

Qat'i-Dzannī keharaman Riba dan Bunga Bank: Kajian Heuristik Terhadap Ayat-Ayat Riba

Ahmad Solahuddin* dan Muhamad Ulul Albab Musaffa**

* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta

**Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Solahuddin.purwodadi@gmail.com

Abstract: The prohibition of ribā constitutes a fundamental principle in Islamic law, explicitly affirmed in numerous Qur'anic verses. However, its application to bank interest within the framework of modern financial systems has triggered complex legal and socio-economic debates. This study aims to examine the qat'i (definitive) nature of the Qur'anic prohibition of ribā and to analyze the legal status and relevance of bank interest through a heuristic approach. The methodology includes linguistic analysis of the structure and diction of relevant verses, historical examination through asbāb al-nuzūl, thematic coherence analysis (munāsabah), and a jurisprudential review of classical and contemporary scholarly views. The findings indicate that while the prohibition of ribā is absolute in textual terms, its application to modern bank interest remains within the realm of ẓannī (speculative reasoning), thus requiring contextual ijtihād. The study also reveals that divergent legal methodologies, institutional readiness, and public financial literacy are critical factors in the success of an interest-free Islamic financial system. The heuristic approach proves effective in bridging the normative ideals of Islamic law with the realities of contemporary economics, while reaffirming the central role of maqāṣid al-shari'ah as an ethical compass for the development of Islamic finance.

Keywords: Ribā; Bank Interest; Heuristic Approach; Maqāṣid al-Shari'ah; Qur'anic Interpretation.

Abstrak: Larangan ribā merupakan prinsip fundamental dalam hukum Islam yang ditegaskan secara eksplisit dalam sejumlah ayat Al-Qur'an. Namun, penerapannya terhadap bunga bank dalam sistem keuangan modern menimbulkan perdebatan hukum dan sosial yang kompleks. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji sifat *qat'i* larangan *ribā* dalam Al-Qur'an serta menganalisis relevansi dan status hukum bunga bank melalui pendekatan *heuristik*. Metode yang digunakan meliputi analisis linguistik terhadap struktur dan diksi ayat, kajian historis melalui *asbāb an-nuzūl*, analisis koherensi tematik (*munāsabah*), serta pendekatan yurisprudensial terhadap ragam pandangan ulama klasik dan

kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa larangan *ribā* bersifat mutlak dalam teks, namun penerapannya terhadap bunga bank berada pada wilayah *zanni* yang menuntut *ijtihad* kontekstual. Studi ini juga menemukan bahwa perbedaan pendekatan hukum, kesiapan kelembagaan, serta literasi masyarakat menjadi faktor kunci keberhasilan sistem keuangan Islam yang bebas riba. Pendekatan *heuristik* terbukti efektif dalam menjembatani antara idealisme normatif dan realitas ekonomi kontemporer, sekaligus memperkuat pentingnya *maqāṣid asy-syari'ah* sebagai orientasi etik dalam pengembangan keuangan syariah.

Kata kunci: Ribā; Bunga Bank; Pendekatan Heuristik; Maqāṣid asy-Syari'ah; Tafsir Al-Qur'an.

Pendahuluan

Larangan *ribā* merupakan prinsip fundamental dalam hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an.¹ Namun, implementasi prinsip ini dalam konteks keuangan modern, terutama terkait bunga bank, terus menjadi sumber kontroversi akademik maupun praktis.² Perdebatan berawal dari adanya perbedaan interpretasi antara ulama dan lembaga fatwa terkait makna *ribā* dan bunga bank.³ Fatwa DSN MUI No. 1 Tahun 2004 secara eksplisit menyatakan bunga bank setara dengan *ribā nasi'ah*, sementara Darul Ifta' Mesir memiliki pandangan yang berbeda dengan tidak menyamakan bunga bank sebagai *ribā*, sehingga menciptakan ketidakjelasan terminologi di tengah masyarakat.^{4 5}

Diskursus seputar *ribā* dan bunga bank bukan hanya masalah

¹ Risanda Alirastra Budiantoro, Riesanda Najmi Sasmita, and Tika Widiastuti, "Sistem Ekonomi (Islam) Dan Pelarangan Riba Dalam Perspektif Historis," *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 4, no. 01 (March 31, 2018): 1, <https://doi.org/10.29040/jiei.v4i1.138>.

² Ugi Suharto, "Riba and Interest in Islamic Finance: Semantic and Terminological Issue," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 11, no. 1 (2018): 131–38, <https://doi.org/10.1108/IMEFM-08-2016-0109>.

³ An'īm Kafabih and Asfi Manzilati, "Analysis of Preferable Occupation between Merchant and Islamic Bank Clerk in Bank Syariah Mandiri (BSM) Based on a Hadith about Riba," *IQTISHADIA* 11, no. 2 (September 27, 2018): 264, <https://doi.org/10.21043/iqtishadia.v11i2.2751>.

⁴ Dar Al-Ifta', "Is It Lawful to Receive Bank Interests?," Dar al-Ifta', 2013, <https://dar-alifta.org/en/fatwa/details/6615/is-it-lawful-to-receive-bank-interests>.

⁵ Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000).

interpretasi tekstual, melainkan juga menyangkut isu etika ekonomi dan keadilan sosial. Secara konseptual, *ribā* dipandang sebagai bentuk eksplorasi ekonomi yang menyebabkan ketimpangan sosial. Alternatif berupa sistem bagi hasil, seperti *mudārabah* dan *musyārakah*, dikembangkan sebagai solusi adil dalam kerangka ekonomi syariah.⁶ Namun demikian, implementasi praktik tersebut juga menghadapi tantangan praktis, seperti margin yang tetap pada akad *murabahah* yang kadang dianggap menyerupai bunga.⁷

Di Indonesia, keberadaan lembaga perbankan syariah didukung oleh regulasi yang kuat melalui UU No. 7 Tahun 1992, UU No. 10 Tahun 1998, serta UU No. 21 Tahun 2008 yang memberikan legitimasi hukum nasional terhadap sistem bebas *ribā*.⁸ Secara kelembagaan, koperasi syariah seperti BMT mampu mengimplementasikan akad-akad tersebut secara operasional, meskipun efektivitasnya masih tergantung pada komitmen dan struktur pembiayaan yang jelas.⁹ Hal ini menunjukkan bahwa fatwa membutuhkan dukungan regulasi serta implementasi kelembagaan yang matang agar dapat efektif.

Respons masyarakat terhadap fatwa ini menunjukkan variasi signifikan berdasarkan konteks geografis, sosial, dan tingkat literasi keuangan syariah.¹⁰ Di wilayah perkotaan, meskipun respons terhadap fatwa positif, praktik perbankan syariah masih terbatas akibat preferensi profesionalisme serta kebiasaan terhadap layanan bank

⁶ Rio Andi Wahyu Makkulau and M Abdullah Wahyuddin, “Penerapan Prinsip Syariah Dalam Akad Pembiayaan Murabahah Pada Bank Muamalat,” *Iqtisaduna* 3, no. 1 (2015): 60–78.

⁷ Siti Mujibatun, “INKONSISTENSI PRINSIP TIME VALUE OF MONEY DALAM OPERASIONAL TRANSAKSI KEUANGAN SYARIAH DAN SOLUSINYA,” *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 7, no. 2 (October 31, 2016): 155–80, <https://doi.org/10.21580/economica.2016.7.2.1159>.

⁸ Utama Shandy Andrew, “Sejarah Dan Perkembangan Regulasi Mengenai Perbankan Syariah Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia,” *Jurnal Wawasan Yuridika* 2, no. 2 (2018): 187–200.

⁹ Sitta ‘Ala Arkham, “ANALISIS AKAD-AKAD SYARIAH DAN APLIKASINYA PADA FINTECH SYARIAH PERPEKTIF FATWA DSN-MUI NOMOR 67/ DSN-MUI/ III/2008(Studi Kasus Produk Invoice Financing Syariah PT. Investree Radhika Jaya),” *Az-Zarga: Jurnal Hukum Bisnis Islam* 8, no. 2 (November 5, 2016), <https://doi.org/10.14421/94rmec54>.

¹⁰ Virginia Nur Rahmanti, “Mengungkap Kesadaran Islami Atas Riba Pada Proses Pembelajaran Akuntansi,” *Jurnal Akuntansi Dan Investasi* 18, no. 2 (July 2017), <https://doi.org/10.18196/jai.180278>.

konvensional.¹¹ Sebaliknya, komunitas yang memiliki kesadaran tinggi terhadap syariah, seperti Masyarakat Tanpa Riba (MTR), menunjukkan penerimaan penuh dan konsisten terhadap fatwa tersebut, sedangkan masyarakat pedesaan cenderung pragmatis dan masih memberikan toleransi terhadap bunga dalam situasi tertentu.¹²

Secara akademik, sejumlah kajian telah mengeksplorasi perbedaan semantik dan linguistik *ribâ* dalam Al-Qur'an, serta implikasi ekonominya.¹³ Penelitian-penelitian sebelumnya seperti Rohayana (2015) dan Syarif (2015) telah menegaskan kompleksitas semantik istilah *ribâ* yang termaktub dalam QS Al-Baqarah [2]: 275-279, QS Ali Imran [3]: 130, dan QS An-Nisa' [4]: 161-162.¹⁴ ¹⁵ Berbagai kajian menyoroti perlunya standarisasi terminologi agar perbedaan antara praktik eksploratif *ribâ* dan transaksi keuangan modern lebih jelas.¹⁶ Kajian tentang larangan *ribâ* dalam konteks keuangan modern juga telah banyak dilakukan oleh para sarjana dengan pendekatan yang beragam. Choudhury dkk. (2018), dalam penelitiannya membedakan antara perdagangan dan *ribâ* dalam perspektif Al-Qur'an, ia menekankan ketegasan larangan *ribâ* dan mengkritisi peran sistem perbankan konvensional dalam menciptakan ketimpangan ekonomi.¹⁷ Sementara itu, Siddiqui (2014) membahas konsep nilai waktu terhadap uang (*time*

¹¹ Rania Kamla and Rana Alsoufi, "Critical Muslim Intellectuals' Discourse and the Issue of 'Interest' (Ribâ): Implications for Islamic Accounting and Banking," *Accounting Forum* 39, no. 2 (June 27, 2015): 140-54, <https://doi.org/10.1016/j.accfor.2015.02.002>.

