

## KONSEP HERMENEUTIKA AL-QUR'AN *MA'NĀ-CUM-MAĠZA* DAN APLIKASINYA DALAM MEMAHAMI BUNGA BANK

**Akhmad Roja Badrus Zaman**

Universitas Islam Negeri “Sunan Kalijaga” Yogyakarta

[badruszamana@gmail.com](mailto:badruszamana@gmail.com)

### **Abstrak**

Artikel ini mengelaborasi teori *ma'nā-cum-maġza* dan implementasinya terhadap topik riba dalam Al-Qur'an. Tulisan ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif, dan termasuk dalam penelitian pustaka. Teknik kerja teori hermeneutika *ma'nā-cum-maġza* adalah melakukan analisis linguistik, melihat historisitas penurunan suatu ayat dalam konteks makro dan mikro, dan melakukan penggalian *maqṣad* atau *maġza* (signifikasi) suatu ayat. Dengan menggunakan teori tersebut, dapat diketahui bahwa dalam aspek historisnya, riba menunjuk kepada fenomena realitas bangsa Arab abad ke-7 yang melipatgandakan nominal pinjaman awal yang mengarah kepada perbuatan eksploitatif dan zalim. Hal tersebut berbeda dengan konsep bunga bank dalam sistem perbankan kontemporer. Dengan mengambil *maġza* melalui kajian historis, teori interpretasi *ma'nā-cum-maġza* cenderung menekankan pada aspek moral pengharaman riba, dan memomorduakan bentuk legal riba—karena memiliki signifikasi hukum yang tidak terkatakan, sehingga menjadikannya tidak diharamkan.

### **Kata Kunci**

Bunga bank, hermeneutika Al-Qur'an, *ma'nā-cum-maġza*, tafsir kontekstual.

## ***The Conception of Ma'nā-Cum-Mağza Qur'anic Hermeneutics and Its Application to Understanding the Bank Interest***

### **Abstract**

*This article elaborates the theory of ma'nā-cum-mağza and its implementation on the topic of usury in the Qur'an. This paper uses a descriptive-qualitative method, and is included in the library research. The working technique of ma'nā-cum-mağza hermeneutics theory is to do linguistic analysis, to see the historicity of the decline of a verse in macro and micro contexts, and to examine the "maqṣad" or mağza (signification) of a verse. By using this theory, it can be seen that in its historical aspect, usury refers to the phenomenon of the reality of the 7th century Arabs which doubled the nominal amount of the initial loan which led to exploitative and unjust acts. This is different from the concept of bank interest in the contemporary banking system. It is by taking mağza through historical studies, the theory of interpretation of ma'nā-cum-mağza tends to emphasize the moral aspect of the prohibition of usury, and subordinates the legal form of usury—because it has unspeakable legal significance, thus it has made it not expected.*

### **Keywords**

*Al-Qur'an, bank interest, contextual Qur'anic tafsir, ma'nā-cum-mağza, Qur'anic hermeneutics.*

## **نظرية هرمينيظيقا القرآن «معنى كوم مغزى» وتطبيقها في فهم فائدة البنوك**

### **ملخص**

هذه الكتابة تفصّل نظرية «معنى كوم مغزى» (المعنى مع المغزى) وتطبيقها على موضوع الربا في القرآن. استعانت هذه الكتابة بمنهج العرضي الكمي وداخلة تحت الدراسة المكتبية. قامت تقنية العمل في نظرية هرمينيظيقا «معنى كوم مغزى» بالتحليل اللغوي، والنظر في تاريخية نزول الآية في إطارها الواسع والضيق، ثم استنباط المقصد أو المغزى من الآية. واستعانة بهذه النظرية عرف من الجانب التاريخي أن الربا مرتبط بظاهرة الواقع العربي في القرن السابع للميلاد في تضعيف القيمة الأصلية للدين الذي يؤول إلى أعمال الاستغلال والظلم. وهذا يختلف مع مفهوم فائدة البنوك حسب نظام البنوك المعاصر. وباستنباط المغزى من الدراسة التاريخية، تميل نظرية «معنى كوم مغزى» التفسيرية إلى تأكيد الجانب الأخلاقي في تحريم الربا، واعتبر الصورة الشكلية الشرعية للربا أمراً ثانويلاً حتوائه على مغزى الحكم غير المنطوق حتى يجعله غير محرم.

