

TEORI AL-HUDUD DAN PERMASALAHAN BUNGA BANK: TELAAH PEMIKIRAN MUHAMMAD SHAHRUR

Muhammad Muhaimin

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kediri

Mimin0474@gmail.com

Abstrak

Salah satu karakteristik hukum Islam adalah bahwa ia dapat diterapkan di semua tempat dan waktu, meskipun Al-Quran dan Hadis sebagai sumbernya bersifat terbatas. Hal ini membutuhkan metode yang dapat digunakan untuk menerapkan karakteristik ini di dunia modern, di setiap keadaan dan tempat. Pemikiran bahwa hukum yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dan Hadits memuat batasan (*al-ḥudūd*), baik batas atas maupun bawah, merupakan salah satu metode penerapan hukum, sehingga karakteristik hukum Islam ini dapat diwujudkan. Teori *al-ḥudūd* yang dirumuskan oleh Muhammad Shahrur ini dapat digunakan untuk menyelesaikan berbagai masalah kontemporer di bidang hukum Islam, dan merupakan upaya untuk membuktikan bahwa hukum Islam dapat menjawab tuntutan zaman. Shahrur menawarkan penerapan hukum riba pada perbankan modern dengan menggunakan teori *al-ḥudūd* ini, sehingga orang miskin tidak tertindas dan orang kaya tidak dipersalahkan.

Kata Kunci: *al-Hudūd, Bunga Bank, Riba.*

Abstract

One of the characteristics of Islamic law is that it can be applied in all places and times, although the Qur'an and Hadith as its source are limited. This requires a method that can apply these characteristics in the modern world, in every circumstance and place. The thought that the law described in the Qur'an and the hadith contains restrictions (*al-ḥudūd*), both upper and lower limits, is one method of applying the law, so that the characteristics of Islamic law can be realized. The *al-ḥudūd*'s theory which has been formulated by Muhammad Shahrur can be used to solve various contemporary problems in the field of Islamic law, and is an attempt to prove that Islamic law can answer the demands of the times. Shahrur offered to apply the law of usury to modern banking using this *al-ḥudūd* theory, so that the poor are not oppressed and the rich are not wronged.

Keywords: *Al-Hudūd, Bank Interest, Riba.*

Pendahuluan

Salah satu ungkapan yang sudah lazim mengenai hukum Islam adalah bahwa hukum Islam sesuai untuk setiap zaman dan tempat.¹ Kese-suaian dengan segala zaman dan tempat tersebut merupakan wujud dari karakteristik hukum Islam yang menurut Yusuf al Qaradhawi mampu berkembang dan diperbaharui (*al-quḍrah 'alā an-namā' wa at-tajaddud*).² Namun, dimaklumi bahwa sumber hukum Islam terbatas, tetapi peristiwa hukum yang memerlukan ketetapan hukum akan terus berkembang dan bertambah, seiring dengan perkembangan peradaban manusia (*an-nuṣuṣ mutanābiyyah wa al-waqā'i' ghair mutanābiyyah*).³

Dalam merealisasikan kemampuan berkembang dan diperbaharui tersebut para ulama berusaha dengan berbagai usaha untuk berijtihad menemukan ketentuan hukumnya sebagai respons terhadap segala peristiwa hukum baru yang muncul di setiap zaman dan tempat. Berbagai metode ditemukan oleh ulama', mulai zaman sahabat sampai sekarang, seperti dengan *ḥanq rafi' fi al-fiqh* yang terjadi pada masa sahabat,⁴ dengan cara qiyas (analogi) yang telah dirumuskan oleh Imam Syafi'i dalam kitab *ar-Risālah*nya, dengan metode *maqāṣid ash-Shari'ah* yang dirumuskan oleh imam ash-Shatibi, dan berbagai metode lainnya.

Usaha penemuan metode pengistinbathan hukum Islam terus dilakukan para ulama, dalam rangka tetap menjaga agar hukum Islam tetap bisa memberikan respons terhadap perkembangan peradaban manusia. Di antara penemuan metode memahami hukum Islam adalah teori *Hudūd* (*nazariyyah al-ḥudūd*) atau juga sering diistilahkan dengan teori limit, yang dicetuskan oleh Muhammad Shahrur. Makalah ini akan membahas tentang teori *ḥudūd* tersebut, serta penerapannya dalam masalah riba dan bunga bank kontemporer.

¹ Di antaranya ada sebuah buku yang ditulis Muhammad al Khadr Husain, *ash-Shari'ah al-Islāmiyyah Ṣāliḥah li kull zamān wa makān*. Buku ini menjelaskan keluwesan sumber hukum Islam, juga keluwesan para pakar hukum Islam. Muhammad al-Khadr Ḥusain, *ash-Shari'ah al-Islāmiyyah Ṣāliḥah li Kull Zamān wa Makān* (Mesir: Dār-Nahdah, 1999).

² Yūsūf al-Qardāwī, *al-Fiqh al-Islāmi baina al-Aṣālah wa at-Tajdid*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1999), 20.

³ Pernyataan ini sempat dibantah oleh Muhammad Kamal al-Dīn Imam bahwa nash itu sebenarnya tidak bersifat terbatas, tetapi bersifat mencukupi (*al-lāmutanābiyya*) bila akal mampu memahaminya. Menurutnnya, dengan ijtihad sebenarnya menunjukkan sifat *al-lāmutanābiyya* tersebut, karena kalau bersifat *mutanābiyya*, maka ijtihad tidak akan bisa menghasilkan apa-apa. Muhammad Kamāl al-Dīn Imam, "Istinbāt al-Qiyam min al-Uṣūl wa at-Turath: Uṣūl al-Fiqh Namūdhan," *al-Qiyam fi az-Zābirah al-Ijtima'iyyah*, ed. Nādiyah Maḥmūd Muṣṭafa (Mesir: Dar al-Bashir, 2011), 202.

⁴ Khalifah Bābakr al-Ḥasan, *Falsafah Maqāṣid al-Tashri' fi al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 29.