¹² Sofhian Sofhian, "The Rationality Prohibition of Riba (Usury)," *Al-Ulum* 15, no. 1 (June 1, 2015): 237, <https://doi.org/10.30603/au.v15i1.224>.

¹³ Marwini, "Kontroversi Riba Dalam Perbankan Konvensional Dan Dampaknya Terhadap Perekonomian," *Az Zarga'* 9, no. 1 (2017): 1-18.

¹⁴ Ade Dedi Rohayana, "Riba Dalam Tinjauan Al-Quran," *RELIGIA* 18, no. 1 (March 16, 2015): 72, <https://doi.org/10.28918/religia.v18i1.622>.

¹⁵ Mujar Ibnu Syarif, "Konsep Riba Dalam Al-Quran Dan Literatur Fikih," *Al-Iqtishad: Journal of Islamic Economics* 3, no. 2 (November 5, 2015), <https://doi.org/10.15408/aiq.v3i2.2137>.

¹⁶ M. Umer Chapra, "The Nature Of Riba In Islam," *Millah* 8, no. 1 (2008), <https://doi.org/10.20885/millah.vol8.iss1.eng.art5>.

¹⁷ Masudul Alam Choudhury, Asmak A.B. Rahman, and Abul Hasan, "Trade versus Riba in the Qur'ân with a Critique of the Role of Bank-Saving," *International Journal of Law and Management* 60, no. 2 (March 12, 2018): 701-16, <https://doi.org/10.1108/IJLMA-03-2017-0021>.

value of money) dan praktik diskonto¹⁸ dalam sistem keuangan kontemporer.¹⁹ Ia menyatakan bahwa meskipun nilai waktu uang menjadi fondasi bagi pemberian bunga dalam ekonomi modern, pendekatan ini perlu disaring melalui kerangka *maqāṣid asy-syārī‘ah* agar tidak menyimpang dari prinsip keadilan Islam. Kedua studi ini menyoroti dimensi ekonomi dan etika dalam larangan *ribā*, namun belum mengintegrasikan secara mendalam aspek linguistik Al-Qur'an maupun konteks historis penurunan ayat yang menjadi sorotan utama dalam penelitian ini.

Di sisi lain, Ahangaran dan Mollakarimi (2014) menelaah praktik denda keterlambatan dalam kontrak perbankan di Iran, dan menyimpulkan bahwa denda tersebut dapat dibedakan dari *ribā* apabila diposisikan sebagai sanksi, bukan tambahan atas pokok utang.²⁰ Pendekatan ini merujuk pada kerangka hukum Islam Syiah, dengan fokus pada konteks yuridis lokal. Adapun studi Bouheni dan Ammi (2015) mengenai tata kelola perbankan syariah menyoroti aspek kelembagaan dan regulasi internal dalam perbankan Islam, tanpa membahas secara spesifik asal-usul hukum larangan bunga dalam Al-Qur'an.²¹ Berbeda dari kajian-kajian tersebut, penelitian ini mengusulkan pendekatan *heuristik* yang menggabungkan analisis linguistik terhadap ayat-ayat *ribā*, kajian *munāsabah* dan *ashāb an-nuzūl*, serta pertimbangan hukum kontemporer. Dengan demikian, penelitian ini berkontribusi dalam menjembatani diskursus normatif dan realitas

¹⁸ Diskonto merujuk pada praktik pengurangan nilai nominal dari suatu pembayaran atau surat berharga karena adanya pertimbangan waktu, biasanya dalam konteks keuangan dan ekonomi. Dalam konteks perbankan dan ekonomi Islam, diskonto sering menjadi bahan perdebatan karena praktik ini didasarkan pada konsep *time value of money* (nilai waktu terhadap uang), yang pada sistem konvensional bisa menjadi dasar pemberian bunga. Sebaliknya, dalam perspektif syariah, praktik ini perlu dikaji ulang agar tidak mengandung unsur *ribā*, karena keuntungan atas dasar waktu bisa dianggap sebagai tambahan yang tidak sah.

¹⁹ Shamim A. Siddiqui, "Riba, Time Value of Money and Discounting," in *Handbook on Islam and Economic Life* (Edward Elgar Publishing, 2014), <https://doi.org/10.4337/9781783479825.00012>.

²⁰ Mohammad Rasool Ahangaran and Fereshteh Mollakarimi, "The Jurisprudential and Legal Analysis of the Delayed Payment Fine in Banking Contracts in Iran," *Journal of Shi'a Islamic Studies* 7, no. 1 (December 2014): 37–63, <https://doi.org/10.1353/isl.2014.0005>.

²¹ Faten Ben Bouheni and Chantal Ammi, "Banking Governance: What's Special About Islamic Banks?," *Journal of Applied Business Research (JABR)* 31, no. 4 (July 13, 2015): 1621, <https://doi.org/10.19030/jabr.v31i4.9341>.

sosial kelembagaan, serta memperkuat posisi larangan *ribā* sebagai prinsip etis dan hukum dalam sistem ekonomi Islam yang dinamis.

Sebagai penegasan penelitian ini menawarkan pembaruan dengan pendekatan *heuristik* yang komprehensif untuk mengatasi kekurangan penelitian sebelumnya. Secara khusus, penelitian ini mengintegrasikan empat pendekatan: analisis linguistik (struktur kalimat dan dixsi), analisis koherensi atau *munāsabah* ayat-ayat Al-Qur'an, analisis historis berdasarkan *asbāb al-nuzūl*, dan analisis yurisprudensial mengenai status hukum larangan *ribā* secara *qat'i*. Integrasi pendekatan tersebut akan menghasilkan pemahaman yang kontekstual dan mendalam terkait sifat larangan *ribā*, terutama dalam konteks bunga bank.

Secara rinci metode penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi pustaka yang dikembangkan melalui analisis heuristik untuk menelaah makna dan implikasi hukum larangan *ribā* dalam Al-Qur'an. Fokus kajian diarahkan pada QS Al-Baqarah [2]: 275-279, QS Ali Imran [3]: 130, dan QS An-Nisa' [4]: 161-162 dengan empat komponen utama analisis, yaitu: linguistik (*dalālah al-alfāz*), konteks historis (*asbāb an-nuzūl*), koherensi tematik (*munāsabah*), serta pendekatan yurisprudensial. Analisis linguistik mengeksplorasi struktur, dixsi, dan gaya bahasa yang memperkuat makna normatif larangan *ribā*. Koherensi antar-ayat menelusuri keterkaitan tematik antara larangan *ribā* dan konteks sosial keagamaan umat, sedangkan analisis historis mengaitkan turunnya ayat dengan praktik *ribā* jahiliah dan pelanggaran Ahlul Kitab.

Selanjutnya, pendekatan yurisprudensial digunakan untuk mengkaji status hukum larangan *ribā* dan keterkaitannya dengan praktik bunga bank kontemporer, melalui pendapat ulama klasik dan modern, termasuk fatwa DSN MUI dan lembaga internasional. Temuan menunjukkan bahwa larangan *ribā* bersifat *qat'i* secara lafaz, namun aplikasinya terhadap bunga bank bersifat *zannī* dan kontekstual. Dengan memadukan keempat pendekatan tersebut, penelitian ini menyajikan pemahaman menyeluruh terhadap larangan *ribā*, serta memberikan dasar teoretis dan praktis bagi pengembangan sistem keuangan Islam yang adil dan bebas dari unsur eksplorasi ekonomi.

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk menelaah lebih jauh dan secara mendalam makna larangan *ribā* dalam QS Al-Baqarah [2]: 275-279, QS Ali Imran [3]: 130 dan QS An-Nisa' [4]: 161-162 serta implikasi yurisprudensialnya terhadap praktik bunga bank modern.

Penelitian ini bertujuan menjawab pertanyaan fundamental: apakah larangan *ribā* bersifat *qat'ī* atau *dzannī*, dan bagaimana relevansi serta implikasinya dalam penerapan bunga bank pada sistem ekonomi kontemporer?

Secara signifikan, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya wacana hukum Islam kontemporer dengan pendekatan kritis dan kontekstual dalam memahami larangan *ribā*. Dengan menegaskan sifat definitif larangan tersebut, penelitian ini dapat memberikan pijakan epistemologis yang kuat bagi regulasi keuangan syariah serta memperjelas posisi etis dan sosial Islam dalam merespons sistem ekonomi modern yang berlandaskan bunga.

Kontribusi utama penelitian ini terletak pada penegasan prinsip keadilan ekonomi dalam larangan *ribā* yang tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga memiliki pesan moral dan sosial yang kuat. Dengan demikian, penelitian ini dapat membantu harmonisasi idealisme syariah dengan realitas ekonomi modern, sekaligus memberikan rekomendasi praktis bagi pengembangan sistem keuangan bebas *ribā* yang lebih inklusif dan berkeadilan di Indonesia dan global.

