makro al-Quran (konteks makro 1), sehingga teks tidak berwujud dengan sendirinya dan tidak sepenuhnya terpisah dari penafsirnya.

Wahyu selalu dalam bahasa manusia, karena ia merupakan komunikasi Tuhan dengan manusia. Untuk memahami teks, maknanya dan apa yang dikomunikasikannya adalah dengan mengkaji teks tersebut di dalam konteksnya. Makna yang komprehensif tidak bisa diperoleh dengan sekedar membaca teks dan melalui satu pendekatan dalam proses penafsirannya, karena wahyu dan penafsiran difasilitasi oleh bahasa-bahasa manusia yang mengandung tingkat fleksibilitas dan bias tertentu.

Sang mufasir harus memahami bagaimana masyarakat awal Islam merespon pesan wahyu Tuhan dan mengidentifikasi bahwa respon mereka terkait erat dengan konteks mereka, sehingga sampai kepada makna yang berguna. Sang mufasir juga harus menyadari bahwa aspek kunci tertentu atas pesan ini dianggap sesuai dan penting oleh masyarakat awal Islam saat itu.

Isu kuncinya bahwa makna teks bisa berevolusi. Makna teks yang sama bisa berubah akibat perubahan penekanan makna dalam periode dan konteks yang berbeda. Perubahan dalam penekanan ini merupakan akibat dari berbagai perubahan konteks.

2. Memulai Tugas Penafsiran

Langkah selanjutnya adalah usaha mengidentifikasi apa yang sebenarnya dinyatakan di dalam teks yang sedang ditafsirkan. Sang mufasir mengasumsikan bahwa teks yang sedang ditafsirkannya sama dengan teks yang dikomunikasikan

pada awal abad ke 7M. Namun, terdapat beberapa ragam dalam teks untuk beberapa ayat al-Quran. Dalam memahami teks, memungkinkan bagi sang mufasir untuk menggunakan rincian penjelasan mengenai ragam bacaan ini (*qiraat*).

Teks yang ditafsirkan harus dalam bahasa Arab, karena Nabi saw mengkomunikasikan pesan al-Quran kepada pengikutnya dengan bahasa Arab, serta struktur linguistik bahasa Arab tidak sama dengan bahasa-bahasa lainnya.

3. Mengidentifikasi Makna Teks

Mempertimbangkan bagaimana teks dipahami pada awal abad ke 7M, dan juga dalam tradisi tafsir. Pemahaman bahwa al-Quran sebagai sebuah aksi komunikatif yang memiliki tujuan menjadi poin awal dalam mengeksplor makna sebuah teks al-Quran. Aksi komunikatif ini sangat berkaitan dengan konteks spesifik tempat kejadian pertamanya, serta hubungan antara sang pemberi kalam (Tuhan) dan para penerima pertamanya (Nabi saw dan generasi sahabat).⁵²

a. Merekonstruksi Konteks Makro 1 (awal abad ke-7 M)

Pada langkah ini, aspek kehidupan di mana teks turun dilihat secara keseluruhan. Konteks makro merujuk pada kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual teks yang sedang ditafsirkan. Konteks makro ini mencakup sejumlah gagasan, nilai, dan pandangan relevan, dipahami melalui kajian data historis yang ada dari berbagai sumber. Tujuan kajian makro ini supaya kondisi keseluruhan di mana teks diturunkan dapat dipahami secara baik dan menyeluruh. Menurut Saeed, walaupun langkah ini bisa saja tidak akurat atau sempurna, karena hanya berupa perkiraan. Namun, hal ini membantu sang mufasir dalam membangun latar belakang teks.⁵³

⁵² Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 139

⁵³ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 166

b. Menentukan Konteks Sastrawi di mana Teks Berada

Mengidentifikasi konteks aktual sastrawi dari teks yang sedang ditafsirkan merupakan titik awal yang efektif, karena hal ini memungkinkan sang mufasir untuk mengidentifikasi tema dan pesan dari konteks tersebut.⁵⁴

c. Menentukan Unit Teks Secara Tematik

Selama kehidupan Nabi, Al-Quran dikomunikasikan dalam kesempatan yang berbeda secara kronologis. Al-Quran tidak disusun berdasarkan tema, dan surat-suratnya mengandung beragam tema. Oleh karenanya, penting untuk memahami unit tematis dari teks yang sedang ditafsirkan, dengan pemahaman secara hati-hati, mungkin bisa mengindikasikan di mana tema tersebut dimulai dan diakhiri. Beberapa catatan mengenai kandungan tematis: gagasan, nilai, pesan, isu yang dicakup serta tema-tema dominan dan sekunder.⁵⁵

d. Mengidentifikasi Waktu dan Tempat Spesifik di mana Teks Dikomunikasikan

Pada selanjutnya yaitu mengidentifikasi kepada siapa teks diturunkan dan telah dimonukasikan, kapan teks tersebut dikomunikasikan, mencakup perkiraan penanggalan, jika memungkinkan: periode Mekkah awal, Mekkah akhir, Madinah Awal atau Madinah akhir. *Asbāb al-nuzūl* bisa digunakan untuk mengidentifikasi teks yang turun dikarenakan berbagai peristiwa yang spesifik.⁵⁶

e. Menentukan Jenis Teks

Jenis teks akan mempengaruhi penafsiran. Apakah teks yang dibahas merupakan teks historis, atau teks *ethico-legal* (berkaitan dengan perintah, larangan, intruski atau nasihat), perumpamaan, atau teks yang berkaitan dengan hal ghaib.

⁵⁴ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 167

⁵⁵ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 167-168

⁵⁶ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 168

Setiap jenis teks diekspresikan secara unik. Bagaimana makna literal atau figuratif sebuah teks dipahami akan memberikan kemungkinan ihwal esensi pesan yang dikomunikasikan dalam sebuah teks secara lebih baik.⁵⁷

f. Mengkaji Aspek Linguistik Teks⁵⁸

Salah satu kunci penafsiran adalah membangun pemahaman akan fitur-fitur morfologis, sintaktik, semantik, dan statistika teks. Hal ini mencakup indentifikasi mengapa fitur-fitur linguistik tertentu digunakan di dalam teks dan bagaimana pengaruhnya terhadap makna.

Mengutip perkataan Arkoun, bahwa krusial untuk mengkaji bahasa teks al-Quran secara keseluruhan, karena “Tuhan tampak sebagai subjek sentral, yang menyusun keseluruhan komunikasinya secara gramatikal dan semantik”. Dalam langkah ini bisa mengidentifikasi fitur-fitur yang bersifat khusus dalam bahasa Arab, mencakup identifikasi sejumlah istilah dan gagasan dominan dalam teks.

Fitur-fitur semantik misalnya pengulangan, penggunaan idiom, struktur gramatikal yang tidak beraturan atau tidak biasa, partikel dan preposisi khusus, penggunaan kata benda yang tertentu dan tak tentu, keberadaan *elipsis (hadzf)*, urutan penyebutan (awal atau akhir), sinonim penuh atau sebagian, penggunaan kata kerja berwaktu (lampau/kini/mendatang), pilihan bentuk tunggal atau jamak, istilah maskulin atau feminim, atau penggunaan kata kerja aktif atau pasif, semuanya mempengaruhi bagaimana teks tersebut ditafsirkan.

g. Mengeksplorasi Topik-topik Mirip di Dalam Al-Quran yang menggunakan Teks-Teks Paralel

⁵⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 169

⁵⁸ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 170-171

Dalam langkah ini yaitu mengidentifikasi teks-teks lain yang memiliki relevansi dengan teks yang sedang ditafsirkan. Setelah dikumpulkan kemudian dibandingkan untuk bisa diidentifikasi sejumlah gagasan kunci dari teks-teks tersebut; pesan, gagasan, dan nilai yang dominan, bagaimana keterkaitan antar teks yang relevan; serta urutan kronologis teks-teks tersebut. Setelah mengidentifikasi teks-teks yang mempunyai relevansi dengan teks yang sedang ditafsirkan, selanjutnya mengkaji pesan-pesan yang ingin disampaikan. Dengan demikian, bisa menyusun nilai-nilai yang dominan dalam teks berdasarkan hierarki relevansinya.⁵⁹

h. Mengeksplorasi Hadith Mengenai Topik yang Sama

Dalam tahap ini, teks-teks hadith yang membantu dalam penafsiran diidentifikasi dengan hati-hati, karena pertimbangan berbagai kesulitan terkait keshahihan sejumlah besar hadith. Dalam hal ini bisa didasarkan kepada kriteria yang dibangun dalam kritik hadith serta yang dibangun oleh ulama di masa modern.⁶⁰ Abdullah Saeed memberikan beberapa kriteria yang bisa diterapkan pada hadith dalam proses penafsiran teks al-Quran secara kontekstual:⁶¹

- 1) Al-Quran sebagai pondasi agama Islam dan secara potensial hadith mampu membawa informasi tambahan yang kontekstual terkait beberapa ayat al-Quran, oleh karenanya, hadith seharusnya memiliki fungsi kontekstualisasi.
- 2) Perlu membedakan konsep sunnah dan hadith. Sunnah adalah sebuah konsep yang telah dikenal sebelum kedatangan Islam, dan dipahami sebagai praktik normatif atau sistem perilaku yang disusun oleh

⁵⁹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 172

⁶⁰ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 176

⁶¹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 136-138

seseorang yang menjadi teladan sebuah suku.⁶² Dengan mempertimbangkan konsep sunnah, maka hadits secara potensial mampu memberikan sebuah wawasan tentang konteks dan kandungan sunnah Nabi, dan mungkin sebagian besar praktik masyarakat muslim masa awal. Material hadits harus dipahami dalam situasi praktik aktual Nabi saw.