Kerangka Teori Pemikiran Muhammad Shahrur

Kebanyakan intelektual Arab mengalami trauma atas kekalahan Arab terhadap Israel pada tahun 1967. Namun, kekalahan itu membangkitkan kritikan pedas terhadap seluruh pemikiran Islam dan Arab Tradisional, dan sekaligus sebagai pemicu perkembangan pendekatan analisis kritis.⁵ Melihat keadaan tersebut Shahrur memulai kajian terhadap warisan Islam (*turāth*) dengan harapan mendapatkan jalan keluar dari krisis politik dan intelektual yang sedang terjadi. Tidak seperti ilmuwan lainnya, yang terbawa pada arus radikalisme politik, atau memilih bentuk yang kaku, Shahrur memilih untuk tidak terjebak dengan mentalitas *madrasiyyah* (pola pikir yang berpihak pada salah satu aliran saja) yang menurutnya telah menutup jalan untuk memunculkan solusi kreatif atas dilema di dunia Arab-Muslim.⁶

Pangkal berpikir yang harus dibangun adalah pemahaman tentang sumber-sumber ajaran, dalam hal ini adalah wacana tentang wahyu. Menurut Shahrur, Tuhan tidak berkebangsaan ‘Arab dan bukan orang ‘Arab yang berbahasa Arab. Dari sini dapat dipastikan bahwa al-Qur’an secara verbal bukan bahasa Tuhan, tapi al-Qur’an diturunkan dalam bahasa ciptaan Tuhan. Tuhan adalah konseptor al-Qur’an yang ada di *lawḥ mahfūz*. Jibril menurunkannya kepada Nabi Muhammad, membuatnya mengerti dan paham seluruh konsep Tuhan ini. Shahrur memahami, al-Qur’an adalah *kalām* Muhammad dalam arti Muhammad mengucapkannya dengan lisannya dalam bentuk suaranya. Jika disandarkan kepada Tuhan maka al-Qur’an itu adalah *qawl* Tuhan; artinya konsep-konsep yang ada dalam al-Qur’an merupakan konsep asli Tuhan, tetapi bukan *kalām* Tuhan.⁷ Namun, dalam hal ini tidak berarti Shahrur menganggap bahwa al-Qur’an adalah kreasi Nabi Muhammad Saw. sebagaimana anggapan banyak orientalis.

Dengan pemahaman bahwa al-Kitāb bersifat mutlak ketuhanan, Shahrur berpandangan bahwa sunnah Nabi Saw. bukanlah wahyu Allah. Melihat dari fungsi kerasulannya, ia bukan pembuat shari‘ah, tetapi hanya pembawa shari‘ah Tuhan, sebab pembuat shari‘ah hanya Tuhan. *Al-Kitāb* sendiri menyatakan bahwa Rasul Muhammad hanyalah

⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, “Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer (Penjelasan tentang Proyek Muhammad Shahrur),” Pengantar dalam Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), 5.

⁶ Dale F. Eickelman, “Interview with Muhammad Shahrur (1996),” dalam Muhammad Shahrur, *The Qur’an, Morality and Critical Reason* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009), 20.

⁷ Tsuroya Kiswati, “Rekonstruksi Metodologi Wacana Keagamaan Muhammad Shahrur,” *Islamica* 4, No. 2 (Maret 2010): 283-284.

seseorang yang harus dijadikan teladan dan bukan seorang yang harus diikuti seluruh ucapan, perbuatan ketetapan atau larangannya. Definisi modern yang dihasilkan Shahrur adalah, bahwa yang dimaksud dengan “sunnah” adalah upaya merubah fungsi Rasul dari yang mutlak menjadi nisbi/relatif dan gerakan pembaharuannya yang terjadi di Jazirah ‘Arab pada abad ketujuh Masehi adalah berkisar sekitar batas-batas (*ḥudūd*) yang telah ditentukan Tuhan. Pintu ijtihad baik dalam mentafsirkan *Umm Al-Kitāb* /hukum-hukum shari‘ah maupun dalam menta’wilkan al-Qur’ān tidak pernah tertutup. Shahrur menyatakan, apa yang diperbuat Nabi hanya alternatif pertama dalam praktek keagamaan Islam pada abad ke tujuh Masehi di Jazirah‘Arab. Nabi hanya seorang teladan, dalam arti bukan bersifat kewajiban bagi umat Islam untuk menirunya, tetapi hanya bersifat anjuran. Pemakaian *fi‘il mādhī (kāna)* menandakan, produk ijtihad Muhammad menjadi panutan masyarakat pada zamannya, tetapi pada masa kini, pada zaman dan massa yang berbeda, Muhammad dipandang sebagai mujtahid pertama yang mencoba menta’wil al-Qur’ān dan mentafsir *Umm Al-Kitāb* sesuai dengan kebutuhan zaman dan massanya. Muhammad dijadikan teladan dalam membuka pintu ijtihad sejak dulu sampai kini. Artinya yang dijadikan teladan bukan hasil ijtihadnya, tetapi metode ijtihadnya.⁸ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sunnah nabi tidak lain adalah hasil ijtihad Nabi, dan sunnah tersebut merupakan kreatifitas dan inovasi dari Nabi Muhammad Saw. Karena berupa ijtihad, maka sunnah Nabi hanya mengatur atau menetapkan aturan yang bersifat penerapan atau tatbiq dari prinsip-prinsip batas (*ḥudūd*) yang terdapat dalam al-Qur’an. Kalaupun dalam pelaksanaannya Nabi pernah membuat aturan *ḥudūd* tertentu, maka sifatnya hanya sebagai aturan *ḥudūd* sementara, yang daya mengikat atau otoritasnya juga temporer, yakni hanya berlaku pada masa ketika Nabi hidup, tidak mengikat bagi umat Islam yang hidup pada masa sesudahnya.⁹

Dengan mendasarkan pada pernyataan bahwa sunnah Nabi merupakan ijtihad yang objektif di masanya, maka sunnah Nabi hanya mengatur berbagai persoalan yang sifatnya cabang masalah dan bukan pokok doktrin masalah. Dengan perkataan lain, melalui sunnah atau ijtihadnya Nabi menetapkan aturan-aturan praktis kehidupan sehari-hari, baik melalui ucapannya atau perbuatannya atau sikap dan tindakannya. Dengan demikian, ajaran atau aturan hukum yang dijelaskan dalam sunnah Nabi tidak akan pernah bertentangan dengan

⁸ Muhammad Shahrur, *ad-Dīn wa as-Sultāb, Qirā‘ah Mu‘aṣirah li al-Hākimiyyah* (Lebanon: Dar al-Sāqī, 2014), 131. Shahrur memberikan contoh, bahwa untuk mengharamkan rokok diperlukan Rasul baru, padahal Rasul adalah rasul terakhir, maka perlu suatu pengganti rasul yang bisa menetapkan hukum itu, dan perlu ijtihad oleh orang sekarang, yang dalam istilah ash-Shatibi *al-qā‘im ‘an al-rasūl* (berposisi sebagai rasul).