Hasil dan Pembahasan

Larangan Riba dan Fondasi Keadilan Ekonomi dalam Surah al-Baqarah: Telaah Tafsir dan Konteks Historis

Ayat-ayat 275-279 dari Surah Al-Baqarah merupakan salah satu bagian penting dalam Al-Qur'an yang menegaskan larangan riba dan menegakkan prinsip keadilan ekonomi dalam Islam. Para mufasir klasik seperti Ibn Katsir,²² Al-Tabari,²³ Al-Qurtubi,²⁴ Al-Suyūṭī, dan al-Mahallī²⁵ telah memberikan tafsir yang kaya akan analisis linguistik dan konteks sejarah (asbabun nuzul) untuk memahami ayat-ayat ini. Narasi ini mengintegrasikan kedua aspek tersebut untuk menjelaskan makna

²² Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurashī Al-Dimashqī, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīm* (Riyadh: Dār Tayba, 2002).

²³ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wil Āy Al-Qur'Ān* (Bairut: Dar ibn Hazm, 2002).

²⁴ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li-Aḥkām Al-Qur'Ān*, 3rd ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 2010).

²⁵ Muḥammad ibn Aḥmad Jalāl al-Dīn al-Mahallī and 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Tafsīr Al-Jalalayn*, 1st ed. (Bairut: Dār Ibn Kathīr, 1986).

mendalam dari ayat-ayat tersebut.

Ayat-ayat tentang riba dalam Surah al-Baqarah turun di Madinah, pada fase konsolidasi hukum syariat Islam, saat umat sedang bertransformasi dari sistem ekonomi Jahiliyah menuju tatanan berbasis keadilan dan nilai-nilai Ilahiah. Secara umum, para mufasir seperti Ibn Katsir dan Al-Tabari²⁶ menjelaskan bahwa riba — khususnya riba nasi'ah, yakni bunga pinjaman yang meningkat seiring waktu — merupakan praktik umum dalam masyarakat Arab pra-Islam. Dalam sistem tersebut, jika seorang peminjam gagal melunasi utangnya pada waktu yang ditentukan, maka bunga akan ditambahkan dan jangka waktu diperpanjang, menciptakan siklus penindasan ekonomi. Al-Qur'an menghapus praktik ini secara bertahap, dimulai dengan teguran moral dalam Surah ar-Rum [30]: 39, kemudian larangan terhadap riba berlipat dalam Surah Ali Imran [3]: 130, dan berpuncak pada pelarangan tegas dalam ayat-ayat Surah al-Baqarah ini.²⁷

Secara khusus, ayat 278–279 memiliki konteks historis yang jelas. Menurut Ibn Katsir,²⁸ Al-Tabari,²⁹ dan Al-Qurtubi,³⁰ ayat-ayat ini diturunkan berkenaan dengan transaksi riba antara Bani Tsaqif dan Bani Amr bin Umayr dari kabilah Bani Mughirah. Setelah memeluk Islam, Bani Tsaqif masih menuntut bunga dari piutang lama yang belum dibayar. Maka, ayat ini memerintahkan mereka untuk meninggalkan sisa bunga dan hanya mengambil pokok utang. Al-Suyūṭī dan al-Māḥallī tidak mencantumkan riwayat khusus, tetapi menegaskan bahwa ayat tersebut memang bertujuan untuk menghapus praktik riba dalam komunitas Muslim awal. Menurut Al-Qurtubi, ayat ini turun setelah Fathu Makkah pada tahun ke-8 Hijriah, ketika banyak suku Arab memeluk Islam, sehingga penegakan hukum riba menjadi sangat penting untuk membangun sistem ekonomi yang adil.³¹

Para mufasir sepakat bahwa ayat-ayat ini bertujuan untuk menghapuskan praktik riba secara progresif. Ayat 275 masih memberi celah bagi transaksi masa lalu, sebagai bentuk transisi hukum,

²⁶ Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'Wil Āy Al-Qur'Ān*.

²⁷ Oom Mukaromah, "INTERPRETASI AYAT-AYAT RIBA DALAM KAJIAN TAFSIR MAUDHU'I," *ALQALAM* 21, no. 100 (April 30, 2004): 75, <https://doi.org/10.32678/alqalam.v21i100.1648>.

²⁸ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qurān Al-'Azīm*, 2009.

²⁹ Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'Wil Āy Al-Qur'Ān*.

³⁰ Al-Qurtubī, *Al-Jami' Li-Aḥkām Al-Qur'Ān*.

³¹ Chapra, "The Nature Of Riba In Islam."

sedangkan ayat 278–279 menegaskan pelarangan absolut untuk masa depan. Ibn Katsir menekankan bahwa ancaman berupa “*perang dari Allah dan Rasul-Nya*” menunjukkan tingkat keseriusan hukum ini dan urgensi penerapannya di tengah masyarakat yang masih terikat oleh tradisi ekonomi eksploratif.³² Keseluruhan ayat ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga kontekstual, menjawab realitas sosial-ekonomi umat saat itu sambil membangun fondasi keadilan ekonomi Islam.³³

Dalam QS al-Baqarah [2]: 275, frasa “*la yaqumuna illa kama yaqumu alladhi yatakhabbathu al-shaytan min al-mass*” menggambarkan keadaan pelaku riba yang bangkit seperti orang yang dirasuki setan karena gila, dengan menggunakan kata “*yatakhabbathu*” yang berasal dari akar kata kh-b-t, bermakna gangguan atau kekacauan. Al-Tabari menafsirkan kata ini sebagai simbol gangguan fisik dan mental, sejalan dengan kepercayaan masyarakat Arab saat itu tentang orang yang terserang setan atau epilepsi. Ibn Katsir dan Al-Qurtubi memaknainya sebagai gambaran kehinaan pelaku riba di hari kiamat, yang tampil terhuyung-huyung sebagai simbol azab spiritual. Al-Suyūṭī dan al-Mahallī menyederhanakan makna dengan menekankan kebingungan total, tanpa menguraikan sisi riwayat.³⁴ Secara linguistik, istilah ini menciptakan citra mengerikan tentang dampak destruktif riba, baik secara batiniah maupun lahiriah.³⁵

Sementara itu, dalam QS al-Baqarah [2]: 276, digunakan dua kata kunci yang kontras: “*yamhaqu*” (menghapus) dan “*yurbi*” (menumbuhkan). Kata “*yamhaqu al-riba*” berasal dari akar m-h-q yang berarti menghapus atau memusnahkan, dijelaskan oleh Al-Tabari sebagai hilangnya keberkahan harta riba, baik secara materiil maupun spiritual. Ibn Katsir menambahkan bahwa harta dari riba sering kali justru lenyap akibat musibah, sebagaimana dikuatkan oleh hadis. Sebaliknya, “*yurbi al-sadaqat*”, dari akar r-b-w, menunjukkan bahwa sedekah justru ditumbuhkan dan dilipatgandakan pahalanya hingga 700 kali lipat, sebagaimana disebut dalam hadis dan ditegaskan oleh Al-Qurtubi. Al-Suyūṭī dan al-Mahallī menyebutnya secara singkat sebagai keberkahan dunia dan akhirat. Kontras linguistik ini memberikan

³² Al-Dimashqī, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*.

³³ Khozainul Ulum, “Hakikat Keharaman Riba Dalam Islam,” *JES (Jurnal Ekonomi Syariah)* 1, no. 1 (September 5, 2016), <https://doi.org/10.30736/jesa.v1i1.9>.

³⁴ Jalāl al-Dīn al-Mahallī and Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Tafsir Al-Jalālayn*.

³⁵ Ulum, “Hakikat Keharaman Riba Dalam Islam.”

pesan estetis sekaligus tegas: riba bersifat destruktif, sedangkan sedekah konstruktif.

Dalam ayat 279, Allah memperingatkan dengan frasa “*fa’dhanu biharbin min Allah wa rasulihī*” (maka umumkanlah perang dari Allah dan Rasul-Nya), menggunakan kata “*harb*” yang bermakna konflik serius. Al-Qurtubi menyatakan bahwa ini mencakup sanksi dunia berupa tindakan dari otoritas Islam dan hukuman ukhrawi berupa siksa Allah. Ibn Katsir dan Al-Tabari menegaskan bahwa ancaman ini menunjukkan betapa besar bahaya riba yang dapat merusak tatanan sosial. Al-Suyūtī dan al-Mahallī menyebutnya singkat sebagai bentuk hukuman yang berat. Secara bahasa, penggunaan kata *harb* membawa efek intimidatif dan menunjukkan bahwa riba adalah pelanggaran serius yang tidak dapat ditoleransi.³⁶

Masih dalam ayat 279, digunakan frasa “*la tadz̄limuna wa la tudz̄lamun*” (kamu tidak menzalimi dan tidak dizalimi), yang mengandung akar kata dz-l-m dan dibentuk secara paralel. Al-Tabari menjelaskan bahwa struktur ini menjamin keadilan antara pemberi dan penerima pinjaman: pemberi mendapat kembali pokok pinjaman tanpa tambahan, dan peminjam tidak dibebani bunga. Ibn Katsir dan Al-Qurtubi memaknainya sebagai prinsip utama keadilan dalam sistem ekonomi Islam.³⁷ Al-Suyūtī dan al-Mahallī menyebutnya sebagai jaminan keadilan tanpa penjelasan lebih lanjut. Struktur kalimat yang simetris ini mempertegas prinsip Islam yang menolak segala bentuk eksploitasi dan menempatkan keadilan sebagai dasar dalam setiap transaksi.³⁸

Analisis linguistik dan asbābun nuzūl saling melengkapi dalam memberikan pemahaman yang mendalam terhadap ayat-ayat larangan riba dalam Surah al-Baqarah [2]: 275–279. Dari sisi linguistik, pemilihan kata seperti “*yatakhabbathu*” (terhuyung karena kerasukan), “*yamhaqu*” (menghapus), dan “*harb*” (perang) menciptakan nada tegas dan imagery yang kuat. Istilah-istilah ini tidak hanya menyampaikan makna harfiah, tetapi juga membangun efek psikologis yang mengecam praktik riba secara tajam. Kontras antara kata “*yamhaqu*” untuk riba dan “*yurbi*” untuk sedekah memperkuat pesan moral: bahwa riba adalah bentuk

³⁶ Jalāl al-Dīn al-Mahallī and Jalāl al-Dīn Al-Suyūtī, *Tafsīr Al-Jalālayn*.