- 3) Tidak seharusnya memahami hadits secara individual, namun juga harus mempertimbangkan hadits lain mengenai permasalahan yang terkait dengan memahami materi hadits secara keseluruhan, baik teks hadits maupun kontekstualnya harus di sadari.
- 4) Harus sesuai dengan logika kolektif dan fitrah manusia.
- 5) Tidak boleh menerima hadits yang menentang bukti konklusif dan meyakinkan al-Quran dan sunnah aktual.

i. Mengeksplorasi Penerima Pertama Wahyu

Melalui literatur biografis, sejarah, tafsir atau hadits yang bisa diakses, akan membantu dalam mengidentifikasi bagaimana penerima wahyu pertama merespon dan mengaplikasikan pesan al-Quran dalam kehidupan mereka, berbagai perbedaan antar mereka dalam ranah pemahaman dan praktik, serta tingkat kesepakatan di antara mereka.⁶³

4. Mengaitkan Penafsiran Teks dengan Konteks Masa Kini

Pada tahap ini, diidentifikasi bagaimana generasi-generasi selanjutnya menafsirkan teks dalam tradisi penafsiran, kemudian dikaitkan dengan penafsirannya ke dalam konteks modern (konteks makro 2), sehingga dapat diketahui, apakah teks tersebut ditafsirkan secara konsisten sepanjang tradisi tersebut dan jika ada pandangan yang bersaing mampu diidentifikasi. Setiap pandangan yang bersaing bisa saja

⁶² Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 130

⁶³ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 177

memiliki perbedaan yang signifikan dalam konteks makro, antara di masa modern dan di awal abad ke 7.

Sang mufasir kontemporer akan memiliki fleksibilitas yang lebih besar untuk mengedepankan penafsiran logis, boleh jadi berbeda bahkan radikal ketika perbedaan-perbedaan signifikan bisa diidentifikasi antara konteks modern dan pra-modern. Semakin beragam penafsiran teks yang dibahas, semakin fleksibel bagi mufasir kontekstual dalam memberikan penafsiran lain yang logis untuk periode modern.⁶⁴

a. Mempertimbangkan Penafsiran Dominan dalam Konteks yang Lebih Luas

Sang mufasir bisa meneliti, apakah tafsiran dominan atas teks yang diteliti dipengaruhi oleh mazhab teologi, hukum, atau tarekat tertentu. Ketika sebuah tafsir yang dominan dipahami sebagai salah satu dari sekian penafsiran yang mungkin, kesadaran akan dasar pemikiran bagi tafsir-tafsir yang lebih marginal dalam tradisi tafsir juga akan berkontribusi dalam penafsiran. Semakin beragam tafsir yang ada, mufasir kontekstual akan semakin memiliki kebebasan dalam mengadopsi penafsiran yang berbeda.⁶⁵

b. Mengaitkan Pemahaman Teks dalam Konteks-Konteks yang Berbeda⁶⁶

Langkah selanjutnya adalah mengaitkan pemahaman teks dalam konteks makro 1 (awal abad ke 7 M) menuju pemahaman dalam konteks makro 2 (abad ke-21). Berbagai permasalahan politik, ekonomi, sosial, budaya dan intelektual yang berkaitan dengan teks yang sedang ditafsirkan bisa dipetakan dan dianalisis dengan sebuah kerangka, sehingga kedua konteks makro tersebut bisa dengan mudah dibandingkan, dan memungkinkan bagi sang

⁶⁴ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 177-178

⁶⁵ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 178

⁶⁶ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 178-180

mufasir untuk menentukan sejumlah nilai, norma, gagasan spesifik atas setiap konteks serta mengidentifikasi setiap persamaan dan perbedaan antara kedua konteks tersebut. Kemudian dieksplorasi apakah nilai-nilai yang disampaikan teks bersifat universal atau spesifik, atau dengan kata lain bersifat tetap atau bisa berubah. Semakin besar kesamaan antara konteks 1 dan 2, semakin tinggi kemungkinan bahwa pesan kunci tetap sebagaimana adanya. Varian-varian yang luas dalam kedua konteks akan memberikan kemungkinan pesan kunci yang lebih besar yang terjadi dan terpraktikkan secara berbeda dalam konteks makro 2, jika nilai yang disampaikan teks tidak bersifat universal.

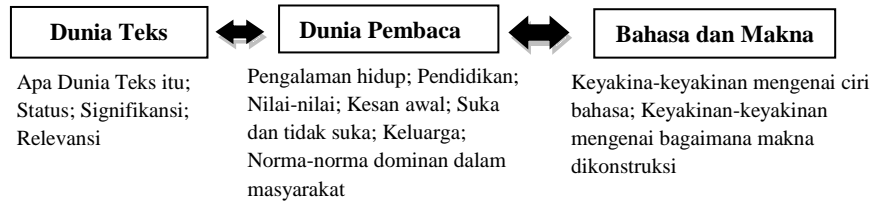
c. Mengeksplorasi Kewajaran Penafsiran⁶⁷

Beberapa kriteria yang harus diperhatikan dalam proses evaluasi ini. Pertama, penafsiran baru ditentukan dan dinilai apakah bertentangan dengan prinsip dasar (*ashl*) atau nilai agama yang masuk kategori bebas konteks. Kedua, mengidentifikasi usaha penafsirannya, apakah mempertimbangkan berbagai masalah dan kebutuhan dari konteks kontemporer, dan apakah penafsiran tersebut menarik dukungan dari sebagian umat Islam secara signifikan. Itulah beberapa langkah penafsiran kontekstual yang dibuat oleh Saeed ketika ingin meneliti suatu tema.

Saeed telah meneliti beberapa tema diantaranya adalah otoritas laki-laki atas perempuan dan kesetaraan gender, penyaliban dan kematian Isa, musyawarah dan demokrasi, riba dan bunga serta yang menjadi penelitian disertasinya yaitu bank Islam dan bunga. Dari beberapa tema yang telah diteliti, apakah Saeed mampu menerapkan langkah-langkah penafsiran kontekstualnya ketika ia meneliti tema-tema tersebut. Hal ini akan dibahas lebih lanjut di bab berikutnya melalui salah satu tema yaitu bank Islam dan Bunga.

⁶⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 180

**PERTIMBANGAN-
PERTIMBANGAN AWAL**



**MEMULAI TUGAS
PENAFSIRAN**

Memastikan akurasi dan reliabilitas teks



Makna linguistik Dasar dari Elemen-Elemen Utama Teks



**MENGIDENTIFIKASI
MAKNA**

Konteks Sastrawi

- Teks-teks persis sebelum dan sesudah
- Unit Tematik

Rekonstruksi Konteks Makro

sosial, kultural, politik, ekonomi, intelektual, nilai-nilai,
praktik-praktik

Analisis Linguistik

Sintaktik, Stilistika,
Pragmatik, Morfologis,
semantik

Jenis Teks

Eticha-legal, Teologis,
Historis, Lain-lain

Teks-Teks Paralel

- al-Quran
- Hadist

Waktu, Tempat, Yang Dituju, Isu spesifik yang disorot

Pemahaman Penerima Pertama Wahyu

Wilayah-wilayah Penekanan; wilayah-wilayah perubahan tekanan; praktik aktual;
kesepakatan dan ketidaksepakatan

Memahami Konteks Penghubung

Menafsirkan melalui Generasi Selanjutnya Berturut-Berturut

Wilayah-wilayah Penekanan; wilayah-wilayah perubahan tekanan; praktik aktual;
kesepakatan dan ketidaksepakatan

**MENGAITKAN
PENAFSIRAN
TEKS DENGAN
KONTEKS SAAT
INI**

Analisis Konteks Modern

Sosial; kultural; politik; ekonomi;
intelektual; nilai-nilai; praktik-praktik

Perbandingan Konteks 1 dan 2

Wilayah-wilayah Penekanan; wilayah-wilayah
perubahan tekanan; praktik aktual; kesepakatan

Mengadopsi Penafsiran Yang Relevan

Mengecek Kelayakan Penafsiran

Tidak bertentangan dengan nilai-nilai konteks
independen; perhatian dan kebutuhan akan waktu yang
lebih luas; masuk akal; sensibilitas komunitas agama
yang lebih luas; nilai dan pandangan komunitas
penafsir.