⁹ Marjudi, “Telaah Pemikiran Muhammad Shahrūr,” *Paramedia* 8, No. 3 (Juli 2007): 280.

aturan dasar yang terkandung dalam sumber yang lebih tinggi, yaitu al-Qur’an. Namun menurut Shahrur, sunnah Nabi yang fundamental tentu bersumber dari wahyu, atau setidaknya sejalan dan turut memperkuat doktrin yang ada dalam wahyu, sedang dalam aturan yang tidak bersifat prinsipil itu merupakan ijtihad.¹⁰

Secara ringkas dapat dijelaskan kaitannya dengan sunnah menurut Shahrur adalah sebagai berikut:

1. Sunnah Nabi, yaitu yang diucapkan, dikerjakan dan ditetapkan oleh Nabi bukanlah wahyu.¹¹
2. Sunnah Nabi yang bersifat qauliyah, baik yang mutawatir maupun ahad, itu hanya merupakan *isti’nās* saja, karena sunnah itu hukum sedangkan hukum itu berubah sejalan berubahnya zaman dan tempat.¹²
3. Sunnah Nabi itu merupakan awal dari ijtihad, dan merupakan pilihan pertama pola penerapan yang dipilih oleh Nabi dalam membumikan pemikiran mutlak dari wahyu.¹³
4. Sunnah Nabi merupakan cermin pertama yang benar menggambarkan interaksi al-Qur’an dengan realita di sekitar turunnya wahyu.¹⁴
5. Ayat hukum kebanyakan atau bahkan keseluruhannya turun ketika Nabi berada di Yathrib (Madinah), dan Nabi hidup di Yathrib selama kurang lebih sepuluh tahun saja, dan menurut Shahrur masa tersebut tidak cukup untuk menerapkan keseluruhan kandungan ayat *aḥkām*, padahal Nabi adalah Rasul terakhir, sehingga menurutnya penerapan Nabi terhadap ayat ahkam pada masanya tersebut bersifat penerapan relatif yang bersifat historis saja.¹⁵
6. Keadilan sahabat dan *ijma’* yang terjadi pada masa sahabat adalah khusus untuk sahabat sendiri, dan untuk masyarakat dan penduduk ketika masa sahabat saja, se-

¹⁰ Muhammad Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah lil Fiqh al-Islāmī, Fiqh al-Mar’ah* (Suriah: al Ahāli, 2000), 60; Shaḥrūr, *as-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawīyyah, Ru’yah Jadīdah* (Lebanon: Dar al-Sāqī, 2002), 208-209.

¹¹ Dasarnya adalah QS. an-Najm ayat 3 dan 4, ayat 3 menurutnya hanya menjelaskan bahwa Nabi adalah sangat mulia, karena beliau tidak mengikuti hawa nafsu ketika bicara, sedang ayat 4 menjelaskan bahwa apa yang disampaikan adalah wahyu, dan *dāmīr* dia dalam ayat tersebut kembalinya kepada al-Qur’an, bukan pada ucapan yang disebut pada ayat ke 3. Shaḥrūr, 62.

¹² Shaḥrūr, 63.

¹³ Shaḥrūr.

¹⁴ Shaḥrūr.

¹⁵ Shaḥrūr, 64. Dengan demikian, menurut Shahrur, metode qiyas tidak tepat diterapkan dalam mengistinbathkan hukum, dan yang tepat adalah ijtihad secara kontekstual.

dangkan ijma' yang sebenarnya adalah ijma' (konsensus) yang terjadi pada masa tertentu maka itulah yang berlaku pada masa tersebut, sehingga sifatnya relatif.¹⁶

Teori *al-Hudūd* dalam Meng-*istinbāt*-kan Hukum

Berdasar pada pemahaman terhadap naṣṣ sebagaimana dijelaskan di atas, Shahrur merumuskan teori *al-hudūd* dalam menentukan hukum (*at-tashrī'*) dan ibadah.¹⁷ Secara umum, teori *hudūd* dapat digambarkan sebagai berikut, terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al-Kitab dan Sunnah yang menetapkan batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Ketika batas-batas ini dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum daripadanya. Karena itu pula, maka rsalah Muhammad Saw. dinamakan *Umm Al-Kitāb* (induk berbagai kitab, ketentuan hukum), karena sifatnya yang *ḥanīf* berdasarkan teori *hudūd* ini.¹⁸ Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Shahrur menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori *hudūd*, yaitu:

1. *Hālab al-ḥadd al-adnā*¹⁹ atau ketentuan hukum yang memiliki ketentuan batas bawah. Ini terjadi dalam hal: macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikah, berbagai jenis makanan yang diharamkan, utang piutang, dan pakaian wanita. Dalam hal wanita yang haram dinikahi misalnya, ijtihad hanya bisa dilakukan untuk menambah macam perempuan yang tidak oleh dinikahi, tidak boleh kurang dari itu. Jika menurut ilmu kedokteran misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kekerabatan cukup dekat tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.²⁰
2. *Hālab al-ḥadd al-a'lā*²¹ atau ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas. Ini terjadi pada tindak pidana pencurian dan pembunuhan. Hukuman potong tangan bagi pencuri misalnya, merupakan hukuman yang paling berat, sehingga tidak boleh memberi hukuman yang lebih berat dari itu. Kewajiban para mujtahid hanya mendefinisikan, menurut kenyataan obyek di masyarakat, pencurian seperti apa yang pantas diberikan hukuman berat tersebut.

¹⁶ Shahrūr.

¹⁷ Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, 453.

¹⁸ Muhammad Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2013), 238.

¹⁹ Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, 453

²⁰ Nasution, *Filsafat Hukum Islam*, 453.

²¹ Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, 455.

3. *Halab al-ḥadd al-adnā wa al-ḥadd al-a’lā ma’an*²² atau ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Hal ini berlaku pada hukum waris. Wilayah ijtihad terletak pada batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga pada sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan dan tentu saja dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.
4. *Halab al-ḥadd al-adnā wa al-ḥadd al-a’lā ma’an ‘ala nuqtah wābidab*²³ atau ketentuan hukum yang mana batas bawah dan batas atas berada pada satu titik (garis lurus, mustaqim). Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Menurut Shahrūr bentuk keempat ini hanya berlaku pada hukum zina, yaitu seratus kali jilid. Kemudian berdasarkan ayat 3-10 dari surat yang sama, hukuman tersebut hanya dapat dijatuhkan dengan syarat empat orang saksi atau melalui li’an.
5. *Halab al-ḥadd al-a’lā bi kbatṭ muqārib li mustaqīm*²⁴ atau ketentuan hukum yang memiliki batas atas dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan, karena dengan meyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Allah. Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari tidak saling sentuh sama sekali antara keduanya (batas bawah) hingga hubungan yang hampir mendekati zina. Jadi jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina, tetapi belum berzina maka keduanya belum terjatuh pada batas-batas (*ḥudūd*) Allah. Karena zinalah yang merupakan batas-batas yang ditetapkan Allah tidak boleh dilanggar oleh manusia.
6. *Halab al-ḥadd al-a’lā mujīb mughlaq lā yajūz tajāwuzuh, wa al-ḥadd al-adnā salib yajūz tajāwuzuh*²⁵ atau, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah, dimana batas atasnya bernilai positif (+) dan tidak boleh dilampaui sedangkan batas bawah bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Hal ini berlaku pada hubungan perbedaan sesama manusia, batas atas yang bernilai positif (+) berupa riba sementara zakat sebagai batas

²² Shahrūr, 457.

²³ Shahrūr, 463.