³⁷ Al-Dimashqī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*; Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Li-Aḥkām Al-Qur'ān*.

³⁸ Mukaromah, “INTERPRETASI AYAT-AYAT RIBA DALAM KAJIAN TAFSIR MAUDHUI’I.”

perusakan, sementara sedekah merupakan jalan pembangunan spiritual dan sosial.

Di sisi lain, *asbabun nuzūl* atau konteks historis turunnya ayat menunjukkan bahwa wahyu ini merupakan respons terhadap realitas masyarakat Madinah yang masih akrab dengan sistem ekonomi eksploratif ala Jahiliyah. Praktik riba saat itu sangat umum, termasuk dalam transaksi antar kabilah seperti antara Bani Tsaqif dan Bani Amr bin Umayr. Penurunan ayat-ayat ini, khususnya setelah peristiwa Fathu Makkah, menandai titik balik penting dalam penegakan syariat Islam, yang mana ajaran Islam mulai mendominasi secara hukum dan sosial di Jazirah Arab. Dengan demikian, ayat ini bukan hanya larangan normatif, melainkan juga strategi sosial untuk membebaskan masyarakat dari ketimpangan ekonomi.³⁹

Kombinasi antara kekuatan retoris bahasa Al-Qur'an dan konteks sejarah yang konkret menjadikan ayat-ayat ini sebagai panduan komprehensif untuk menolak riba. Para mufasir seperti Al-Tabari, Ibn Katsir, Al-Qurtubi, Al-Suyūtī dan al-Mahallī meskipun memiliki gaya pendekatan yang berbeda—ada yang naratif, ada yang ringkas—namun mereka sepakat bahwa esensi dari ayat-ayat ini adalah menegakkan keadilan ekonomi dan membersihkan harta dari unsur kezaliman. Dengan demikian, ketaatan pada hukum larangan riba bukan sekadar tindakan hukum, tetapi juga merupakan ekspresi keimanan sejati dan komitmen terhadap tatanan sosial yang diridai Allah.

Larangan Riba sebagai Visi Etika Qur'ani dalam QS Ali 'Imran Ayat 130

Asbab nuzul QS Ali 'Imran [3]: 130, meskipun tidak memiliki riwayat sahih yang eksplisit menurut mayoritas mufasir, tetap dapat dianalisis melalui pendekatan kontekstual dan laporan dari berbagai ulama tafsir. Al-Qurṭubī, mengutip Ibnu 'Atiyyah, menyatakan bahwa tidak ada sebab turun yang pasti, namun ia menyoroti pendapat Mujahid yang menyebut bahwa ayat ini berkaitan dengan praktik riba pada masa Jahiliyah.⁴⁰ Saat itu, transaksi utang-piutang sering kali disertai dengan kesepakatan tambahan bunga jika pembayaran ditunda—misalnya

³⁹ Wasilul Chair, "RIBA DALAM PERSPEKTIF ISLAM DAN SEJARAH," *IQTISHADIA Jurnal Ekonomi & Perbankan Syariah* 1, no. 1 (November 28, 2014): 98–113, <https://doi.org/10.19105/iqtishadia.v1i1.368>.

⁴⁰ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li-Āḥkām Al-Qur'Ān*.

ucapan, “*Bayar sekarang atau tambahkan bunganya.*” Praktik semacam ini kerap berujung pada penggandaan utang secara eksponensial, dan konteks inilah yang dianggap menjadi latar larangan yang tegas dalam ayat tersebut.⁴¹

Ibnu Katsir memberikan penjelasan serupa, dengan menggambarkan riba Jahiliah sebagai sistem yang menunda pelunasan utang dengan menambahkan bunga setiap kali jatuh tempo, hingga utang menjadi beban yang sangat besar.⁴² Meskipun tidak menyebutkan asbab nuzul secara eksplisit, ia menekankan bahwa larangan ini bertujuan membebaskan umat Islam dari praktik eksploitatif yang diwarisi dari masa pra-Islam. Menurutnya, ayat ini juga mengandung dimensi pendidikan moral yang penting dalam proses transisi umat Islam menuju sistem ekonomi yang adil.

Ibnu ‘Āsyūr memperkaya analisis dengan menyatakan bahwa ayat ini kemungkinan besar turun sebelum rangkaian ayat riba dalam Surah al-Baqarah, dan berfungsi sebagai mukadimah terhadap larangan riba secara lebih sistematis.⁴³ Ia menduga bahwa sebagian umat Islam pasca-Perang Uhud masih terlibat dalam transaksi riba, baik karena ketidaktahuan maupun pengaruh sistem lama yang belum sepenuhnya ditinggalkan. Ia juga menyinggung pendapat Al-Qaffāl yang menyatakan bahwa larangan ini mungkin muncul karena kekhawatiran umat Islam meniru kaum musyrik yang membiayai perang dengan dana riba. Namun, Ibnu ‘Āsyūr menganggap pendapat ini kurang kuat secara metodologis, dan menekankan bahwa penurunan ayat tidak selalu harus berkaitan langsung dengan konteks tematik ayat-ayat sebelumnya, karena wahyu dapat turun sebagai respons terhadap realitas baru.

Sementara itu, Al-Jaṣṣāṣ dalam Ahkām al-Qur’ān menafsirkan frasa “*ad’āsan mudā’afatan*” sebagai mencakup dua kemungkinan: pertama, penggandaan yang terjadi karena penundaan utang dengan tambahan bunga berkala; kedua, akumulasi modal secara signifikan akibat praktik riba. Ia menegaskan bahwa larangan ini bersifat umum dan tidak terbatas pada riba yang berlipat-lipat saja. Meski tidak menyebutkan sebab turun secara langsung, pendekatan Al-Jaṣṣāṣ menunjukkan kecenderungan ushuliyah dalam memahami larangan

⁴¹ Al-Qurṭubī.

⁴² Al-Dimashqī, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azīm*.

⁴³ Muḥammad al-Tāhir Ibnu ‘Āshūr, *Al-Tāhrir Wa Al-Tanwīr* (Tunis: Dār Saḥnūn, 2010).

riba sebagai bagian dari prinsip keadilan ekonomi yang universal dalam Islam.⁴⁴

Secara historis, ayat ini turun pada masa pasca-Perang Uhud (sekitar tahun 3 H), periode yang mana komunitas Muslim di Madinah sedang memperkuat tatanan sosial dan ekonominya. Tradisi riba yang mengakar dalam budaya pra-Islam belum sepenuhnya ditinggalkan oleh sebagian kaum Muslimin, terutama dalam situasi tekanan ekonomi. Oleh karena itu, penurunan ayat ini menjadi instrumen korektif yang sangat penting, sekaligus penegasan bahwa sistem ekonomi Islam tidak mentoleransi bentuk apapun dari eksplorasi berbasis utang. Frasa “*ad’afan mudā’afatan*” mencerminkan praktik riil saat itu, dan sekaligus menjadi peringatan bahwa keadilan dan kepatuhan terhadap syariat merupakan fondasi utama dalam membangun masyarakat yang bermoral dan sejahtera.

Analisis linguistik terhadap QS Ali ‘Imran [3]: 130 memperlihatkan kompleksitas struktur dan kekuatan retoris Al-Qur'an dalam mengatur kehidupan ekonomi umat. Ayat ini dimulai dengan seruan khas kepada komunitas Muslim, “*Yā ayyuhalladzīnā āmanū*”, yang tidak hanya menandai seruan kolektif, tetapi juga mengaitkan ketaatan terhadap larangan ini sebagai bagian integral dari iman. Frasa “*lā ta’kulu ar-ribā*” menggunakan verba “*ta’kulu*” (memakan) secara metaforis, mencerminkan sifat rakus dan eksploratif dari praktik riba. Penggunaan kata “*ribā*” dalam konteks ini merujuk pada tambahan harta yang diperoleh secara tidak sah, khususnya dalam transaksi utang-piutang, yang bertentangan dengan prinsip keadilan dalam syariat Islam.⁴⁵

Frasa “*ad’afan mudā’afatan*” merupakan bentuk deskriptif yang menekankan aspek kuantitatif dari riba yang dilarang. Kata “*ad’af*” (jamak dari *da’f*) berfungsi sebagai keterangan keadaan (*hāl*), sedangkan “*mudā’afatan*” sebagai sifat yang mempertegas bahwa kelipatan tersebut bersifat terus bertambah, seperti dalam praktik menunda utang dengan bunga yang semakin besar. Para mufasir seperti Ibnu Katsir⁴⁶ dan Al-

⁴⁴ Mohammaed at-Tahir Ibn ‘Āshūr, *Al-Tahrir Wa Al-Tanwīr*, 4th ed. (Tunis: Ad-Dār at-Tunisiah, 1984).