BAB IV

RIBA DALAM PEMIKIRAN ABDULLAH SAEED

A. Riba dalam Islam

1. Riba dalam al-Quran

Al-Quran menegaskan tentang pentingnya menafkahkan harta benda untuk mengurangi beban penderitaan fakir miskin. Term menafkahkan berasal dari akar kata bahasa Arab, *na-fa-qa*, dalam al-Quran disebutkan sebanyak 75 kali. Selain menggunakan term menafkahkan, digunakan juga term *zakat* dan *ṣadaqah*. Term *zakat* dalam pengertian menafkahkan sebanyak 31 kali, sedangkan term *ṣadaqah* sebanyak 20 kali.¹ Sejak pada masa awal kenabian Muhammad saw menafkahkan harta benda mendapatkan perhatian yang serius dikarekan pentignya hal ini.

Terdapat banyak hal yang bisa dilakukan untuk mengurus pihak yang secara ekonomi lemah dan perlu mendapatkan perhatian, di antaranya adalah membantu sanak famili,² anak yatim, orang yang terbelenggu hutang, para peminta-minta, para fakir, miskin dan budak,³ musafir (ibnu

¹ Abdullah Saed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis Larangan Riba dan Interpretasi Kontemporer*, diterjemahkan oleh Muhammad Ufuqul Mubin, dkk, cet. 3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2008), h. 29

² Q.S al-Anfal: 41 وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِإِثْنِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ لِرَّحْمَةِ اللَّهِ عَلَيَّ قَدِيرٌ

³ Q.S al-Taubah:60 إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ السَّبِيلَ لَرِيسَةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

sabil),⁴ para tawanan perang,⁵ para janda,⁶ dan orang yang tidak punya harta (tapi tidak mau meminta-minta).⁷

Al-Quran juga mewajibkan untuk menafkahkan harta melalui *zakat*. Menafkahkan harta juga dapat dilaksanakan dalam bentuk *hibah* (pemberian) maupun *sadaqah*. Apabila hal ini terasa berat, maka dapat dilakukan dengan melalui pinjaman (hutang) dengan tanpa memungut kelebihan atau beban dari nilai pokok yang dipinjamkan kepada pihak yang membutuhkan, pinjaman seperti ini dinamakan dengan *qard hasan* (pinjaman yang penuh kebajikan).⁸ Pinjaman ini diperintahkan dalam kasus apabila pihak peminjam (debitur) terpaksa meminjam uang guna mencukupi kebutuhan primernya.

Ayat pertama yang berbicara riba adalah Q.S al-Rum ayat 39. Para mufasir klasik berpendapat bahwa makna riba pada Q.S al-Rum ayat 39 adalah pemberian (*gift*). Berdasarkan interpretasi ini, Azhari (w. 370 H/980 M)⁹ dan Ibn Manẓur (w. 711 H/1311 M)¹⁰ menjelaskan riba terdiri dari dua bentuk, yaitu riba yang dilarang dan riba yang dibolehkan (legal) menurut hukum. Menurut Ibn Manẓur, riba yang boleh menurut hukum adalah menyangkut setiap pemberian seseorang terhadap orang lain yang dilakukan untuk

⁴ Q.S al-Nur: 22 وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَلْيَضْحَكُوا وَلَا تَبْكُوا أَنْ يُغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

⁵ Q.S al-Insan:8-9 وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ حَيْبِهِ بِمِسْكِينًا وَيَتَّيْمُونَ وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا

⁶ Q.S al-Baqarah:236 لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَىٰ النَّوَاسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

⁷ Q.S al-Dzaariyat:19 وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْزُومِ

⁸ Q.S al-Baqarah:245 مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضًا حسنًا فيضاعفه له أضعافًا كثيرة والله يقبض ويبسط إليه من دُونِهِ مَنْ يَرْتَدَّ عَنْ عَهْدِهِ يُعَذِّبْهُ بِعَذَابٍ شَدِيدٍ

⁹ Al-Azhari, *Tahdhib al-lughah*, (Sumber: Muwaqif al-Warraqaq, <http://www.alwarraq.com>) Juz XV, h. 273 (Aplikasi)

¹⁰ Ibn Manẓur, *Lisān al-Arab*, jilid 4, (Mesir: Dar al-Hadis, tt) h. 304

mengharapkan sesuatu yang lebih baik pada waktu yang akan datang (di akhirat kelak).¹¹ Menurut Saeed:

Interpretasi yang seperti ini agaknya menimbulkan problematik, karena seluruh pemakaian istilah riba dalam al-Quran tampaknya mempunyai makna yang sama, yaitu mengenai pembebanan hutang terhadap nilai pokok yang dipinjamkan kepada peminjam ketika tidak mampu mengembalikan pinjamannya dalam waktu yang telah ditentukan. Istilah riba yang diartikan dengan pemberian (*gift*) tidak tampak pada masa sebelum maupun setelah datangnya Islam. Baik Azhari maupun Ibn Manẓur, tampaknya tidak menemukan contoh yang konkrit terhadap pemakaian riba dalam arti pemberian.¹²

Adanya landasan riba yang sah menurut hukum dan ada yang tidak sah menurut hukum, para mufasir *mutaakhirin* terdorong untuk menemukan interpretasi baru terhadap larangan riba yang disesuaikan dengan konteks ketika istilah tersebut digunakan.

Menurut Abdullah Saeed, terdapat dua pernyataan penting terkait dengan permasalahan riba berdasarkan dari sorotan al-Quran yang jelas-jelas menunjukkan pelarangannya. Pertama, statemen “فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ” (bagimu pokok hartamu), yang kemudian disusul dengan statemen kedua, yaitu: “لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ” (kamu tidak melakukan penganiayaan dan tidak pula kamu dianiaya).¹³ Pernyataan pertama menunjukkan tentang penarikan pokok harta yang dipinjamkan oleh kreditur (pihak piutang) kepada debitur (pihak yang berutang), pada sisi lain dijelaskan, bahwa apa yang telah dilakukan oleh kreditur (yang hanya meminta nilai pokok harta yang dipinjamkan kepada debitur) tersebut tidak merupakan perbuatan aniaya, baik

¹¹ Ibn Manẓur, *Lisān al-Arab*, h. 304

¹² Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 35

¹³ Q.S al-Baqarah:279 فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

terhadap diri sendiri maupun terhadap debitur. Kedua, masing-masing pernyataan di atas menunjukkan indikasi saling berkaitan, satu sama lain tidak dapat berdiri sendiri tanpa dukungan yang lainnya. Jika kedua pernyataan tersebut dipisah dengan cara mengabaikan salah satunya, maka akan terjadi pengkaburan makna dari maksud pesan al-Quran.¹⁴

Muncul pertanyaan mendasar, apakah dalam melakukan penafsiran terkait makna riba harus dengan memberikan penekanan yang sama terhadap kedua pernyataan tersebut? Untuk menjawabnya, Abdullah Saeed menjelaskan dalam pernyataan selanjutnya:

Sungguh disayangkan apabila dalam menafsirkannya hanya memperhatikan statemen “فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ” saja, dan lebih buruk lagi kalau mengabaikan statemen “لَا تَظْلِمُونَ وَلَا لَا تَظْلَمُونَ”. Statemen kedua pada dasarnya mencerminkan sebagai kerangka metodologi yang hampir diikuti oleh seluruh mazhab hukum Islam, sekaligus sebagai unsur pokok untuk mengetahui setiap perintah dan larangan dalam al-Quran yang dihasilkan melalui interpretasi yang mendalam terhadap makna yang relevan dari sebuah teks, juga dapat memberikan perhatian terhadap penyebab-penyebab utama dari munculnya larangan dan perintah tersebut (berdasarkan rasional).¹⁵

Salah satu cara untuk mengetahui larangan dan perintah dapat melalui perhatian yang mendalam terhadap makna teks berdasarkan rasional. Hampir semua penafsiran terkait masalah ini, baik yang dilakukan oleh beberapa mazhab hukum maupun para rasionalis sekalipun, ternyata masih mengabaikan ketentuan ini. Penafsirannya kelihatan dangkal, tidak mencoba menarik interpretasi tentang makna riba

¹⁴ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 46

¹⁵ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 47

melalui pertimbangan terhadap aspek rasionalnya, khususnya dasar rasional pada statemen kedua, yaitu لَا تُظْلَمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ.¹⁶

Mengutip dari Rashid Ridha, bahwa riba dilarang karena menimbulkan ketidakadilan. Dia juga mengatakan, bahwa riba telah mengeksploitasi berbagai kebutuhan (terjadi dalam masyarakat Makkah dan Madinah) saudara-saudara mereka, oleh karena dilarang.¹⁷