²⁴ Shahrūr, 464

²⁵ Shahrūr.

bawahnya yang bernilai negatif (-). Posisi di tengah antara batas atas yang positif dan batas bawah yang negatif adalah nilai nol (zero) yakni dalam bentuk pinjaman tanpa memungut bunga (riba).²⁶

Keenam model teori *ḥudūd* yang dikemukakan Shahrur, tampaknya sangat terkait dengan latar belakang pendidikannya di bidang sains. Dalam khazanah pemikiran hukum Islam, pemikiran Shahrur tersebut merupakan sesuatu yang baru dan tampaknya belum ada pendahulunya. Secara umum, bisa ditangkap bahwa dengan fleksibilitas hukum Islam berdasarkan model teori *ḥudūd*, Shahrur bermaksud untuk menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an relevan pada setiap situasi dan kondisi, dan Islam merupakan agama terakhir dan bersifat universal yang ditujukan pada seluruh umat manusia.²⁷

Signifikansi Teori *Ḥudūd* dalam Peng-*istinbāt*-an Hukum

Pemikiran tentang teori *ḥudūd* yang dirumuskan oleh Shahrur ini memiliki signifikansi dalam proses pengistinbatan hukum, di antaranya:

Pertama, dengan teori *ḥudūd* nya, Shahrur telah berhasil melakukan pergeseran paradigma yang sangat fundamental di bidang ushul fiqh. Pengertian *ḥudūd* yang dipahami secara kaku sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang berisi sanksi hukum (*al-'uqūbāt*) yang tidak boleh ditambah atau dikurangi dari ketentuannya yang termaktub, seperti sanksi potong tangan bagi pencuri, cambuk 100 kali bagi pelaku zina belum berkeluarga, dipaham berbeda dengan teori *ḥudūd* (*naẓariyyat al-ḥudūd*) yang ditawarkan Shahrur. Menurutnya, batas-batas hukum cenderung bersifat dinamis-kontekstual, dan tidak hanya menyangkut masalah sanksi hukum, tetapi juga menyangkut hal lain seperti pakaian, pembagian waris, dan lain-lain.

Kedua, Shahrur telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap metodologi ijtihad hukum, utamanya terhadap ayat-ayat *ḥudūd* yang selama ini diklaim sebagai ayat-ayat *mubkamāt* yang bersifat pasti dan hanya mengandung penafsiran tunggal, tetapi menurut Shahrur justru ayat-ayat tersebut hanya menjelaskan batas-batas saja.

Ketiga, Shahrur ingin membuktikan bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk tiap ruang dan waktu. Shahrur berasumsi, kelebihan risalah Islam adalah

²⁶ Nasution, *Filsafat Hukum Islam*, 239.

²⁷ M. Zainal Abidin, "Gagasan Teori Batas Muammad Shahrūr dan Signifikansinya bagi Pengayaan Ilmu Ushul Fiqh," *al-Mawarid* 15 (2006): 107.

bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerak, yaitu gerak konstan (*istiqāmah*) serta gerak dinamis dan lentur (*hanfiyyah*), sifat kelenturan Islam ini berada dalam bingkai teori *ḥudūd* yang oleh Shahrur dipahami sebagai batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia.

Penerapan Teori *Ḥudūd* pada Makna Riba

Polemik mengenai bunga bank saat ini belum pernah sampai pada kesimpulan yang disepakati, dan masing-masing masih kuat memegang pendapatnya sendiri. Dalam kajian hukum Islam hal ini merupakan masalah kontemporer yang melahirkan dua paradigma cara berijtihad yang berbeda dalam menentukan status hukumnya yaitu dengan paradigma tekstual dan kontekstual.²⁸ Perdebatan itu adalah berawal juga dari perbedaan dalam memberikan makna dari riba sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an.

Menurut Shahrur, berkaitan dengan riba berlaku teori *ḥudūd* nomor enam, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah, di mana batas atasnya bernilai positif (+) dan tidak boleh dilampaui sedangkan batas bawah bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Batas atas, yang positif (+) berupa riba, sedangkan batas bawah yang negatif (-) berupa zakat. Batas bawah bisa dilampaui, yakni dengan memberikan sedekah sunat, di samping membayar zakat yang memang hukumnya wajib. Di antara kedua batas ini (positif dan negatif) terdapat keadaan yang bernilai nol, yang wujudnya berupa pemberian kredit dengan tanpa memungut bunga (*al-qard al-ḥasan*). Setelah menghimpun dan menganalisis sejumlah ayat yang berkenaan dengan riba, Shahrur menyimpulkan adanya empat poin penting mengenai riba yang mesti diperhatikan, yaitu:

1. Riba dikaitkan dengan sedekah, (QS al-Baqarah ayat 276)
2. Riba dikaitkan dengan zakat, (QS ar-Rum ayat 39)
3. Ditetapkannya batas atas bagi bunga (riba) yang dipungut (QS Ali Imran ayat 130), dan
4. Adanya kondisi yang bernilai nol. (QS al-Baqarah ayat 279).²⁹

Menurutnya, kendati riba merupakan persoalan yang sangat pelik, bahkan bagi Umar ibn al-Khattab sekalipun,³⁰ namun karena keterkaitannya dengan zakat dan sedekah begitu

²⁸Rahmat Firdaus, “Perbedaan Pandangan Fuqaha Ihwal Bunga Bank dan Riba,” *Ekonomika Syariah: Journal of Economic Studies* 3, No. 2 (Juli-Desember 2019), 53.

²⁹ Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’an*, 468.

³⁰ Shahrūr.

kokoh—sementara keduanya cukup jelas maknanya—maka untuk menyingkap makna riba dapat dilakukan dengan memahami kedua hal tersebut (zakat dan sedekah). Melalui kerangka analisis semacam ini, setelah sebelumnya ia memaknai riba dengan tumbuh dan tambah, Shahrur akhirnya menyimpulkan adanya tiga kondisi menyangkut riba.

Pertama, berdasarkan Q.S. al-Taubah: 60, fakir dan miskin termasuk golongan orang yang berhak menerima zakat. Menurutny miskin adalah orang yang menurut kondisi sosial dan ekonomi yang ada, tidak mampu menutup hutangnya. Terhadap orang dengan kondisi demikian, berlaku ayat: “Allah akan hapuskan (berkah) riba dan tumbuhkan sedekah” (al-Baqarah: 276), di samping juga ayat-ayat lain yang berisi kecaman keras terhadap praktik riba (al-Baqarah: 275, 278, dan 279). Oleh karena itu, harta yang disalurkan kepada mereka pada prinsipnya bukan dalam bentuk kredit, tetapi dalam bentuk hibah, dan pahalanya terserah Allah.³¹

Kedua, terhadap orang yang hanya mampu menutup hutang pokoknya dan tidak mampu membayar bunga, maka diberikan pinjaman yang bebas bunga (*al-qard al-ḥasan*). Di sini berlaku ayat 279 al-Baqarah yang menyatakan bahwa hanya harta pokok yang boleh diminta. Kendati demikian, karena orang ini tergolong orang yang berhak menerima sedekah, maka akan lebih utama jika pihak kreditur mau membebaskan piutangnya.³²