⁴⁵ Abū Bakr Ahmad ibn ‘Alī al-Rāzī Al-Jassās, *Ahkām Al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1992).

⁴⁶ Al-Dimashqī, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm*.

Jaṣṣāṣ⁴⁷ menjelaskan bahwa larangan ini mencakup bentuk riba eksponensial yang umum pada masa Jahiliyah, tanpa mengecualikan bentuk lain yang lebih halus. Struktur kata ini menciptakan efek retoris yang kuat, memperkuat kecaman terhadap sifat zalim dari riba.

Perintah “*wattaqullah*” pada bagian akhir ayat mengandung peringatan spiritual yang mendalam. Akar kata w-q-y mengisyaratkan upaya proteksi diri dari murka Ilahi, sehingga bentuk imperatif “*ittaqu*” menjadi ajakan serius untuk menjauhi riba sebagai bagian dari kesalehan. Penutup ayat “*la allakum tuflīhūn*” memperkenalkan harapan akan keberuntungan—baik di dunia maupun akhirat—melalui akar kata f-l-h, yang secara semantik berasosiasi dengan keberhasilan yang sejati. Perpaduan antara larangan, perintah takwa, dan janji keberuntungan menegaskan struktur khas Al-Qur'an dalam menyampaikan norma hukum dengan landasan etis dan eskatologis.

Dari sisi gaya bahasa, ayat ini menunjukkan keharmonisan antara larangan tegas dan motivasi positif. Metafora “memakan riba” menyentuh sisi emosional pembaca, memberikan visualisasi konkret terhadap kezaliman ekonomi. Frasa “*uḍ'afan muḍā'afatan*” memperkuat pesan dengan pengulangan yang membentuk tekanan retoris. Sementara itu, harapan akan “*al-falah*” menutup ayat dengan nada optimis yang khas dalam ajaran Qur'ani, mendorong umat untuk menghindari dosa tidak hanya karena takut hukuman, tetapi juga demi meraih kesuksesan spiritual dan sosial.⁴⁸

Koherensi internal ayat ini (*munāsabah*) juga mencerminkan ketepatan penempatan tematik dalam Surah Ali 'Imran. Ayat 130 muncul di tengah pembahasan tentang kepatuhan dan pelajaran dari kekalahan Perang Uhud (ayat 121–129), lalu dilanjutkan dengan peringatan terhadap api neraka (ayat 131) dan perintah menaati Allah dan Rasul (ayat 132). Dalam konteks ini, larangan riba bukanlah sisipan lepas, melainkan perluasan makna ketaatan, yang mencakup ranah muamalah selain ibadah dan jihad. Beberapa mufasir seperti Al-Qurṭubī dan Ibnu 'Āṣyūr melihat adanya *istitrād* (penyisipan tematik) yang relevan, mengingat praktik riba kala itu juga digunakan untuk membiayai konflik oleh pihak musyrik atau Ahlul Kitab.⁴⁹

Keterkaitan ayat ini dengan ayat-ayat lain yang melarang riba

⁴⁷ Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām Al-Qur'an*.

⁴⁸ Rohayana, “Riba Dalam Tinjauan Al-Quran.”

⁴⁹ 'Āshūr, *Al-Tāhrīr Wa Al-Tanwīr*.

memperkuat statusnya sebagai bagian dari sistem hukum Islam yang holistik. QS Al-Baqarah [2]: 275–279 menawarkan rincian hukum lebih lanjut, termasuk ancaman ḥarb (perang) dari Allah terhadap pelaku riba. Ibnu ‘Āsyūr berpendapat bahwa QS Ali ‘Imran [3]: 130 mungkin turun lebih awal sebagai pengantar, sementara QS Al-Baqarah menyempurnakannya secara hukum dan retoris. Hal ini sejalan pula dengan QS An-Nisā’ [4]: 161, yang mengkritik Ahlul Kitab karena memakan riba yang jelas dilarang dalam Taurat, menandakan bahwa keharaman riba bersifat lintas wahyu dan tidak terbatas hanya pada umat Islam.⁵⁰

Dengan demikian, analisis linguistik dan *munasabah* terhadap QS Ali ‘Imran [3]:130 memperlihatkan bahwa larangan riba bukan sekadar hukum teknis, melainkan bagian dari visi etika Qur’ani yang menolak segala bentuk ketimpangan dan eksploitasi ekonomi. Ayat ini menegaskan bahwa keberhasilan sejati hanya dapat diraih melalui ketaatan penuh terhadap Allah, baik dalam ibadah ritual maupun dalam sistem ekonomi yang berkeadilan.⁵¹

Berdasarkan analisis linguistik, QS. Ali Imran [3]: 130 menggunakan bahasa yang tegas dengan metafora "memakan riba" dan frasa "adb’afan mudha’afatan" untuk mengecam praktik riba yang zalim, diakhiri dengan motivasi taqwa dan keberuntungan. Dari segi munasabah, ayat ini merupakan sisipan dalam konteks Perang Uhud, memperluas perintah ketaatan ke ranah ekonomi dan terhubung dengan ayat-ayat berikutnya yang memperingatkan azab dan mendorong ketaatan. Secara historis, ayat ini kemungkinan turun di Madinah pasca-Uhud untuk melarang praktik riba Jahiliyah yang masih dilakukan sebagian muslim, sebagai bagian dari pembinaan umat. Penelitian ini menegaskan bahwa larangan riba bersifat universal, tidak terbatas pada riba berlipat ganda, dan mencerminkan nilai keadilan serta *muwasah* dalam syariat Islam.

Tafsir QS An-Nisā’ 161–162: Kritik terhadap Riba dan Peneguhan Keadilan dalam Masyarakat Multikultural Madinah

Penjelasan mengenai *asbāb an-nuzūl* untuk QS An-Nisā’ [4]: 161–162

⁵⁰ ‘Āshūr.

⁵¹ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century* (Routledge, 2013), <https://doi.org/10.4324/9781315870922>.

tidak didasarkan pada satu riwayat eksplisit yang sahih, sebagaimana ditegaskan oleh para mufasir seperti Ibnu ‘Atiyyah. Meski demikian, pendekatan kontekstual dan analisis isi ayat memberikan gambaran yang cukup kuat tentang latar historis dan sosial yang melatarbelakanginya.⁵² Dalam hal ini, Al-Baghawi tidak menyebutkan sebab turun yang spesifik, namun menekankan bahwa ayat ini ditujukan kepada sebagian kaum Yahudi di Madinah yang diketahui melanggar larangan riba dalam Taurat serta melakukan praktik-praktik korupsi, seperti penyuapan dalam proses peradilan dan eksploitasi ekonomi terhadap masyarakat lemah.⁵³ Sebagai bentuk hukuman atas pelanggaran-pelanggaran tersebut, Allah mengharamkan bagi mereka kenikmatan-kenikmatan (*tayyibāt*), sebagaimana dijelaskan pula dalam QS al-An‘ām [6]: 146, dan menyediakan azab pedih di akhirat.⁵⁴

Secara historis, ayat ini diperkirakan turun pada fase Madinah, ketika hubungan antara umat Islam dan Ahlul Kitab menjadi isu penting dalam pembentukan masyarakat Muslim multikultural. Praktik riba dan ketidakadilan ekonomi yang dilakukan oleh sebagian tokoh Yahudi Madinah—seperti yang diriwayatkan dari Bani Qainuqā‘ dan Bani Naḍīr—kemungkinan besar menjadi latar sosial yang relevan dengan ayat ini.⁵⁵ Kritik terhadap penyimpangan moral dan ekonomi Ahlul Kitab secara umum juga muncul dalam banyak ayat lain, termasuk QS al-Baqarah [2]: 275–279, yang memperkuat nuansa universal larangan riba dan kecaman terhadap pengambilan harta secara bātil.⁵⁶

Sementara itu, ayat 162 menawarkan kontras dengan memperkenalkan pengecualian terhadap golongan Ahlul Kitab yang tetap memegang kebenaran dan beriman kepada wahyu Allah, termasuk yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Al-Baghawi menyebut bahwa frasa “*ar-rasikhūna fil ‘ilm minhum*” merujuk pada

⁵² Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafatīḥ Al-Ghayb* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999).

⁵³ Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd Al-Baghawī, *Ma‘ālim Al-Tanzīl* (Riyadh: Dār Tayba, 2010).

⁵⁴ Muḥammad Rashīd ibn ‘Alī Rīdā and Muhammad Abdūh, *Tafsīr Al-Manār* (Cairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah lil-Kitāb, 2010).

⁵⁵ Muḥammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimī, *Mahāsin Al-Ta’wīl* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1957).

⁵⁶ Sayyid Tahir, “The Divine Will on Riba,” *Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics* 27, no. 1 (2014), <https://doi.org/10.4197/Islec.27-1.2>.

tokoh-tokoh Yahudi yang memeluk Islam dengan tulus, seperti Abdullah bin Salam dan sahabat-sahabatnya. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya menjadi puji bagi individu-individu tersebut, tetapi juga menunjukkan keterbukaan Islam terhadap siapa pun yang menerima kebenaran, sekaligus menjadi ajakan halus bagi kalangan Ahlul Kitab lainnya agar mempertimbangkan jalan keimanan.