Menurut Saeed, tujuan utama dilarangnya riba adalah untuk melindungi kehidupan sosial ekonomi masyarakat dari dampak yang sangat merugikan mereka. Al-Quran secara jelas lebih menghubungkan larangan riba dengan konsep menafkahkan harta benda dengan suka rela, yang secara ekonomis dapat memberi perlindungan dan bantuan terhadap pihak yang tertekan oleh kesulitan hidup, dari pada eksploitasi.¹⁸

Al-Quran sejak masa awal diturunkan telah menekankan perhatian yang mendalam terhadap sosial ekonomi dalam suatu masyarakat, berusaha melindungi lapisan masyarakat lemah dengan menghilangkan upaya eksploitasi dari pihak yang kuat. Dalam hal ini, al-Quran mengutuk praktek riba, yang esensinya menambah beban tanggungan debitur yang mengalami problem dalam melunasi hutangnya yang kemudian turut meningkatkan kesengsaraan hidup debitur, karena hutang tersebut menjadi berlipat ganda dan terus meningkat setelah melampui batas waktu yang ditentukan. Melihat relitas ini, al-Quran menganjurkan untuk menolong orang-orang tersebut dengan menganjurkan orang-orang kaya untuk menafkahkan harta bendanya kepada fakir miskin, karena kerangka moral menjadi fokus perhatian al-Quran,

¹⁶ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 47

¹⁷ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 49

¹⁸ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 52-53

khususnya menyangkut masalah pinjaman dan meningkatnya beban tanggungan debitur dalam tekanan kreditur.

2. Riba dalam sunnah

Apabila terminologi riba dalam al-Quran digunakan dalam konteks yang kaitannya dengan utang piutang, lain halnya dalam sunnah, meskipun dasar rujukannya berpangkal dari permasalahan utang-piutang, namun juga dapat berupa pinjaman atau pembayaran jual beli yang ditangguhkan.¹⁹ Di samping itu, pembicaraan riba dalam sunnah juga berkaitan dengan bentuk-bentuk jual beli tertentu yang dipraktekkan pada masa pra-Islam.²⁰ Nabi pernah melakukan kontrak transaksi dengan seorang Nasrani dari kota Najran di Arab, nabi membatalkan riba dari hasil tambahan hutang mereka yang biasa berlaku pada masa pra-Islam.²¹

Menurut Saeed, walaupun terbatasnya literatur hadis yang dapat dijadikan kelengkapan dalam pembahasan riba, setidaknya terdapat beberapa istilah relevan yang kandungannya sejalan, yaitu pinjaman (*loan*) atau hutang (*debt*). Menurut pendapat dari beberapa ulama, pinjaman atau hutang tidak ada sangkut pautnya dengan riba, menurut mereka, sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran, ketentuan riba yang dijelaskan oleh nabi terkait dengan transaksi jual beli, bukan termasuk dalam pinjaman atau hutang. Namun pandangan ini ditolak oleh mayoritas ulama, menurutnya pandangan umum dalam penafsiran al-Quran dan hadis menyatakan, bahwa seluruh riba yang dilarang dalam al-Quran adalah bentuk pemaksaan beban hutang kepada debitur yang melanggar pelunasan hutang sampai batas waktu yang telah

¹⁹ Tabari Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayān fī Tafsir al-Qurān*, Jilid. III, (Bairut: Dar al-Ma'rifat, 1412 H) h. 67 (Aplikasi)

²⁰ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h.53

²¹ Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, XIV, h.305

ditentukan, sedangkan dalam sunnah dikaitkan dengan bentuk aktivitas transaksi jual beli.²²

Di antara hadis yang menerangkan tentang riba kebanyakan berkaitan dengan transaksi jual beli. Di samping itu juga sering digunakan term seperti “*lā tabi’ū*” (janganlah engkau jual) dan “*’nahā rasulullahi ‘an nabi’a*” (Rasul melarang kami untuk menjual).²³ Salah satu hadis yang membicarakan riba, yang cukup populer dikenal dengan “hadis tentang enam komoditi”, yaitu hadis yang diriwayatkan dari Abu Sa’id al-Khudri, ia berkata: Rasalullah saw bersabda:

“Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum (al-burr) dengan gandum, biji gandum (asy-sya`ir) dengan biji gandum, kurma dengan kurma, garam dengan garam, (semuanya) harus sama dan tunai. Barangsiapa yang menambahkan atau meminta tambahan maka ia telah berbuat riba. Yang mengambil dan yang memberi dalam riba adalah sama saja”.²⁴

Berdasarkan hadis ini, umat Islam boleh menjual keenam jenis komoditi di atas jika mereka mengikuti sesuai dengan ketentuan dalam hadis tersebut. Sebagaimana telah diinterpretasikan oleh beberapa mazhab hukum, yang dimaksud oleh hadis tersebut adalah bahwa diperbolehkan melakukan transaksi terhadap enam jenis komoditi tersebut dengan syarat adanya kesamaan jenisnya (gandum dengan gandum misalnya) yang ditukarkan atas dasar suka sama suka dan diserahkan secara langsung, di mana terjadi pertukaran secara langsung. Namun para ulama tidak membahas lebih

²² Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 54-55

²³ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 55

²⁴ Qurṭubi Muhammad bin Ahmad, *al-Jami’ li Ahkām al-Quran*, (Tehran: Intasyarat nasir khasru, 1364) juz 3, h. 348 (Aplikasi).

عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب و- النضة بالنضة و- البر بالبر و- الشعير بالشعير و- التمر بالتمر و- الملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ و- المعطى فيه سواء".

lanjut tentang mengapa seseorang harus menjual gandum dengan gandum dalam ketentuan ukuran berat dan jenis yang sama, lebih khusus lagi harus diserahkan secara langsung. Di sini para ulama tidak memberikan keterangan yang jelas terhadap maksud makna hadis tersebut.

Menurut Saeed, kerancuan penjelasan di antara para ulama tampak dari keringnya landasan rasional dalam menunjukkan aspek larangan riba.²⁵ Selanjutnya Saeed memberikan gambaran bagaimana transaksi jual beli berlangsung di Madinah dan sekitarnya pada masa nabi:

Mereka biasa melakukan transaksi tukar menukar 1 kg gandum dengan 2 kg gandum yang serah terimanya secara langsung maupun ditangguhkan dalam jangka waktu tertentu, atau tukar menukar antara jenis gandum yang kualitasnya tinggi dengan kualitas rendah yang diserahterimakan pada saat transaksi maupun ditangguhkan dalam jangka waktu tertentu. Pada waktu itu kebanyakan orang yang melakukan transaksi tersebut adalah kalangan masyarakat miskin yang terpaksa, karena terdesak oleh kebutuhan. Kalau hal ini dipraktekkan terus menerus akan menimbulkan ketidakadilan bahkan tidak menutup kemungkinan terjadi eksploitasi terhadap kelompok lapisan masyarakat lemah. Lebih lanjut yang dimaksud beberapa komoditas dalam hadis tersebut merupakan jenis komoditi yang potensial berkembang di Madinah dan sekitarnya pada waktu itu. Emas dan perak merupakan dua jenis uang yang digunakan sebagai alat transaksi. Sedangkan gandum, gerst, kurma dan garam adalah bahan makanan pokok bagi masyarakat. Untuk itu nabi tidak mentolerir upaya eksploitasi terhadap orang miskin dan menghalangi ketidakadilan dalam pertukaran transaksi dari enam jenis komoditi ini.²⁶

²⁵ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 57

²⁶ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 57-58

Untuk mendapatkan komoditi tersebut bisa dicapai melalui transaksi jual beli serta dianjurkan untuk menggunakan uang sebagai standar nilai tukar barang, sebab uang memiliki standar nilai yang lebih baik dari barter (tukar menukar antar komoditi).