Ketiga, terhadap para pengusaha yang nota bene bukan berkategori penerima zakat, kredit yang diberikan dapat dipungut bunganya dengan ketentuan besarnya tidak boleh melampaui batas yang telah ditentukan. Batas atasnya adalah jumlah beban bunga yang harus dibayar sama dengan jumlah hutang pokoknya. Hal ini berdasarkan ayat: “Hai orang-orang mu’min jangan makan riba yang berlipat ganda” (Al ‘Imran: 130).³³

Atas dasar pandangannya tentang riba dengan berbagai kondisi objektif yang melingkupinya sebagaimana disebutkan di atas, Shahrur mengajukan tiga prinsip dasar sistem perbankan Islam, yaitu:

1. Mereka yang berhak menerima zakat tidak diberikan kredit, melainkan diberi hibah (sedekah);
2. Dalam kondisi tertentu dibuka kemungkinan untuk memberi kredit yang bebas bunga, yakni bagi mereka yang pantas diberi sedekah;

³¹ Shahrūr, 469.

³² Shahrūr.

³³ Shahrūr.

3. Dalam bank Islam tidak boleh ada kredit yang tempo pembayarannya tidak dibatasi hingga beban bunga yang harus dibayar lebih besar daripada hutang pokoknya. Jika hal ini terjadi, maka pihak debitur berhak menolak untuk membayar bunga yang melebihi batas tersebut.³⁴

Batas tertinggi digambarkan sebagai bunga bank, sedang batas terendah sebagai pembayaran zakat. Batasan-batasan ini berada dalam lingkaran posisi positif dan negatif, maka ada sebuah tingkatan yang berada tepat di antaranya yang nilainya sama dengan nol. Contoh dari tingkatan tengah ini adalah hutang bebas bunga.³⁵

Dengan demikian, menurut Shahrur, bunga adalah riba, namun ia boleh dipungut asal memperhatikan kondisi objektif pihak debitur. Debitur dari kalangan anggota masyarakat yang termasuk dalam kategori mustahiq zakat dan sedekah, termasuk orang yang hanya mampu membayar hutang pokok, tidak boleh dipungut riba, bahkan sebagian dari mereka hendaknya tidak diberi kredit, melainkan hibah. Selain dari kalangan mereka, riba boleh dipungut, tetapi tidak boleh melebihi batas atas yang telah ditentukan.

Pendefinisian riba oleh Shahrur pada dasarnya adalah sama dengan kebanyakan ulama, yaitu melebihi jumlah pinjaman saat pengembalian berdasarkan persentase tertentu dari jumlah pinjaman pokok yang dibebankan kepada peminjam.³⁶ Namun demikian dalam penerapannya tidak mesti harus diberlakukan secara literer, keadaan tertentu akan membuat penerapannya berbeda dengan keadaan yang lain. Dengan metodenya, Shahrur melihat kaidah kemaslahatan dalam bermuamalah lebih dikedepankan daripada penerapan hukum secara kaku dan leterlek.

Penerapan hukum hasil dari teori *hudūd* ini sejalan dengan penerapan teori dari Shāṭibī tentang ijtihad. Shāṭibī membagi ijtihad menjadi dua, yaitu ijtihad *istinbāṭi* dan ijtihad *taṭbiqī*. Menurut ash-Shāṭibī, ijtihad *istinbāṭi* sangat mungkin terputus atau tidak ditemukan lagi mujtahidnya sebelum hari Kiamat, sedangkan ijtihad *taṭbiqī* tidak mungkin terputus atau tidak ditemukan mujtahidnya sampai hari kiamat.³⁷ Dikuatkan oleh Abu Zahrah, bahwa ijtihad

³⁴ Shahrūr, 470.

³⁵ Abu Sahrin, “Metode Hermeneutika Alquran: Analisis Teori Batas Menurut Muham-mad Shahrur,” *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 1 No. 2 (Oktober 2018): 121.

³⁶ Banyak ulama mendefinisikan dengan mengambil ibrah *kull qard jarra manṣaah fahuwa riba*.

³⁷ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmī al-Garnatī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), IV: 64. Menurut ulama Hanabilah, mujtahid bentuk yang pertama selalu ada dan setiap zaman pasti ada mujtahid yang sampai pada tingkatan ini. Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), 379. Sedangkan ijtihad bentuk yang kedua, para ulama sepakat bahwa setiap zaman pasti ada ulama mujtahid dalam bentuk ini.

had *istinbātī* adalah ijihad yang sempurna dan prosesnya adalah fokus untuk mengetahui hukum *furū' 'amaliyyah* dari dalil-dalilnya yang terinci, dan ini seperti yang dilakukan oleh para imam mazhab, sedangkan ijihad *taṭbīqī*, para ulama sepakat bahwa ijihad macam ini tidak akan pernah kosong sepanjang zaman.³⁸ Menurut Abu Zahrah, pekerjaan mujtahid ini adalah menerapkan (*taṭbīq*) hukum yang telah diistinbatkan oleh ulama terdahulu, dan penerapan hukum ini bisa jadi pada hal-hal yang belum pernah terjadi pada masa para ulama meng-*istinbāt*-kan hukum dahulu.

Menurut al-Shāṭibī, pembagian tersebut adalah ketika melihat ijihad ditinjau dari proses kerjanya. Ijihad *istinbātī* adalah upaya untuk meneliti 'illat yang dikandung oleh nas, dan ijihad *taṭbīqī* adalah upaya untuk meneliti suatu masalah di mana hukum hendak diidentifikasi dan diterapkan sesuai dengan ide yang dikandung oleh nas. Ijihad *taṭbīqī* disebut juga *taḥqīq al-manat*.³⁹

Pembagian ijihad di atas pada dasarnya dapat mempermudah untuk memahami mekanisme ijihad. Upaya mujtahid dalam ijihad *istinbātī* adalah memfokuskan perhatiannya pada upaya penggalian ide-ide yang dikandung oleh nas yang abstrak, sedangkan dalam ijihad *taṭbīqī* seorang mujtahid berupaya untuk menerapkan ide-ide yang abstrak tadi kepada permasalahan-permasalahan yang nyata. Jadi objek kajian ijihad *istinbātī* adalah nas, sedangkan objek kajian ijihad *taṭbīqī* adalah manusia (sebagai pelaku hukum) dengan dinamika perubahan dan perkembangan yang dialami. Juga dikatakan bahwa ijihad *taṭbīqī* dapat disebut sebagai upaya sosialisasi dan penerapan ide-ide nas pada tataran kehidupan manusia yang senantiasa berkembang dan berubah. Atas dasar inilah sehingga al-Shāṭibī mengatakan bahwa ijihad *taṭbīqī* tidak akan pernah berhenti sampai akhir zaman.⁴⁰

Ijihad *istinbātī* dan *taṭbīqī* memiliki hubungan yang saling memerlukan. Dalam ijihad *taṭbīqī*, ijihad *istinbātī* memegang peranan yang amat penting karena pengetahuan tentang esensi dan ide umum suatu nas tetap menjadi tolok ukur dalam penerapan hukum. Keke-

³⁸ Menurut Abu Zahra, yang termasuk di dalamnya adalah para ulama ahli takhrij dan ulama yang menerapkan illat-illat yang telah diistinbatkan ulama terdahulu pada perbuatan-perbuatan juz'iyah yang baru.