Dengan ketiadaan riwayat *asbab an-nuzūl* yang eksplisit, pendekatan kontekstual tetap sah digunakan untuk memahami dimensi sosial dan spiritual ayat ini. Hal ini memperlihatkan bahwa Al-Qur'an tidak sekadar merespons peristiwa tertentu, tetapi juga membangun kerangka moral dan hukum yang transenden dari konteks temporer, sehingga pesan-pesannya tetap relevan sepanjang zaman.⁵⁷

Analisis linguistik terhadap QS An-Nisā' [4]: 161–162 memperlihatkan kekuatan retoris dan struktur bahasa Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan moral dan hukum secara tegas dan mendalam.⁵⁸ Dalam ayat 161, penggunaan frasa “*wa akhdzibimur ribā wa qad nubū 'anhu*” menandakan tindakan aktif dan disengaja dalam mengambil riba, dengan kata “*ukhdz*” yang memiliki konotasi negatif, mencerminkan keserakahan dan sikap melawan perintah ilahi yang telah diketahui melalui kitab sebelumnya.⁵⁹ Selanjutnya, frasa “*wa aklihim amwālan-nāsi bil baṭil*” memanfaatkan kata “*akl*” secara metaforis untuk menggambarkan perolehan harta secara tidak sah, seperti penyuapan atau penipuan, sementara ungkapan “*bil baṭil*” menegaskan bahwa tindakan tersebut bertentangan dengan prinsip keadilan syariat.⁶⁰ Struktur paralel antara kedua frasa tersebut membangun ritme dan tekanan retoris terhadap dua bentuk kezaliman besar: riba dan korupsi. Di akhir ayat, frasa “*wa a'tadnā līl-kāfirinā minhum 'adhaban alīman*” menunjukkan ketegasan hukuman, dengan penggunaan kata kerja lampau “*a'tadnā*” (Kami telah sediakan) yang menandakan kepastian, serta kata “*alīman*” (pedih) yang memperkuat intensitas ancaman, khususnya bagi mereka yang menolak kebenaran dengan sadar.

Sebaliknya, ayat 162 memperkenalkan kontras tematik dengan dimulai oleh partikel “*lakin*”, yang berfungsi sebagai pembeda antara golongan tercela dalam ayat sebelumnya dan golongan terpuji. Frasa

⁵⁷ Al-Rāzī, *Mafatīḥ Al-Ghayb*.

⁵⁸ Al-Baghawī, *Ma'ālim Al-Tanzīl*.

⁵⁹ Al-Qāsimī, *Maḥāsin Al-Ta'wil*.

⁶⁰ Ridā and Abduh, *Tafsīr Al-Manar*.

“*ar-rāsikhūna fil ‘ilm*” menekankan kedalaman ilmu dan keteguhan iman, dengan akar kata *r-s-kh* yang mengisyaratkan keteguhan dan stabilitas keilmuan.⁶¹ Penggunaan paralel dalam “*yu’mīnūna bimā unzila ilaika wa mā unzila min qablika*” menunjukkan cakupan iman yang universal dan mengakui kesinambungan wahyu. Salah satu aspek linguistik yang menarik adalah kontroversi pada ungkapan “*wal muqīmīna aṣ-ṣalāḥ*”, yang ditulis dalam bentuk *naṣb* (*fathah*) alih-alih *raf* (*dammah*).⁶² Sebagian ulama, seperti Aisyah dan Abān bin ‘Usmān, menilai hal ini sebagai kesalahan penulisan, namun mayoritas ulama, termasuk ‘Uthmān bin ‘Affān, menerima bentuk tersebut sebagai bagian dari keragaman dialektik atau bentuk pujian (*madh*). Beberapa pendapat juga menyarankan bahwa struktur tersebut mengandaikan *fi’l* tersirat seperti “*a’nī*” (maksud saya adalah). Fenomena ini mencerminkan fleksibilitas struktur bahasa Arab dalam mushaf, yang tetap menjaga integritas makna syariat.⁶³

Dari sisi gaya bahasa, Al-Qur'an menampilkan kontras yang tajam antara ayat 161 dan 162. Ayat pertama menggunakan gaya kecaman yang kuat untuk mengekspresikan perilaku menyimpang, sementara ayat berikutnya menggunakan nada pujian untuk mengangkat derajat mereka yang berilmu dan beriman. Paralelisme dalam susunan frasa di kedua ayat memperkuat irama retoris dan memudahkan internalisasi pesan moral, baik dalam bentuk ancaman maupun kabar gembira. Ayat 162 ditutup dengan ungkapan “*ayrān ‘azhīma*”, yang menekankan keagungan pahala, menjadi penutup motivatif bagi pembaca untuk mengikuti jalan yang lurus.⁶⁴

Koherensi tematik ayat ini juga tampak dalam kaitannya dengan ayat-ayat sebelumnya dalam Surah An-Nisā'. Ayat 153–160 menguraikan pelanggaran kaum Yahudi terhadap perjanjian Ilahi, termasuk pendustaan terhadap para rasul dan pembunuhan terhadap nabi-nabi. Ayat 160 menyebut bahwa Allah mengharamkan berbagai kenikmatan sebagai akibat dari kezaliman mereka. Ayat 161 kemudian memperinci bentuk kezaliman itu dalam bentuk riba dan perampasan harta secara batil, menunjukkan hubungan sebab-akibat yang eksplisit. Transisi ke ayat 162 memperkenalkan pengecualian, yaitu sebagian

⁶¹ Al-Qāsimī, *Mahāsin Al-Ta’wīl*.

⁶² Al-Baghawī, *Ma’ālim Al-Tanzīl*.

⁶³ Al-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Ghayb*.

⁶⁴ Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*.

Ahlul Kitab yang beriman dan menunjukkan bahwa ruang taubat dan penerimaan kebenaran tetap terbuka bagi siapa pun.

Secara keseluruhan, ayat-ayat ini berkontribusi pada tema besar Surah An-Nisā' yang menekankan keadilan sosial, hubungan antarumat beragama, dan pembinaan moral umat. Larangan riba dan tindakan batil dalam ayat 161 memperkuat pesan keadilan ekonomi, sedangkan pujiannya terhadap iman, salat, dan zakat dalam ayat 162 mencerminkan perhatian Al-Qur'an terhadap pembentukan karakter dan tatanan ibadah umat.⁶⁵ Di samping itu, ayat 161 juga berkaitan erat dengan larangan riba dalam surah lain seperti QS al-Baqarah [2]: 275–279 dan QS Ali 'Imrān [3]: 130, yang menunjukkan bahwa larangan tersebut bersifat universal dan berlaku bagi seluruh umat, termasuk Ahlul Kitab. Maka, ayat-ayat ini tidak hanya menyampaikan hukum, tetapi juga membangun struktur etika yang kokoh dalam masyarakat Islam.⁶⁶

Berdasarkan analisis linguistik, ayat QS. An-Nisā' [4]: 161-162 menggunakan struktur paralel dan kontras untuk mengecam dosa riba dan korupsi serta memuji keimanan dan amal saleh. Kontroversi tata bahasa pada “*wal muqiminas salata*” menunjukkan fleksibilitas bahasa Al-Qur'an tanpa memengaruhi hukum. Dari segi munasabah, ayat ini koheren dengan tema keadilan sosial Surah An-Nisā' dan terhubung dengan kritik terhadap Ahlul Kitab serta pembinaan umat Islam. Secara historis, ayat ini kemungkinan turun di Madinah untuk menyoroti pelanggaran ekonomi kaum Yahudi dan memuji ulama mereka yang beriman, seperti Abdullah bin Salam. Penelitian ini menegaskan bahwa ayat-ayat ini mengandung pesan universal tentang keharaman riba, pentingnya keadilan, dan ganjaran bagi orang-orang beriman.

Ribā, Bunga Bank, dan Dialektika Maqāṣid: Mencari Titik Temu antara Teks dan Konteks

Dalam diskursus fikih dan keuangan Islam, larangan *ribā* menempati posisi sentral sebagai prinsip teologis yang bersifat *qat'i* dan tidak dapat ditawar. Kekuatan larangan ini termanifestasi dalam konsistensi nada linguistik Al-Qur'an dan ketiadaan ungkapan bersifat kondisional yang mengindikasikan adanya toleransi atas praktik eksplorasi ekonomi tersebut. Kendati demikian, ketika larangan tersebut diterapkan dalam konteks bunga bank modern, muncul kompleksitas hukum yang

⁶⁵ Ridā and Abduh, *Tafsir Al-Manar*.