Larangan menanggukhan pertukaran komoditi mempunyai unsur ketidakadilan yang tampak lebih rasional dengan menggunakan argumentasi yang sama. Dengan menanggukhan dapat menyebabkan perbedaan nilai tukar dari salah satu komoditi, sebagaimana juga terhadap enam jenis komoditi dalam hadis tersebut. Contohnya, seseorang yang dalam kondisi butuh mungkin akan berpikir lebih baik mendapatkan kuantitas kurma dari jumlah tertentu dari hasil transaksi secara langsung (*cash*) dari pada mendapatkan kuantitas yang lebih besar namun ditanggukhan dalam kurun waktu tertentu. Peningkatan kuantitas ini diperoleh dari hasil penanggukhan. Pembeli mungkin tidak mampu membayar secara kontan, di pihak lain penjual akan menambah beban jumlah pembayaran dengan memperpanjang jangka waktu pelunasan. Ini termasuk riba yang dilarang dalam al-Quran, di mana pihak debitur terjerat oleh himpitan hutang dan tidak kuasa untuk melepaskannya.²⁷

Sebab dilarangnya riba yang meliputi transaksi jual beli adalah adanya ketidakadilan yang secara ekonomis menekan pihak yang lemah dalam hal melakukan transaksi. Lebih lanjut diperkuat oleh beberapa larangan lainnya dari bentuk transaksi yang umumnya dipraktikkan oleh masyarakat Madinah, Makkah dan sekitarnya pada masa nabi. Sebagai contohnya dapat dilihat dari praktik transaksi jual beli antara kurma yang segar yang masih ada di pohon dengan kurma kering, menjual buah yang belum matang, melaksanakan transaksi di mana pihak pembeli tidak dapat melihat kualitasnya, menjual biji-

²⁷ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 59

bijian atau sayur-sayuran yang belum siap panen, melakukan manipulasi dan kolusi, penipuan, eksploitasi terhadap harga (baik dengan merendahkan atau meninggikan) yang tidak mencerminkan keadilan.²⁸

3. Riba dalam Fiqh

Pembahasan riba dalam hukum Islam mengacu pada hadis yang memuat tentang enam jenis komoditi di atas dan beberapa hadis lainnya yang serupa. Identifikasi terhadap *illat* dijadikan metode landasan hukum untuk memperluas cakupan aspek-aspek larangan dari teks hadis agar tidak hanya meliputi enam jenis komoditi tersebut, namun kemungkinan ada jenis komoditi lainnya yang memiliki kesamaan *illat* yang ditetapkan melalui metode *analogy (qiyas)*. Maksudnya adalah dalam melihat aspek pelarangannya tidak hanya melihat dari sudut pandang sosial dan moral saja, akan tetapi juga dengan mendirikan kandugan hukum secara mandiri ketika hadis tidak memberikan perhatian terhadap sebab-sebab larangan dari komoditi tersebut.²⁹

Pada umumnya, para ulama melakukan identifikasi terhadap *illat*, dengan berpijak pada term khusus yang terdapat dalam hadis, kemudian para ulama menyamakan *illat* (sebab) hukumnya, walaupun terdapat perbedaan dalam menentukan *illatnya*. Menurut ulama Hanafiyah, *illat* emas dan perak adalah kadar berat dan ukurannya, sedangkan ulama Syafi'iyah, Malikiyyah dan Hambaliyyah, *illatnya* adalah masa (kurun waktu) dan peredarannya (*currency*). Adapun mengenai gandum, gerst, kurma dan garam terjadi perbedaan pendapat. Menurut ulama Hanafiyah, *illatnya* adalah kadar berat atau ukurannya dan termasuk dalam jenis yang sama, menurut Malikiyah, *illatnya* adalah meliputi seluruh persediaan makanan yang biasa disimpan manusia, menurut ulama Syafi'iyah, *illatnya* adalah meliputi jenis bahan

²⁸ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 60

²⁹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 60

makanan pokok, sedangkan menurut ulama Hanbaliyah, *illat*nya adalah meliputi segala jenis makanan pokok yang sama dalam kadar berat dan ukurannya.³⁰

Abdullah Saeed mengutip para ulama fiqih, bahwa pada umumnya riba dibagi kepada *riba nasa'i* dan *riba fadl*, atas dasar ini, yang dimaksud riba umumnya mencakup segala macam penundaan atau penangguhan yang menyebabkan perbedaan nilai tukar suatu komoditi. Aturan-aturan umum yang diberikan oleh para ulama mengenai riba dalam kaitannya dengan transaksi jual beli dapat dirangkum sebagai berikut³¹:

- a. Jika komoditi yang ditransaksikan meliputi emas, perak, gandum, gerst, kurma, dan garam, serta jenis komoditi lainnya yang semisal yang ditentukan melalui *qiyas*, maka transaksinya harus dilakukan secara langsung (dari *person* ke *person*), tidak boleh ditangguhkan, dan kadarnya harus sama, karena penangguhan penyerahan komoditi yang menyebabkan meningkatnya salah satu nilai tukar komoditi adalah termasuk riba.
- b. Jika komoditi yang ditransaksikan berbeda (misal: emas dengan perak, gandum dengan kurma), maka proses transaksinya harus secara langsung. Namun tidak ada ketentuan yang mengharuskan sama kadarnya. Apabila salah satu komoditi ditukarkan pada masa sekarang dan yang lainnya ditangguhkan, maka keduanya tidak ditentukan dalam kadar yang sama, harus disesuaikan dengan masa peredarannya.

Larangan riba berpijak pada landasan al-Quran dan sunnah, khususnya yang berlaku terhadap berbagai macam transaksi melalui metode *qiyas* yang menekankan persamaan *illat*, mereka tidak menekankan pentingnya pertimbangan

³⁰ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 61,

³¹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga* h. 63

alasan-alasan rasional (*hikmah*). Sebagai relevansi dalam kajian ini, argumentasi yang dijadikan pijakan dalam menetapkan prinsip-prinsip hukum, terlepas apakah itu rasional (*hikmah*) atau tidak, dapat dilihat dari peran *illat* dalam metode *qiyas*.

Untuk memperluas cakupan aturan hukum Islam, penekanan terhadap persamaan *illat* digunakan untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan baru melalui metode *qiyas*. Seperti halnya larangan yang tampak dari al-Quran, diperluas mencakup semua jenis pinjaman dan hutang, yang menunjukkan indikasi adanya peningkatan atau tambahan perolehan kreditur dari sejumlah nilai piutangnya. Umumnya ketentuan ini berlandaskan pada pernyataan “*lakum ru’usu amwalikum*”. Dengan kata lain, peningkatan atau tambahan dari nilai pokok pinjaman atau hutang yang akan diterima pihak kreditur atas piutangnya, dianggap sebagai *illat*. Selanjutnya pernyataan “*lā tazlimūna wa lā tuzlamūna*” (disebut sebagai hikmah) ditempatkan pada posisi kedua, telah diabaikan sama sekali dalam pembahasan riba. Oleh karenanya, perluasan aturan-aturan hukum yang berkaitan dengan larangan riba sebagaimana dijelaskan dalam sunnah didasarkan pada *illat*, bukan hikmah.³²

Menurut Saeed pernyataan di atas menjadikan alasan mengapa di antara ulama ada yang menganggap tidak pentingnya hikmah, karena sepertinya *illat* dapat digunakan secara objektif dan praktis. Keputusan hukum yang dicapai melalui hikmah akan berubah menurut perubahan situasi dan kondisi, karena fleksibel, sebaliknya keputusan hukum yang dicapai melalui *illat* dapat tetap berlaku terus (abadi).³³

Melaui pendekatan *illat* identifikasi tentang jenis transaksi baik dalam bentuk pinjaman ataupun hutang yang

³² Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga* h. 65

³³ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga* h. 65

termasuk riba dapat diperoleh secara mudah. Namun sebaliknya, pendekatan hikmah, mendorong para ulama untuk lebih jeli dalam memperhatikan situasi dan kondisi dari setiap transaksi untuk kemudian menentukan apakah termasuk riba atau tidak.³⁴ Para ulama lebih menekankan pada ketetapan legal formal dari bentuk transaksi tertentu dari pada konsekuensi moral yang ditimbulkan. Menurut Saeed, kelemahan *illat* tampak dalam mengkaji permasalahan riba, baik pada masa klasik maupun era modern ini.

Berkaitan dengan masalah ini, riba sebagaimana dilarang dalam sunnah misalnya, ketika mazhab hukum menggunakan pendekatan *illat* untuk meneropong masalah riba, mereka tidak mengaitkannya dengan melihat situasi dan kondisi dari bentuk transaksi pada waktu itu, atau memperhatikan bentuk komoditi yang berkembang dan dibutuhkan masyarakat pada masa itu. Dari sini kelihatan dangkalnya atau bahkan sama sekali mengesampingkan pertimbangan aspek moral dalam mengkaji permasalahan tersebut, begitu pula aspek perikemanusiaan tidak tampak diperhatikan.³⁵

Dalam hukum fiqh, apakah sesuatu termasuk riba atau bukan, para ulama memfokuskan perhatiannya terhadap bentuk transaksi pinjaman yang menyebabkan meningkatnya kelebihan dari nilai pokok, umumnya para ulama mengabaikan situasi dan kondisi ketika transaksi dilaksanakan, bentuk transaksi, maupun kondisi ekonomi yang sedang berlaku baik meliputi tempat atau tujuan. Jadi, persoalan riba dalam hukum fiqh dipandang sebagai sesuatu yang legal dan menyatakan tidak ada tempat bagi moral yang di dalam al-Quran dan sunnah telah menjadi bagian yang krusial.