³⁹ Secara bahasa, *taḥqīq al-manat* berasal dari kata *taḥqīq* dan *manat*. *Taḥqīq* secara bahasa artinya *realization* (realisasi), *actualization* (aktualisasi), *implementation* (implemen-tasi), sedangkan *manat* artinya tempat bergantungnya segala sesuatu. Sedangkan secara istilah, *taḥqīq al-manat* sebagaimana disampaikan at-Tufi, yaitu menetapkan illat hukum asal pada hukum furū', atau menetapkan makna yang telah diketahui pada hal yang masih samar yang di dalamnya terdapat makna tersebut. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Maktabah Libnan, 1980), 192, 1010; Iṣam Ṣubḥī Ṣāliḥ Sharīr, *Taḥqīq al-Manat wa Asbaruh fi Iktibāf al-Fuqahā'* (Gaza: The Islamic University, 1430/2009), 16.

⁴⁰ Ash-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, IV: 64.

liruan dalam menetapkan ide ayat akan melahirkan kekeliruan pula dalam menilai masalah-masalah baru dan penerapan hukumnya, artinya ijihad *taṭbiqī* yang disebut *taḥqīq al-manāṭ* harus dikaitkan dengan *takhrīj al-manāṭ*⁴¹ dan *tanqīḥ al-manāṭ*⁴² yang merupakan pekerjaan dari ijihad *istinbāṭī*.

Model ijihad yang dilakukan Shahrur, dengan membandingkannya dengan teori Shāṭibī, dapat dipandang sama-sama dalam rangka melihat kemaslahatan dalam suatu hukum. Penerapan teori Shāṭibī dalam masalah riba adalah, riba didefinisikan secara *istinbāṭī* adalah melebihi jumlah pinjaman saat pengembalian berdasarkan persentase tertentu dari jumlah pinjaman pokok yang dibebankan kepada peminjam. Ijihad *taṭbiqī* dari makna riba tersebut adalah bisa sebagaimana penerapan teori *ḥudūd* yang dicetuskan oleh Shahrur terhadap riba, yaitu riba boleh dipungut asal memperhatikan kondisi objektif pihak debitur. Debitur dari kalangan anggota masyarakat yang termasuk dalam kategori mustahiq zakat dan sedekah, termasuk orang yang hanya mampu membayar hutang pokok, tidak boleh dipungut riba, bahkan sebagian dari mereka hendaknya tidak diberi kredit, melainkan hibah. Selain dari kalangan mereka, riba boleh dipungut, tetapi tidak boleh melebihi batas atas yang telah ditentukan.

Perbedaan para ulama modern tentang makna riba yang berdampak pada penetapan hukum memanfaatkan bunga bank, menurut Abdullah Saeed terbagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok modernis dan kelompok neo-revivalis.

a. Kelompok Modernis

Kelompok modernis mulai muncul pada paruh kedua abad ke-19. Walaupun pada awalnya kelompok ini muncul bertolak dari semangat yang dikobarkan kaum revivalis yang telah muncul lebih dahulu, namun kelompok pemikir ini sudah memiliki relasi dengan para pemikir Barat. Gerakan ini menekankan akan pentingnya melakukan penyegaran ijihad yang digunakan sebagai sarana untuk memperoleh ide-ide yang relevan dari al-Quran dan as-

⁴¹ *Takhrīj al-manāṭ* menurut al-Qarafi adalah penemuan illat berdasar pada sifat-sifat suatu hukum yang tidak disebutkan di dalam nash hukum, atau menurut ibn as-Subky, adalah suatu upaya menemukan illat dari suatu hukum yang ada dalam nash maupun ijma, di mana hukum tersebut tidak menjelaskan illatnya secara jelas, tetapi mujtahid menemukannya dengan menggunakan rasio (akal), baik dengan melihat kesesuaiannya atau yang lainnya. Iṣam, *Taḥqīq al-Manāṭ*, 40.

⁴² *Tanqīḥ al-Manāṭ* adalah upaya sungguh-sungguh yang dilakukan oleh seorang mujtahid untuk menemukan suatu ‘illah dari antara beberapa sifat yang digantungkan atau dikaitkan oleh asy-Syari’ (Allah) kepada hukum tertentu, dengan syarat, sifat tersebut bersumber dari nass atau ijma’. sifat-sifat yang berkaitan dengan suatu nash dipilah oleh mujtahid sehingga terpilih yang paling mu’tabar bahwa itu adalah kausa dari hukum tersebut. Abdussalam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Cet I (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 171; Al Shāṭibī, 68

sunnah, di antaranya juga memperluas cakupan ijtihad, sehingga sampai pada masalah-masalah sosial, seperti demokrasi, kesetaraan pria dan wanita dan pembaharuan pendidikan yang diperoleh karena interaksi dengan dunia Barat. Para modernis dalam memahami sebuah fenomena selalu memperhatikan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya fenomena tersebut, baik dari segi moral, agama, maupun setting sejarah sosial dalam menjawab berbagai problematika kehidupan. Menurut Saeed, ciri dari gerakan modernis ini adalah (1) selektif dalam menggunakan sunnah; (2) mengembangkan pola berpikir yang sistematis dengan menghilangkan anggapan yang memutuskan tentang berakhirnya aktifitas hasil berpikir; (3) membuat perbedaan antara syari'ah dan fiqih; (4) menghindari paham yang menonjolkan sectarian; (5) mengubah karakteristik berpikir, namun tidak perlu menyentuh aspek hukum mazhab klasik. Tokoh-tokoh yang termasuk dalam golongan ini diantaranya adalah Sayyid Jamaludin Al-Afgani dan Muhammad Abduh.⁴³ Tokoh-tokohnya pada masa modern di antaranya adalah Fazlur Rahman, Muhammad Asad, Said al-Najjar, dan Abn al-Mun'im al-Namir.