⁶⁶ Al-Rāzī, *Mafatih Al-Ghayb*.

menuntut pendekatan *ijtihadī*. Argumentasi analogis (*qiyās*) yang menyamakan bunga bank dengan *ribā nasī'ah* memang didasarkan pada *illat* yang serupa—yaitu adanya tambahan atas pokok utang. Akan tetapi, sejumlah pemikir menolak generalisasi ini karena sistem perbankan modern melayani fungsi produktif dan pembangunan ekonomi, bukan hanya mengulang pola eksploitasi pra-Islam.⁶⁷

Perbedaan pandangan antara institusi seperti DSN MUI yang mengharamkan bunga dan lembaga seperti Darul Ifta' Mesir yang lebih moderat menunjukkan bahwa penerapan prinsip klasik pada sistem keuangan kontemporer tidaklah sederhana, melainkan menuntut *ijtihad* yang kontekstual dan berkesinambungan. Konteks historis ayat-ayat *ribā* yang diturunkan dalam situasi sosial masyarakat Madinah juga memperkuat gagasan bahwa Al-Qur'an merespons bentuk ketimpangan struktural yang nyata. Karena itu, keberadaan sistem keuangan modern yang dirancang untuk memperluas akses ekonomi perlu dipertimbangkan dalam penentuan hukum bunga bank masa kini.⁶⁸

Sejumlah kajian hadis mempertegas perlunya menyelaraskan narasi hadis dengan ketegasan Al-Qur'an. Dalam penelitian Mohammad Omar Farooq, disebutkan bahwa sejumlah hadis seperti tentang pertukaran enam komoditas rawan ditafsirkan secara tekstual sehingga mengaburkan maksud normatifnya. Penekanan pada pendekatan harmonis antara teks Al-Qur'an dan hadis menjadi penting agar hukum tidak kehilangan dimensi keadilan sosial yang menjadi tujuan syariah.⁶⁹

Dari segi ekonomi, larangan *ribā* menuntut pengembangan instrumen keuangan yang tidak hanya bebas bunga secara formal, tetapi juga menjunjung prinsip keadilan substansial. Siddiqi mencatat bahwa instrumen seperti *murabahah* dan *mudārabah* diadopsi luas untuk menghindari *ribā*. Namun, tantangan tetap muncul dalam hal efisiensi, likuiditas, dan daya saing, terlebih ketika produk-produk tersebut secara substansi menyerupai sistem bunga konvensional. Oleh karena itu,

⁶⁷ Suharto, “Riba and Interest in Islamic Finance: Semantic and Terminological Issue.”

⁶⁸ Mohammad Omar Farooq, “Riba, Interest and Six Hadiths Do We Have a Definition or a Conundrum,” *Review of Islamic Economics* 13, no. 1 (2009): 105–41.

⁶⁹ M. Siddiq Noorzoy, “Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications,” *Issues in Islamic Law*, 2018, 303–17, <https://doi.org/10.4324/9781315092386-18>.

dibutuhkan inovasi keuangan yang tetap berakar pada prinsip *maqasid asy-syari’ah*.

Studi kasus di Indonesia melalui studi Hardianto dan Wulandari menunjukkan bahwa meskipun bank syariah di Indonesia memiliki keunggulan dalam rasio intermediasi dan pendapatan berbasis fee, tingkat efisiensinya masih tertinggal dibandingkan bank konvensional. Temuan ini mengindikasikan adanya ketegangan antara idealisme syariah dan tuntutan efisiensi pasar, terutama dalam hal pengelolaan biaya operasional dan strategi bisnis. Di tengah persaingan industri perbankan nasional, bank syariah dituntut untuk mampu menyeimbangkan prinsip bagi hasil dan pelayanan berbasis syariah dengan kebutuhan untuk tetap kompetitif secara komersial. Hal ini memperkuat argumen bahwa pengembangan perbankan Islam tidak cukup hanya mengandalkan kerangka normatif, tetapi juga menuntut inovasi kelembagaan dan peningkatan kapasitas manajerial yang mampu merespons dinamika pasar modern secara adaptif.⁷⁰

Dalam konteks internasional, dinamika serupa ditemukan di Nigeria. Studi Abdulmajeed Hassan-Bello mengenai praktik Jaiz Bank PLC di Nigeria mengungkap bahwa meskipun lembaga keuangan ini mengklaim bebas *riba*, tantangan tetap muncul dalam bentuk persepsi publik, tata kelola syariah, dan keterbatasan pemahaman masyarakat terhadap prinsip keuangan Islam. Dengan pendekatan empiris, ia menunjukkan bahwa transisi dari sistem konvensional menuju sistem tanpa bunga tidak hanya menghadapi kendala regulatif, tetapi juga membutuhkan integritas kelembagaan dan edukasi publik. Temuan ini menegaskan bahwa meskipun larangan *riba* bersifat normatif dalam hukum Islam, keberhasilannya sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, infrastruktur hukum, dan kesiapan institusi keuangan untuk menerjemahkan prinsip tersebut secara konsisten dalam praktik operasional.⁷¹

Kerangka teoritis yang dibangun dalam Sorina Botis

⁷⁰ Dimas Satria Hardianto and Permata Wulandari, “Islamic Bank vs Conventional Bank: Intermediation, Fee Based Service Activity and Efficiency,” *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 9, no. 2 (June 20, 2016): 296–311, <https://doi.org/10.1108/IMEFM-01-2015-0003>.

⁷¹ Abdulmajeed Bolade Hassan-bello, “RIBA AND ISLAMIC BANKING, EXAMINING THE PRACTICES OF JAIZ BANK PLC, NIGERIA,” *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (January 12, 2018), <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i1.9818>.

menyatukan etika ekonomi dan prinsip yurisprudensi Islam. Studi tersebut menegaskan bahwa larangan *ribā* bukan hanya tentang mekanisme keuangan, tetapi tentang visi Islam terhadap keadilan distribusi kekayaan. Dengan kata lain, sistem keuangan Islam idealnya tidak hanya menghindari bunga, tetapi juga memfasilitasi inklusi, pemerataan, dan penguatan ekonomi lemah.⁷²

Temuan dari berbagai studi ini memperkuat posisi bahwa larangan *ribā* adalah imperatif etis sekaligus normatif yang tidak semata-mata bersifat legalistik. Meskipun terdapat argumen yang membedakan *ribā* dengan bunga bank berdasarkan tujuan dan struktur sistem, kenyataan bahwa praktik bunga masih mengandung potensi eksplorasi dan ketimpangan menunjukkan urgensi reformasi sistem keuangan global secara lebih adil.

Dalam konteks Indonesia, komitmen terhadap sistem keuangan bebas *ribā* telah memperoleh legitimasi hukum melalui perangkat regulatif seperti UU No. 21 Tahun 2008. Seperti dicatat Andrew Shandy Utama, perjalanan perbankan syariah dari pendirian Bank Muamalat hingga pengesahan regulasi formal menunjukkan sinergi antara fatwa keagamaan dan kebijakan negara. Hal ini memperkuat argumen bahwa penerapan larangan *ribā* tidak semata bersifat individual, tetapi sistemik dan institusional. Namun, keberhasilan pelaksanaan sistem ini sangat dipengaruhi oleh persepsi masyarakat terhadap bank syariah. Studi seperti yang dilakukan oleh Nurfadillah dan Sandi Saputra menunjukkan bahwa masih terdapat kesenjangan pemahaman di tingkat akar rumput, baik karena minimnya edukasi maupun kurangnya akses terhadap produk keuangan syariah. Hal ini menegaskan perlunya pendekatan edukatif yang menyeluruh dan sistemik untuk menginternalisasi prinsip anti-*ribā*.

Dengan demikian, diskursus *ribā* tidak bisa dipisahkan dari upaya kontekstualisasi hukum Islam terhadap realitas ekonomi kontemporer. Meskipun Al-Qur'an menetapkan larangan *ribā* secara tegas, tafsir dan implementasinya membutuhkan keterpaduan antara *nash*, *maqāṣid*, dan dinamika masyarakat. Dalam hal ini, pendekatan *heuristik* terhadap ayat-ayat *ribā* bukan sekadar akademik, tetapi menjadi prasyarat untuk merumuskan sistem keuangan Islam yang bukan hanya halal secara formal, tetapi juga adil secara sosial.

⁷² Sorina Botis. "Shari'ah concepts in islamic banking." *Bulletin of the Transilvania University of Brasov. Series V: Economic Sciences* (2013): 139-146.

Kesimpulan

Penelitian ini menegaskan bahwa larangan *ribā* dalam Al-Qur'an bersifat *qat'i*, baik dari sisi lafaz maupun makna. Kejelasan linguistik, struktur sintaksis yang tidak bersyarat, serta nada imperatif yang konsisten dalam ayat-ayat seperti QS al-Baqarah [2]: 275–279, QS Ali 'Imrān [3]: 130, dan QS an-Nisā' [4]: 161–162 menunjukkan bahwa larangan tersebut bukanlah ketentuan bertahap, melainkan respons tegas terhadap praktik eksploitasi ekonomi di masyarakat pra-Islam. Larangan ini tidak hanya memiliki fungsi legal-formal, melainkan juga menekankan pentingnya keadilan sosial, perlindungan terhadap kelompok lemah, dan penguatan distribusi kekayaan yang merata, sebagai cerminan prinsip tauhid dan *maqāṣid asy-syari'ah*.

Namun, ketika larangan *ribā* dihadapkan pada praktik bunga bank dalam sistem keuangan modern, muncul kompleksitas hukum dan sosial yang signifikan. Perbedaan metode *istimbāt* hukum, seperti *qiyās* dan *maqāṣid*, menyebabkan ulama berbeda pandangan, sebagian menganggap bunga sebagai bentuk *ribā nasi'ah*, sementara yang lain menilainya sebagai instrumen produktif dalam sistem ekonomi kontemporer. Dengan demikian, meskipun larangan *ribā* bersifat definitif, penerapannya atas bunga bank jatuh dalam ranah *zanni* yang menuntut *ijtihād* yang kontekstual dan lintas-disipliner.

Melalui pendekatan *heuristik*, penelitian ini mengungkap bahwa kompleksitas ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga berakar pada realitas sosial, ekonomi, dan kelembagaan. Seperti kasus Bank Syariah di Indonesia menunjukkan dilema antara mempertahankan idealisme syariah melalui skema bagi hasil dan tekanan pasar yang masih mengedepankan sistem bunga tetap. Implikasi praktisnya, fatwa keagamaan dan regulasi negara perlu didukung oleh edukasi masyarakat, penguatan kapasitas lembaga keuangan syariah, dan inovasi produk yang relevan. Keterbatasan kajian ini terletak pada belum dilakukannya riset empiris yang lebih luas terhadap aktor industri keuangan dan respons konsumen lintas segmen.