B. Pandangan Abdullah Saeed terhadap Riba dan Bunga Bank

³⁴ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga* h. 66

³⁵ Abdullah Saeed *Bank Islam dan Bunga*, h. 66

Bunga bank sebagai permasalahan dalam ekonomi kontemporer, memicu banyak perdebatan. Hal ini dikarenakan tidak adanya konsep bunga bank dalam hukum Islam sebelumnya serta tidak adanya sumber tertulis mengenai hal tersebut sehingga banyak ulama yang menghukuminya sebagai riba. Sebetulnya konsep riba sendiri dalam al-Quran telah disebutkan, meskipun dengan gaya bahasa majas maupun kalimat lugas. Sayangnya, minimnya pengetahuan dalam mengartikan ayat dalam al-Quran menimbulkan banyak kesalahpahaman serta menimbulkan banyak arti mengenai riba itu sendiri.³⁶

Secara umum, ayat-ayat al-Quran mengenai riba ditafsirkan dengan cara serupa oleh para mufasir pra-modern, meski banyak usaha untuk menjelaskan dan mengidentifikasi apa yang sebenarnya dilarang oleh al-Quran. Banyak literatur tafsir harus bertumpu kepada sedikitnya penjelasan para mufasir dalam tafsir-tafsir mereka. Kajian mengenai jenis riba yang dilarang oleh al-Quran dalam berbagai kajian di masa pra-modern tetap tidak jelas. Para ahli fikih fokus kepada pembahasan transaksi berupa praktik penjualan, dan sedikit menyebut utang atau bunga.

Riba yang dilarang di dalam al-Quran menurut sejumlah sarjana Muslim modern fokus pada usaha melindungi kaum miskin dari eksploitasi. Menurutnya, al-Quran menyoroti masyarakat yang hidup dalam situasi ekonomi yang riil, di mana untuk memenuhi kebutuhan dasar sehari-hari menjadi masalah besar. Lembaga riba pra-Islam punya kecenderungan untuk menggiring sang debitur untuk meminjam utang lebih banyak lagi, dan semakin keadaanya merugi, sang debitur semakin terbenam di dalam utangnya, lain halnya dengan saat ini, di beberapa kondisi ekonomi, berbagai pendapatan individu yang relatif stabil dengan pekerjaan penuh waktu atau paruh waktu tidak dikenal di Makkah dan Madinah saat itu. Dalam masyarakat Arab pra-Islam, hanya sedikit perlindungan

³⁶ Muhammad Subekhi, Bunga dan Riba dalam Pandangan Abdullah Saeed dan Relevansinya dengan Bunga Bank di Indonesia, dalam *jurnal Qolamuna*, vol. 1 No. 1 Juli 2015

bagi para debitur; misalnya, tidak ada undang-undang yang jelas untuk mencegah kreditor dari memaksakan debitur untuk bekerja baginya tanpa upah atau dengan upah yang rendah.³⁷

Dengan mempertimbangkan situasi ekonomi dan keuangan yang tidak bisa diprediksi, masuk ke dalam kesepakatan utang sangat berisiko bagi orang yang terjerat kemiskinan, meskipun jumlahnya kecil. Kenyataan ini yang mendorong Nabi saw untuk melarang umat Islam berutang, kecuali mendesak.

Dalam konteks saat ini, utang tidak lagi dikaitkan dengan kemiskinan, secara khusus dalam pinjaman skala besar untuk memproduksi barang dan jasa, bahkan pinjaman terjadi untuk pembelian produk-produk konsumen, tidak seperti orang-orang yang berutang di masa pra-Islam, para debitur modern sering bergantung kepada pendapatannya yang bisa diprediksi hingga masa yang akan datang untuk melunasi utang mereka, baik dengan basis pekerjaannya atau pendapatan dari sumber lainnya. Selain itu, berbagai produk hukum telah ada di banyak negara demi melindungi para debitur, khususnya debitur skala kecil, dalam kasus mereka tidak bisa melunasi pinjaman tepat waktu.³⁸

Menurut Doualibi, seorang politisi kontemporer Syiria, membedakan antara pinjaman produktif dan pinjaman konsumtif serta menyatakan bahwa bunga pinjaman produktif boleh, sedangkan bunga pinjaman konsumtif tidak boleh. Menurutnya, riba di dalam al-Quran terkait dengan konteks meringankan penderitaan para fakir, miskin dan kelompok masyarakat lemah, dan pihak yang terbelenggu oleh beban utang yang tidak bisa melepaskan diri dari jeratannya utangnya. Atas dasar pertimbangan ini, maka larangan riba di dalam al-Quran berkaitan dengan konteks pinjaman konsumtif. Sedangkan para pengkritik lebih memperdebatkan tentang pinjaman produktif dari pada pinjaman

³⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), h. 288-289

³⁸ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 289

konsumtif. Menurut pandangannya, sebagian pinjaman investasi digunakan untuk tujuan produksi.³⁹

Secara umum, dalam konteks masa kini, debitur tidak akan dipaksa praktik ijon,⁴⁰ dan dalam banyak kasusnya akan dicabut aset-aset personal mereka, walaupun semua itu tidak menutupi utangnya. Dalam kebanyakan kasus, debitur punya kesempatan untuk membangun kehidupan yang baru, yang bebas dari kewajiban utang, setelah menyatakan diri bangkrut, dan tidak terjadi perpindahan utang dari orang tua kepada anak-anaknya. Menurut Saeed, perbedaan substansial pada konteks antara debitur modern dan debitur pra-Islam seharusnya tidak boleh diabaikan.⁴¹

Beberapa ulama membantah bahwa larangan riba hanya mencakup individual saja. Sedangkan pemberian atau pengambilan bunga bagi badan hukum, seperti perusahaan, bank, dan pemerintah tidak termasuk riba. Menurutnya, bahwa penerimaan bunga oleh individu dari badan hukum seperti bank tidak termasuk riba sebab seorang individu tidak dapat mengeksploitasi sebuah organisasi yang lebih besar dari bank. Argumentasi ini ditolak oleh para pengkritik, dengan alasan bahwa perlakuan tindakan kejahatan, apakah itu terhadap seorang individu atau instansi, dalam hukum Islam dipandang sama.⁴²

Menurut Saeed, dalam konteks transaksi perbankan dan keuangan, keadilan menjadi faktor utama yang menentukan sesuatu itu riba atau tidak. Peningkatan dalam transaksi keuangan yang diberikan kepada kreditor karena ia bertambah menjadi riba. Hal ini yang diterapkan pada bunga bank-bank modern, berarti

³⁹ Abdullah Saeed *Bank Islam dan Bunga*, h. 78-79

⁴⁰ Ijon adalah (1) pembelian padi dan sebagainya sebelum masak dan diambil oleh pembeli sesudah masak, (2) kredit yang diberikan kepada petani, pelayan atau pengusaha kecil, yang pembayarannya dilakukan dengan hasil panen atau produksi berdasarkan harga jual yang rendah. (aplikasi Kamus Besar Bahasa Indonesia)

⁴¹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 288-289

⁴² Abdullah Saeed *Bank Islam dan Bunga*, h. 79

bahwa semua bentuk bunga adalah riba, tetapi hanya bentuk yang menyebabkan ketidakadilan kepada satu pihak yang melakukan kontrak. Oleh karenanya, setiap transaksi berdasarkan bunga yang menyebabkan ketidakadilan harus dilarang karena riba. Hal yang sama berlaku pada sebuah transaksi yang tidak memasukkan bunga secara eksplisit tetapi menyebabkan ketidakadilan pada satu pihak, bisa dianggap sebagai transaksi riba.⁴³

Poin yang perlu digarisbawahi di sini adalah bahwa lingkungan dari transaksi khusus, pihak-pihak dari transaksi semacam ini, kekuatan relatif dari berbagai pihak sebagaimana lingkungan ekonomi dan sosial di mana terjadi transaksi, yang menentukan apakah transaksi khusus ini harus dilarang sebagai riba.⁴⁴

C. Konsistensi Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed

Embrio munculnya tafsir yang berorientasi tekstual dan kontekstual telah ada sejak masa Nabi, dua orientasi tafsir yang berkembang ini bertolak pada pendekatan yang digunakan oleh masing-masing tafsir. Yang dimaksud pendekatan adalah titik pijak keberangkatan dalam penafsiran di mana titik pijak ini akan menentukan corak suatu tafsir. Titik pijak yang berbeda akan melahirkan corak tafsir yang berbeda, tetapi titik pijak yang sama bisa saja melahirkan corak tafsir yang berbeda-beda.⁴⁵

Parameter yang mendasari penafsiran kontekstual adalah kebenaran teks dan berbagai variabel di luar teks itu sendiri, seperti konteks, subjektivitas penafsir, serta kebenarannya tidak bersifat mutlak. Meskipun secara normatif, al-Quran diyakini sebagai firman Tuhan yang kebenarannya bersifat mutlak, namun, kebenaran produk penafsiran terhadap al-Quran bersifat relatif dan tentatif karena tafsir adalah cara pandang dan pemahaman seorang