Kelompok modernis menekankan perhatian pada aspek moral dalam proses pelarangan riba dan mengesampingkan aspek legal formal dari larangan riba sebagaimana yang dijelaskan dalam hukum Islam. Argumentasi mereka adalah sebab dilarangnya riba karena menimbulkan ketidakadilan. Mereka juga mendasarkan pandangan mereka pada pandangan para ulama klasik seperti Razi, Ibn Qayyim, dan Ibn Taimiyah.⁴⁴ Dengan alasan-alasan tersebut mereka berpendapat bahwa bunga bank yang tidak dibolehkan adalah apabila berlipat ganda, sedang bunga yang tidak berlipat ganda tidak diharamkan.

b. Kelompok neo-Revivalis

Kelompok ini muncul semenjak paruh pertama abad ke 20 M, dan merupakan kelanjutan dari gerakan kebangkitan Islam yang muncul pada abad ke-19 dan permulaan abad ke 20. Kelompok gerakan ini muncul sebagai respons terhadap gelombang sekularisasi yang melanda dunia Islam. Fokus mereka adalah pada berbagai permasalahan yang menggerogoti

⁴³ Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest, a Study of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Leiden: Brill, 1996), 6-7; Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, terj oleh Ahmad Sudjono (Bandung: Alma'arif, 1976), 47.

⁴⁴ Menurut Razi, sebab larangan riba karena pemberi pinjaman akan semakin kaya raya dan peminjam dana akan semakin miskin, oleh karena itu tidak dibolehkannya melakukan transaksi yang mengandung riba karena membuka jalan bagi pihak yang kaya melakukan pemerasan terhadap yang miskin atas sejumlah kelebihan tanggungan. Menurut Ibn Qayyim, larangan riba berkait dengan aspek moral, karena praktiknya pada masa pra-Islam yang banyak peminjam adalah kalangan miskin yang tidak punya pilihan lagi kecuali menangguk pembayaran hutangnya. Abdullah Saeed, *Islamic Banking*, 43-45.

kehidupan umat Islam, terutama sikap perlawanan mereka terhadap weternisasi yang sedang melanda umat Islam. Tokoh mereka adalah Hasan al-Banna yang mendirikan gerakan Ikhwanul Muslimin dan Abu A’la al-Maududi yang mendirikan gerakan Jam’iyyat al-Islam (Islamic Party).

Gerakan ini ingin menunjukkan kekuatan Islam kepada Barat dan kebobrokan budaya Barat yang juga sudah diambang keruntuhan. Ajaran Islam sebenarnya sudah sempurna dalam menjawab tantangan zaman. Mereka menekankan pentingnya berpegang pada nilai dan prinsip hukum yang terkandung dalam al-Qur’an dan sunnah, dalam semua aspek kehidupan. Landasan hidup yang terdapat dalam al-Qur’an dan sunnah telah kaffah dalam mengatur kehidupan manusia, dan tidak perlu dicampuri oleh penafsiran baru yang dilakukan dengan mempertimbangkan waktu dan keadaan. Ijtihad bagi mereka hanya bisa dilakukan pada masalah yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur’an dan sunnah.

Mengenai makna riba, menurut pandangan kelompok neo-revivalis adalah apa yang ada dalam al-Qur’an harus dilihat makna harfiyahnya tanpa melihat praktek yang terjadi pada masa pra-Islam. Menurutnya, karena al-Qur’an telah menyatakan bahwa hanya uang pokok yang diambil maka tidak ada pilihan kecuali menafsirkan riba sesuai dengan pernyataan itu, dan mengabaikan unsur ketidakadilan atau sebaliknya dalam suatu transaksi pinjaman karena tidak relevan.

Melihat pemikiran dua kelompok tersebut, pemikiran Shahrur cenderung pada kelompok modernis, yaitu menetapkan hukum tidak hanya melihat faktor bahasa dari teks al-Qur’an maupun hadis, tetapi lebih pada idea yang ingin disampaikan dari teks tersebut, dan itu tidak mesti dengan suatu ketetapan yang satu tanpa ada pilihan yang lain. Bagi Shahrur penerapan hukum riba akan berbeda-beda antara satu kasus dengan lainnya, dengan melihat kondisi dan situasi dari orang yang melakukan muamalah pinjam meminjam. Dengan teori *Hudūd*-nya Shahrur ingin mewujudkan tujuan dari hukum Islam dengan suatu cara pikir yang berbeda dengan ahli hukum lainnya. Memiliki tujuan yang sama dengan cara yang berbeda.

Pemanfaatan bank dalam sistem perekonomian saat ini sangatlah penting, dan sistem bunga merupakan satu mekanisme bank untuk mengelola peredaran modal masyarakat. Dengan fungsi ini, masyarakat dapat menitipkan modalnya kepada bank dan di sisi lain pihak bank pun dapat meminjamkan dana itu kepada anggota masyarakat lain yang membutuhkan. Masyarakat yang meminjam uang ke bank pada umumnya digunakan sebagai modal usaha bukan untuk kebutuhan konsumtif dan dari usaha itu akan diperoleh keuntungan. Di

sisi lain, pemilik modal yang menitipkan uangnya kepada bank untuk jangka waktu tertentu ia akan kehilangan haknya untuk menggunakan daya beli dari modalnya dalam jangka waktu tertentu. Sebaliknya pihak yang meminjam dana tersebut melalui bank yang tidak lain berasal dari modal titipan tadi dapat memanfaatkan pinjaman sebagai modal sehingga menghasilkan keuntungan. Berdasarkan prinsip bahwa tidak terdapat pihak yang dirugikan (*tabādul al-manāfi*) maka tidaklah adil apabila pemilik asli modal yang kehilangan hak untuk menggunakan daya beli modalnya untuk jangka waktu tertentu itu tidak mendapat imbalan, sementara peminjam dana yang menggunakannya untuk modal usaha dan memperoleh keuntungan tidak membagi keuntungannya kepada pemilik modal pertama.

Keberatan yang muncul terhadap sistem bunga bank adalah ketentuan jumlah atau persentase bunga yang ditetapkan terlebih dahulu. Untuk mengatasi persoalan tersebut muncul tawaran alternatif sistem bagi hasil yang berarti nanti diperhitungkan untung dan rugi perusahaan, kemudian dibagi antara pemilik asli dan pengguna modal, baik keuntungannya maupun kerugiannya. Tetapi pengelolaan sistem bagi hasil yang sekarang dipraktikkan oleh bank Islam menghadapi permasalahan yang sangat kompleks dan rumit serta tidak efisien.⁴⁵

Sudah menjadi hal yang lumrah bahwa si peminjam dana dalam menjalankan usahanya kadang mengalami kegagalan atau kerugian, namun pada umumnya masyarakat menerima dengan baik dan merasa diuntungkan dengan adanya sistem bunga bank. Penetapan besarnya persentase bunga yang akan diterima memberikan perasaan pasti pada para pemilik modal. Tidak adanya kepastian persentase bunga seperti yang terdapat dalam bank Islam merupakan salah satu penyebab mengapa bank itu sukar menarik modal. Apa yang dipraktikkan bank Islam sebenarnya sangatlah baik, yaitu usaha memberikan bantuan kepada orang yang membutuhkan dengan tanpa mengharap imbalan, tetapi himbuan ini menjadi tidak relevan ketika modal yang dipindahtanggankan untuk sementara itu meliputi jumlah yang besar dan untuk modal usaha, bukan untuk kebutuhan konsumtif keluarga, sehingga dirasakan ada unsur ketidakadilan pada pemilik modal yang telah melepas modalnya untuk dimanfaatkan oleh orang lain yang memberikan laba sementara dirinya tidak mendapatkan hal yang sama.