Sebagai kontribusi teoritis, kajian ini memperkenalkan pendekatan *heuristik* sebagai metode interpretasi tafsir hukum Islam yang tidak hanya tekstual, tetapi juga kontekstual, interdisipliner, dan berorientasi keadilan sosial. Untuk pengembangan ke depan, studi serupa perlu diperluas dengan pendekatan empiris-komparatif, guna

merumuskan sistem keuangan syariah yang tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga inklusif, adaptif, dan solutif terhadap realitas ekonomi Indonesia dan negara mayoritas muslim lainnya.

Daftar Pustaka

- ‘Ala Arkham, Sitta. “ANALISIS AKAD-AKAD SYARIAH DAN APLIKASINYA PADA FINTECH SYARIAH PERPEKTIF FATWA DSN-MUI NOMOR 67/ DSN-MUI/ III/2008(Studi Kasus Produk Invoice Financing Syariah PT. Investree Radhika Jaya).” *Az-Zarqa’: Jurnal Hukum Bisnis Islam* 8, no. 2 (November 5, 2016). <https://doi.org/10.14421/94rmec54>.
- Āshūr, Mohammaed at-Tahir Ibn. *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*. 4th ed. Tunis: Ad-Dār at-Tunisiyah, 1984.
- Ahangaran, Mohammad Rasool, and Fereshteh Mollakarimi. “The Jurisprudential and Legal Analysis of the Delayed Payment Fine in Banking Contracts in Iran.” *Journal of Shi'a Islamic Studies* 7, no. 1 (December 2014): 37–63. <https://doi.org/10.1353/isl.2014.0005>.
- Al-Baghawī, Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Ma‘ālim Al-Tanzīl*. Riyadh: Dār Tayba, 2010.
- Al-Dimashqī, Ismā‘il ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Qurashī. *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azīm*. Riyadh: Dār Tayba, 2002.
- Al-Ifta’, Dar. “Is It Lawful to Receive Bank Interests?” Dar al-Ifta’, 2013. <https://dar-alifta.org/en/fatwa/details/6615/is-it-lawful-to-receive-bank-interests>.
- Al-Jassāṣ, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī. *Aḥkām Al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1992.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsin Al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1957.
- Al-Qurtubī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi‘*

- Li-Ahkam Al-Qur’ān*. 3rd ed. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ Al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999.
- Al-Tabari, Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir. *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’Wil Āy Al-Qur’ān*. Bairut: Dar ibn Hazm, 2002.
- Andrew, Utama Shandy. “Sejarah Dan Perkembangan Regulasi Mengenai Perbankan Syariah Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia.” *Jurnal Wawasan Yuridika* 2, no. 2 (2018): 187–200.
- Bouheni, Faten Ben, and Chantal Ammi. “Banking Governance: Whats Special About Islamic Banks?” *Journal of Applied Business Research (JABR)* 31, no. 4 (July 13, 2015): 1621. <https://doi.org/10.19030/jabr.v31i4.9341>.
- Budiantoro, Risanda Alirastra, Riesanda Najmi Sasmita, and Tika Widiastuti. “Sistem Ekonomi (Islam) Dan Pelarangan Riba Dalam Perspektif Historis.” *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 4, no. 01 (March 31, 2018): 1. <https://doi.org/10.29040/jiei.v4i1.138>.
- Chair, Wasilul. “RIBA DALAM PERSPEKTIF ISLAM DAN SEJARAH.” *IQTISHADIA Jurnal Ekonomi & Perbankan Syariah* 1, no. 1 (November 28, 2014): 98–113. <https://doi.org/10.19105/iqtishadia.v1i1.368>.
- Chapra, M. Umer. “The Nature Of Riba In Islam.” *Millah* 8, no. 1 (2008). <https://doi.org/10.20885/millah.vol8.iss1.eng.art5>.
- Choudhury, Masudul Alam, Asmak A.B. Rahman, and Abul Hasan. “Trade versus Riba in the Qur’ān with a Critique of the Role of Bank-Saving.” *International Journal of Law and Management* 60, no. 2 (March 12, 2018): 701–16. <https://doi.org/10.1108/IJLMA-03-2017-0021>.
- Hardianto, Dimas Satria, and Permata Wulandari. “Islamic Bank vs Conventional Bank: Intermediation, Fee Based Service Activity and Efficiency.” *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 9, no. 2 (June 20, 2016): 296–311. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-01-2015-0003>.
- Hassan-bello, Abdulmajeed Bolade. “RIBA AND ISLAMIC BANKING, EXAMINING THE PRACTICES OF JAIZ

- BANK PLC, NIGERIA.” *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (January 12, 2018). <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i1.9818>.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*. Tunis: Dār Saḥnūn, 2010.
- Jalāl al-Dīn al-Mahallī, Muḥammad ibn Aḥmad, and ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī. *Tafsīr Al-Jalālayn*. 1st ed. Bairut: Dār Ibn Kathīr, 1986.
- Kafabih, An’im, and Asfi Manzilati. “Analysis of Preferable Occupation between Merchant and Islamic Bank Clerk in Bank Syariah Mandiri (BSM) Based on a Hadith about Riba.” *IQTISHADIA* 11, no. 2 (September 27, 2018): 264. <https://doi.org/10.21043/iqtishadia.v11i2.2751>.
- Kamla, Rania, and Rana Alsoufi. “Critical Muslim Intellectuals’ Discourse and the Issue of ‘Interest’ (Ribā): Implications for Islamic Accounting and Banking.” *Accounting Forum* 39, no. 2 (June 27, 2015): 140–54. <https://doi.org/10.1016/j.accfor.2015.02.002>.
- Kaśīr, Ibn. *Tafsīr Al-Qurān Al-‘Aẓīm*, 2009.
- Marwini. “Kontroversi Riba Dalam Perbankan Konvensional Dan Dampaknya Terhadap Perekonomian.” *Az-Zarqa’9*, no. 1 (2017): 1–18.
- Mujibatun, Siti. “INKONSISTENSI PRINSIP TIME VALUE OF MONEY DALAM OPERASIONAL TRANSAKSI KEUANGAN SYARIAH DAN SOLUSINYA.” *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 7, no. 2 (October 31, 2016): 155–80. <https://doi.org/10.21580/economica.2016.7.2.1159>.
- Mukaromah, Oom. “INTERPRETASI AYAT-AYAT RIBA DALAM KAJIAN TAFSIR MAUDHUI’I.” *AL-QALAM* 21, no. 100 (April 30, 2004): 75. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v21i100.1648>.
- Noorzoy, M. Siddiq. “Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications.” *Issues in Islamic Law*, 2018, 303–17. <https://doi.org/10.4324/9781315092386-18>.
- Nur Rahmanti, Virginia. “Mengungkap Kesadaran Islami Atas Riba Pada Proses Pembelajaran Akuntansi.” *Jurnal Akuntansi Dan Investasi* 18, no. 2 (July 2017).

- [https://doi.org/10.18196/jai.180278.](https://doi.org/10.18196/jai.180278)
- Omar Farooq, Mohammad. "Riba, Interest and Six Hadiths Do We Have a Definition or a Conundrum." *Review of Islamic Economics* 13, no. 1 (2009): 105–41.
- Ridā, Muḥammad Rashiḍ ibn ‘Alī, and Muhammad Abdūh. *Tafsīr Al-Manār*. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah lil-Kitāb, 2010.
- Rohayana, Ade Dedi. "Riba Dalam Tinjauan Al-Quran." *RELIGIA* 18, no. 1 (March 16, 2015): 72. <https://doi.org/10.28918/religia.v18i1.622>.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*. Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9781315870922>.
- Siddiqui, Shamim A. "Riba, Time Value of Money and Discounting." In *Handbook on Islam and Economic Life*. Edward Elgar Publishing, 2014. <https://doi.org/10.4337/9781783479825.00012>.
- Sofhian, Sofhian. "The Rationality Prohibition of Riba (Usury)." *Al-Ulum* 15, no. 1 (June 1, 2015): 237. <https://doi.org/10.30603/au.v15i1.224>.
- Suharto, Ugi. "Riba and Interest in Islamic Finance: Semantic and Terminological Issue." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 11, no. 1 (2018): 131–38. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-08-2016-0109>.
- Syarif, Mujar Ibnu. "Konsep Riba Dalam Al-Quran Dan Literatur Fikih." *Al-Iqtishad: Journal of Islamic Economics* 3, no. 2 (November 5, 2015). <https://doi.org/10.15408/aiq.v3i2.2137>.
- Tahir, Sayyid. "The Divine Will on Riba." *Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics* 27, no. 1 (2014). <https://doi.org/10.4197/Islec.27-1.2>.
- Ulum, Khozainul. "Hakikat Keharaman Riba Dalam Islam." *JES (Jurnal Ekonomi Syariah)* 1, no. 1 (September 5, 2016). <https://doi.org/10.30736/jesa.v1i1.9>.
- Wahyu Makkulau, Rio Andi, and M Abdullah Wahyuddin. "Penerapan Prinsip Syariah Dalam Akad Pembiayaan Murabahah Pada Bank Muamalat." *Iqtisadīnā* 3, no. 1 (2015): 60–78.

Warde, Ibrahim. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.