⁴³ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 248

⁴⁴ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 248

⁴⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), h. 274

mufasir yang dibatasi oleh situasi zamannya dalam memahami teks al-Quran.⁴⁶

Inti dari pendekatan kontekstual terletak pada gagasan mengenai konteks. Konteks adalah sebuah konsep umum yang mencakup konteks linguistik dan konteks makro, misalnya.⁴⁷ Konteks linguistik berkaitan dengan cara penempatan sebuah frase, kalimat, atau teks pendek tertentu dalam teks yang lebih besar. Biasanya, mencakup upaya menempatkan teks yang tengah dikaji dalam rangkaian teks yang mendahului atau mengikutinya. Tipe konteks ini, meski penting untuk memperoleh pemahaman dasar atas kandungan teks, namun tidak menjadi fokus utama dalam pendekatan kontekstual, akan tetapi, dalam pendekatan kontekstual yang lebih menarik dan berguna adalah “konteks makro”. Maksudnya adalah upaya memberi perhatian kepada kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual di sekitar teks al-Quran, juga tempat terjadinya pewahyuan dan pihak-pihak yang dimaksud dalam ayat-ayat tersebut. Selain itu, mencakup juga pelbagai gagasan, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan religius, dan norma budaya yang ada pada saat itu.⁴⁸

Dalam berbagai literatur ilmu tafsir, Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean menyimpulkan setidaknya ada delapan prinsip tafsir kontekstual⁴⁹, yaitu:

1. Menetapkan bahwa al-Quran adalah kitab petunjuk bagi manusia;
2. Pesan-pesan al-Quran bersifat universal;
3. Al-Quran diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang konkret, respon Tuhan terhadap situasi Arab ketika ia diturunkan;

⁴⁶ H.U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, h. 53

⁴⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, penerjemah: Ervan Nurtawab, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015) h. 14

⁴⁸ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, h. 14

⁴⁹ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989) h.34-62

4. Dalam kaitannya dengan ayat-ayat *muḥkam*, *mutāsyabih*, *nasīkh-mansūkh*, perlu pemahaman terhadap konteks sastra al-Quran, yaitu yang berkaitan dengan tema atau istilah tertentu yang digunakan dalam al-Quran;
5. Pemahaman terhadap konteks kesejarahan dan konteks sastra sangat penting dalam rangka menafsirkan al-Quran selaras dengan pandangan dunianya sendiri;
6. Perlu memahami tujuan al-Quran melalui kajian terhadap konteks kesejarahan dan konteks sastra;
7. Kajian terhadap konteks kesejarahan dan konteks sastra di atas hendaknya diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan manusia kontemporer; dan
8. Tujuan-tujuan moral al-Quran hendaknya dijadikan pedoman dalam menyelesaikan problem sosial yang muncul di masyarakat.

Dalam penafsiran kontekstual, pembicaraan konteks menjadi sorotan utama, baik konteks sastra maupun konteks makro, Saeed dalam penelitiannya terkait bank Islam dan bunga selalu melihat pada riba yang dipraktikkan pada periode pra-Islam. Dalam penelitiannya terkait riba, khususnya ketika meneliti Q.S Ali Imran ayat 130, dia mengatakan: *“Pembicaraan riba untuk kedua kalinya tampak berkaitan dengan periode kehidupan Madinah. Tepatnya setelah perang Uhud (3 H/625 M) dan hampir 11 tahun setelah larangan riba untuk pertama kalinya diperingatkan”*.⁵⁰

Menurutnya, dalam konteks ini ia mengkisahkan sebuah peringatan bagi umat Islam tentang kesalahan yang terjadi pada waktu perang Uhud, di mana ketika kemenangan yang hampir diraih berubah menjadi kekalahan, sehingga menyebabkan terbunuhnya 70 orang Islam yang meninggalkan banyak anak-anak yatim, para janda, dan orang lanjut usia yang sangat membutuhkan bantuan finansial untuk mencukupi kebutuhan

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 36

hidup mereka. Hal ini menunjukkan bahwa bantuan yang diberikan harus berdasarkan prinsip *sadaqah* (*'amal jariyah*) bukan dalam bentuk riba yang cenderung lebih membebani penderitaan mereka⁵¹.

Dari pemikiran-pemikiran Saeed terkait riba maupun bunga bank terlihat bahwa Saeed selalu membawa konteks dalam setiap pemikirannya, ini terlihat ketika ia membicarakan riba, khususnya ketika berbicara komoditi, selain konteks sejarah, ia juga memperhatikan bagaimana konteks sosial-politik pada saat itu, konteks sosial-ekonomi dan sebagainya. Konteks-konteks ini menjadi poin utama ketika membaca suatu persoalan, baik konteks saat ayat diturunkan, maupun konteks saat ini.

Dalam konsep tafsir kontekstualnya Saeed menyatakan bahwa harus ada penelitian terkait konteks sastrawi, yaitu teks-teks persis sebelum dan sesudah teks tentang riba turun⁵². Hal ini secara konsisten selalu Saeed bicarakan, sebelum membicarakan ayat riba, Saeed memulai dengan membahas ayat sebelumnya, yaitu tentang pentingnya membantu kaum miskin, orang yang membutuhkan dan anak-anak yatim, dan juga akan pentingnya bersedekah dengan ikhlas, bahkan perintah wajib mengeluarkan harta melalui zakat. Bederma ini harus dilakukan dalam bentuk pemberian atau donasi, jika hal ini sulit, maka memberi pinjaman bisa juga dilakukan sebagai gantinya, tanpa memakasakan pembayaran tambahan atau disebut *qard hasan*. Saeed memulai penelitiannya dengan menekankan aspek moral yang al-Quran berikan dalam hal praktik riba.

Menurut Saeed, penelaah terhadap pelarangan riba dalam al-Quran dan bunga bank didasarkan pada pertimbangan moral dan kemanusiaan, bukan pertimbangan legalistik, eksploitasi terhadap kebutuhan seseorang yang kesulitan uang,

⁵¹ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 37

⁵² Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, h. 161

bukan peningkatan yang terus bertambah kepada kreditor dalam sebuah transaksi pinjaman. Di sini terlihat bahwa Saeed menjadikan tujuan moral al-Quran pedoman dalam menyelesaikan problem sosial yang muncul di masyarakat.⁵³

⁵³ Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga*, h. 242-243

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa:

1. Ayat pertama yang berbicara riba adalah Q.S al-Rum ayat 39 menyatakan bahwa riba yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah riba halal, di mana bahwa riba pada ayat ini bermakna pemberian. Pendapat ini berdasarkan pendapat Azhari, Ibn Mansur, al-Qurthubi, Ibn al-Arabi, al-Biqā'i, Ibn Kathir dan Sayyid Quthb. Sedangkan untuk penafsiran riba di beberapa ayat lainnya, di Q.S ali Imran ayat 130, Q.S al-Nisa ayat 161 dan Q.S al-Baqarah ayat 275-278 semuanya sepakat bahwa riba adalah haram. Semua mufasir klasik merujuk pengertian riba dalam ayat-ayat ini kepada praktek riba yang terjadi pada saat jahiliyah. Salah satu yang dominan dalam perdebatan kontemporer adalah pandangan neo-revivalis. Pandangan ini menekankan bentuk legal dari riba sebagaimana diungkapkan dalam hukum Islam, dan menegaskan bahwa pernyataan yang ditetapkan di dalam al-Quran harus diambil makna harfiahnya, tanpa memperhatikan apa yang dipraktikkan di dalam periode pra-Islam. Sedangkan di kalangan para sarjana muslim modern terjadi perbedaan pandangan tentang apakah larangan riba sebagaimana diterangkan dalam al-Quran teraplikasikan dalam bunga bank modern bahkan di bank-bank Islam.
2. Menurut Saeed, dalam konteks transaksi perbankan dan keuangan, keadilan menjadi faktor utama yang menentukan sesuatu itu riba atau tidak. Peningkatan dalam transaksi keuangan yang diberikan kepada kreditor karena ia bertambah menjadi riba, tetapi hanya bentuk yang menyebabkan ketidakadilan kepada satu pihak yang

melakukan kontrak. Oleh karenanya, setiap transaksi berdasarkan bunga yang menyebabkan ketidakadilan harus dilarang karena riba. Hal yang sama berlaku pada sebuah transaksi yang tidak memasukkan bunga secara eksplisit tetapi menyebabkan ketidakadilan pada satu pihak, bisa dianggap sebagai transaksi riba. Penelaah terhadap pelarangan riba dalam al-Quran didasarkan pada pertimbangan moral dan kemanusiaan, bukan pertimbangan legalistik, eksploitasi terhadap kebutuhan seseorang yang kesulitan uang, bukan peningkatan yang terus bertambah kepada kreditor dalam sebuah transaksi pinjaman. Di sini terlihat bahwa Saeed menjadikan tujuan moral al-Quran pedoman dalam menyelesaikan problem sosial yang muncul di masyarakat