Menurut Ahmad Zahro, untuk memecahkan masalah bunga bank harus dengan melihat dahulu apa tujuan pokok syariat Islam yang melatarbelakangi dilarangnya riba. Dalam beberapa ayat yang berkaitan dengan riba ada ungkapan yang bisa dijadikan sebagai pi-

⁴⁵ Sapiudin Shidiq, *Fikih Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2017), 236.

jakan hukum mengenai masalah ini, yaitu di penghujung ayat 279 surat al-Baqarah yang berbunyi *lā tazlīmūn walā tuẓlamūn* (kalian tidak merugikan dan tidak dirugikan). Dari kalimat tersebut dipahami bahwa tujuan pokok syariat Islam mengenai dilarangnya riba adalah agar tidak ada pihak mana pun yang dirugikan. Dengan alasan ini, maka riba yang diharamkan adalah riba yang berdimensi merugikan orang, sedang yang tidak merugikan atau justru menguntungkan banyak pihak tentunya harus berada di luar hukum haram.⁴⁶

Kaitannya dengan kontroversi hukum bunga bank konvensional yang masih tetap berlangsung sampai saat ini, pemikiran Shahrur ini dapat dijadikan alternatif pemecahan dari benang kusut permasalahan tersebut. Era globalisasi saat ini meniscayakan semua orang memanfaatkan jasa dari perbankan, dan fasilitas yang paling memberikan kemudahan adalah jasa dari perbankan konvensional. Perkembangan perbankan syari’ah yang kurang baik, di kisaran 5% dari *market sharing* perbankan nasional menunjukkan kurang simpatinya masyarakat Indonesia terhadap perbankan syari’ah. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari alasan fasilitas jasa-jasa yang diberikan oleh bank konvensional yang memudahkan. Kemudahan dan kemaslahatan adalah sesuatu yang dikedepankan oleh hukum Islam.

Simpulan

Teori *Hudūd* yang dicetuskan oleh Muhammad Shahrur muncul sebagai hasil perenungan beliau terhadap berbagai kekalahan umat Islam dalam berbagai hal dari dunia Barat, yang pada dasarnya disebabkan oleh cara berpikir umat Islam itu sendiri terhadap agamanya. Dengan mendasarkan pada pemikiran bahwa Sunnah yang disampaikan Nabi saw adalah bentuk praktis dari wahyu al-Qur’an pada masa tersebut, Shahrur berkesimpulan bahwa apa yang ada dalam wahyu al-Qur’an adalah bentuk batasan-batasan (*hudūd*) yang dapat dipraktekkan oleh orang sekarang dengan mempertimbangkan realitas sekarang dan dengan tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditentukan tersebut. Dengan teori *hudūd*, permasalahan riba yang masih menjadi polemik dalam penerapannya di dunia modern dijawab oleh Shahrur, bahwa riba yang dilarang hanyalah kalau ada unsur kezaliman terhadap pihak lain, dan bunga bank diperbolehkan ketika pihak peminjam dana adalah pengusaha yang tidak berhak menerima zakat dan sadaqah. Hasil hukum ini tidak lepas dari pemahanan bahwa hukum Islam adalah menghendaki kemaslahatan dan kemudahan bagi umat manusia.

⁴⁶ Ahmad Zahro, *Fiqih Kontemporer: Menjawab 111 Masalah Aktual Hukum Islam di Zaman Kita* (Jombang: Unipdu Press, 2016), 273.

Daftar Pustaka

- Abidin, M. Zainal. "Gagasan Teori Batas Muammad Shahrur dan Signifikansinya bagi Pen-
gayaan Ilmu Ushul Fiqh." *al-Mawarid* 15 (2006).
- Al-Būti, Muḥammad Sa'īd Ramadān. "al-Khalfiyyah al-Yahūdiyyah li shu'ar qirā'ah
mu'aṣirah," *Nahj al-Islām* 42 (1990).
- Firdaus, Rahmat. "Perbedaan Pandangan Fuqaha Ihwal Bunga Bank dan Riba." *Ekonomika
Syariah: Journal of Economic Studies* 3, No. 2 (Juli-Desember 2019).
- Ḥusain, Muhammad al-Khadr. *ash-Sharī'ah al-Islāmiyyah Salīḥah li kull Zamān wa Makān*.
Mesir: Dār-Nahdah, 1999.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther (Diakses 25 April 2017).
- https://id.wikipedia.org/wiki/The_Satanic_Verses (Diakses 25 April 2017).
- Imam, Muhammad Kamāl al-Dīn. "Istinbāṭ al-Qiyam min al-Uṣūl wa at-Turath: Uṣūl al-
Fiqh Namūdhajan." *al-Qiyam fi az-Zābirah al-Ijtimā'iyyah*, diedit oleh Nādiyah
Maḥmūd Muṣṭafa. Mesir: Dar al-Bashīr, 2011.
- Mahmassani, Sobhi. *Filsafat Hukum dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Sudjono.
Bandung: Alma'arif, 1976.
- Marjudi. "Telaah Pemikiran Muhammad Shahrur." *Paramedia* 8, No. 3 (Juli 2007).
- Nasution, Muhammad Syukri Albani. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Al-Qardāwī, Yūsūf. *al-Fiqh al-Islāmī baina al-Aṣālah wa at-Tajdid*. Mesir: Maktabah Wahbah,
1999.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interes: A Study of Riba and its Contemporary Interpretation*.
Leiden: Brill, 1996.
- Sahrin, Abu. "Metode Hermeneutika Alquran: Analisis Teori Batas Menurut Muhammad
Shahrur." *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 1 No. 2 (Oktober 2018).
- Shahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, diterjemahkan oleh Sahiron
Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- _____. *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009.
- _____. *ad-Dīn wa as-Sulṭah: Qirā'ah Mu'aṣirah li al-Hakimiyyah*. Lebanon: Dar al-Sāqī, 2014.
- _____. *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'aṣirah*. Damaskus: al-Ahālī, 1990.
- _____. *Nahw Uṣūl Jadīdah lil Fiqh al-Islāmī, Fiqh al-Mar'ah*. Suriah: al Ahālī, 2000.
- _____. *as-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah, Ru'yah Jadīdah*. Lebanon: Dar al-
Sāqī, 2002.

_____. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.

Al-Shāṭibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmī al-Garnaṭī. *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Shidiq, Sapiudin. *Fikih Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2017.

Tsuroya, Kiswati. “Rekonstruksi Metodologis Waacana Keagamaan Muhammad Shahrour.” *Islamica* 4, No. 2 (Maret 2010).

Zahro, Ahmad. *Fiqih Kontemporer: Menjawab 111 Masalah Aktual Hukum Islam di Zaman Kita*. Jombang: Unipdu Press, 2016.