3. Pemikiran Abdullah Saeed terkait riba dan bunga bank terlihat selalu membawa konteks, baik konteks sejarah, maupun konteks sosial-politik pada saat itu, konteks sosial-ekonomi dan sebagainya. Konteks-konteks ini menjadi poin utama ketika membaca suatu persoalan, baik konteks saat ayat diturunkan, maupun konteks saat ini. Konsep tafsir kontekstualnya Saeed menyatakan bahwa harus ada penelitian terkait konteks sastraawi, yaitu teks-teks persis sebelum dan sesudah teks tentang riba turun, hal ini secara konsisten selalu Saeed bicarakan. Sebelum membicarakan ayat riba, Saeed memulai dengan membahas ayat sebelumnya, yaitu tentang pentingnya membantu kaum miskin, orang yang membutuhkan dan anak-anak yatim, dan juga akan pentingnya bersedekah dengan ikhlas, bahkan perintah wajib mengeluarkan harta melalui zakat. Bederma ini harus dilakukan dalam bentuk pemberian atau donasi, jika hal ini sulit, maka memberi pinjaman bisa juga dilakukan sebagai gantinya, tanpa memakasakan pembayaran tambahan atau disebut *qard hasan*. Saeed memulai penelitiannya dengan menekankan aspek moral yang al-Quran berikan dalam hal praktik riba. Menurutnya,

penelaah terhadap pelarangan riba dalam al-Quran serta bunga bank didasarkan pada pertimbangan moral dan kemanusiaan, bukan pertimbangan legalistik, eksploitasi terhadap kebutuhan seseorang yang kesulitan uang, bukan peningkatan yang terus bertambah kepada kreditor dalam sebuah transaksi pinjaman. Di sini terlihat bahwa Saeed menjadikan tujuan moral al-Quran pedoman dalam menyelesaikan problem sosial yang muncul di masyarakat

B. Saran

Konsistensi suatu pemikiran dari seorang tokoh tidak hanya dapat dinilai dari satu karyanya, karena itu belum komprehensif, penulis menyadari betul akan hal itu. Oleh karenanya, penulis menyarankan kepada peneliti selanjutnya untuk meneliti konsistensi pemikiran kontekstual Saeed dalam semua penelitiannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Qurṭubi Muhammad bin *al-Jami' li ahkam al-Quran*, juz 3
Tehran: Intasyarat nasir khasru,1364
- ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir *Tafsir al-Thabari*,
penerjemah: Ahsan Askan dkk, jilid 1 Jakarta: Pustaka
Azzam, 2009
- Azhari, Al, *Tahdhib al-lughah*, Juz XV, Sumber: Muwaqi' al-Warraq,
<http://www.alwarraq.com>
- Aziz, Nashruddin Baidan dan Erwati, *Metodologi Khusus Penelitian
Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016
- Fina, Lien Iffah Nafatu, Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed:
Sebuah Penyempurna Terhadap Gagasan Fazlur Rahman,
dalam *jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, Juni, 2015
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga
Ideologi*, Yogyakarta: LkiS, 2013
- Hornby, A S, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current
English*, Ed. VI, New York: Oxford University Press, 2003
- Jarir, Ṭabari Abu Ja'far Muhammad bin *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-
Quran*, Jilid. IV, Bairut: Dar al-Ma'rifat, 1412 H
- Kalsum, Umami, Riba dan Bunga Bank dalam Islam: Analisis Hukum
dan Dampaknya Terhadap Perekonomian Umat, dalam *Jurnal
Al'Adl*, Vol. 7, No. 2, Juli 2014, h. 72
- Karim, Adiwarmanto A dkk, *Riba, Gharar Dan Kaidah-Kaidah Ekonomi
Syari'ah: Analisis Fikih Dan Ekonomi*, cet. 2, Jakarta:
Rajawali Press, 2016
- Karim, Adiwarmanto *Bank Islam: Analisis Fiqih dan Keuangan*, Ed. 2,
Cet. 2, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004

- Khamene'i, Ali, *Fikih Muamalah: Kumpulan Fatwa Kontemporer*, diterjemahkan oleh Ahmad Marzuki Amin dan Ahmad Hafidh Alkaf, Jakarta: Nur al-Huda, 2015
- Mansur, Muhammad, Pandangan Syafruddin Prawiranegara Terhadap Bunga Bank: Tinjauan Tafsir Kontekstual Indonesia Tentang Riba dalam Jurnal *Nun*, Vol. 3, No. 1, 2017, h. 145
- Manzur, Ibn, *Lisan al-Arab*, jilid 4, Mesir: Dar al-Hadsit, tt
- Meloong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung; PT Remaja Rosdakarya, 2009
- Muflih, Muhammad, Rekonstruksi Pemahaman terhadap Konsep Riba, dalam jurnal *Ahkam*, Vol. XIII, No. 1, 2013, h. 23
- Mughits, Abdul Ketidakpastian Jenis dan Kriteria Hukum Riba dalam Perspektif Pemikiran Ulama, dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 43 No. 1, 2009
- Muhammad, (ed), *Bank Syariah Analisis Kekuatan, Kelemahan, Peluang, dan Ancaman* Yogyakarta: Ekonisia, 2006
- Musafa'ah, Suqiyah, Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam hukum Kewarisan di Indonesia, dalam *jurnal ISLAMICA*, vol. 09, No. 02, Maret, 2015
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet.2 Yogyakarta: LkiS, 2012
- Mustofa, Imron, Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam *jurnal ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10 No. 2, Maret 2016
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Quran: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, penerjemah: Khoiron Nahdliyyin, Cet. 1, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016
- Nasution, Mustafa Edwin dkk, *Pengenalan Eksklusif: Ekonomi Islam*, cet. 5 Jakarta: Prenadamedia Group, 2015

- Otoritas Jasa Keuangan, *Seri Standar Produk Perbankan Syariah 5: Standar Produk Mudharabah*, tt,h. 28-30
- Panggabean, Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal, *Tafsir Kontekstual Al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1989
- Qadir, Dadang Abdul Anatomi Keabsahan Bunga Bank dalam Perspektif Teori Limit Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Asy-Syari'ah*, Vol 16, No. 1, April 2014, h. 78-85
- Quṭb, Sayyid, *Tafsīr fī Zīlali al-Quran*, diterjemahkan oleh: Aṣḍad Yasin dkk, jilid 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Rachman, Hatib Hermeneutika al-Quran Kontekstual: Metode Menafsirkan al-Quran Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Afkaruna*, Vol. 9, No. 2, Juli-Desember, 2013
- Rahardjo, Dawam, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Cet. II, Jakarta: Paramadina, 2002
- Ridwan, MK, Metodologi Penafsiran Kontekstual: Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* Vol.1, No. 1, Juni 2016
- Saeed, Abdullah, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015
- , *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis Larangan Riba dan Interpretasi Kontemporer*, diterjemahkan oleh Muhammad Ufuqul Mubin dkk, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- , *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, Abingdon: Routledge, 2006
- , *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual al-Quran*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Nafatu

- Fina dan Ari Henri, cet. 2, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016
- Sahabudin (editor), *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata*, ed, revisi Jakarta: Lentera Hati, 2007
- Saputro, M. Endy, Alternatif Tren Studi Al-Quran di Indonesia, dalam *Al-Tahrir*, Vol. 11, No. 1, Mei 2011
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, vol. 11, Jakarta: Lentera Hati, 2002
- Shihab, Umar, *Kontekstualitas Al-Quran: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran*, Cet. Ke 5, Jakarta: Penamadani, 2005
- Subekhi, Muhammad, Bunga dan Riba dalam Pandangan Abdullah Saeed dan Relevansinya dengan Bunga Bank di Indonesia, dalam *jurnal Qolamuna*, vol. 1 No. 1 Juli 2015
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Penerbit Alfabet, 2015
- Suhendi, Hendi, *Fiqih Muamalah*, ed.1, cet. 2, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005
- Suherman, *Melacak Pengaruh Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Metodologi Penafsiran al-Quran yang digagas oleh Abdullah Saeed*, Skripsi-UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih, Hadith dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed, dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 5, No. 2, Desember, 2015
- Sutinah (ed), Bagong Syanto dan, *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Ed. Rev. Cet. 6, Jakarta: Kencana, 2011
- Syaparuddin, Kritik Abdullah Saeed Terhadap Praktik Pembiayaan Murabahah Pada Bank Islam, dalam *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 2, Maret, 2012

Tasmuji, Pemikiran Abdullah Saeed tentang *Riddah* dan Hak Asasi Manusia, dalam *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 1, No. 1, Maret 2011

Zaini, Achmad, Model Interpretasi al-Quran Abdullah Saeed, dalam *jurnal ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 06, No. 01, September, 2011

Zakaria, Abi al-Husain Ahmad Faris bin *Maqayis fī al-Lughah*, Juz 2, Ittihad al-kitab al-Arab, sumber:<http://www.awu-dam.org>

<http://www.allbookstore.com/Abdullah-Saeed/author/1>