### **كلمات مفتاحية**

معنى كوم مغزى، هرمينيظيقا القرآن، فائدة البنوك، التفسير السياقي

## Pendahuluan

Sejak era klasik, era pertengahan, sampai kepada era kontemporer ini, diskusi perihal riba selalu menarik untuk diperbincangkan (Salam 2013: 75). Kata “riba”, menurut Ibnu al-Arabi al-Maliki, secara etimologi berasal dari bahasa Arab yang memiliki arti *ziyādah* atau tambahan, kelebihan, tumbuh, tinggi, dan naik (Kasdi 2016: 322). Adapun secara terminologis, riba memiliki pengertian pengambilan tambahan dari harta pokok atau modal secara *bāṭil* (Kasdi 2016: 321).

Di era klasik, perilaku *ribawi* biasanya terimplementasi dalam transaksi utang piutang, walaupun sumber dari perilaku tersebut bisa juga berasal dari *qard* (al-Munawwir 1997: 1108), *buyu'*—jual beli dan lain sebagainya. *Jumhūr* atau mayoritas ulama klasik berpendapat bahwa perilaku riba hukumnya haram (Hasanah 2014: 1), dan pelarangannya sudah menjadi aksioma ajaran Islam (al-Mushlih dan ash-Shawi 2004: 345). Beberapa di antaranya bahkan menyatakan bahwa riba tergolong dalam sesuatu yang amoral dan dapat menghambat perekonomian masyarakat (Tim Pengembangan Syariah Institut Bankir Indonesia 2002: 35). Lebih lanjut lagi, riba merupakan tindakan pemerasan yang dilakukan oleh orang kaya terhadap orang miskin yang pada dasarnya membutuhkan pertolongan agar dapat melepaskan diri dari kesulitan hidupnya (Lubis 2004: 28)

Di era kontemporer ini, diskusi terkait perilaku *ribawi* kembali menjadi topik hangat yang diperbincangkan oleh para intelektual muslim, khususnya dengan lahirnya lembaga keuangan perbankan dengan sistem bunga yang fenomena ini belum ditemukan di era klasik (Hadi 2014: 209). Di antara mereka banyak yang mencoba merekonstruksi hukum riba—dalam kaitannya dengan bunga bank—melalui pelbagai cara ataupun pendekatan seperti Muhammad Syahrur—dengan teori *ḥudūd-nya*,<sup>1</sup> Fazlur Rahman—dengan *double movement-nya*,<sup>2</sup> dan Abdullah Saeed dengan metode *qiyāsi* berdasarkan hikmah dan bukan *'illāt* (Wartoyo 2016: 216). Bagi penulis, upaya rekonstruksi hukum dengan pelbagai metode maupun pendekatan tersebut di atas merupakan sesuatu hal yang wajar, karena bagaimanapun perbedaan metodologi berimplikasi terhadap perbedaan interpretasi ataupun produk hukum yang dihasilkan.<sup>3</sup>

1 Syahrur adalah salah seorang modernis—yang melalui teori *ḥudūd* nya—berpendapat bahwasannya bunga bank tidak termasuk riba sehingga tidak haram. Ketidakharaman bunga bank bagi Syahrur karena adanya perbedaan konsep di antara keduanya. Apabila dalam riba terdapat unsur berlipat ganda, sedangkan dalam bunga bank tidak (Syahrur 2004: 45).

2 Fazlurrahman berpendapat bahwasannya unsur terpenting yang harus diperhatikan dalam membahas riba adalah ada tidaknya unsur keadilan. Fazlurrahman menegaskan apabila unsur keadilan dapat dipenuhi, maka transaksi yang dilakukan adalah sah menurut syara'—sebagaimana yang dilakukan oleh perbankan konvensional sekarang ini (Saeed 1963: 37).

3 Setidaknya terdapat 4 (empat) faktor yang menyebabkan perbedaan dalam penafsiran, antara

Selain daripada itu, dewasa ini di kalangan intelektual muslim, ada kecenderungan untuk menjadikan hermeneutika sebagai mitra (Wijaya 2009: 175), pendekatan (Abdullah 2003: xxiii), atau bahkan sebagai pengganti ilmu tafsir Al-Qur'an (Setiawan 2018: 69–70). Kecenderungan ini didasarkan oleh beberapa asumsi dasar bahwa Al-Qur'an merupakan refleksi dari dan respons atas kondisi sosial, budaya, ekonomi dan politik masyarakat Arab Jahiliyah abad ke-7 Masehi (Engineer 2003: 3), yang memiliki perbedaan dengan struktur sosial dan kondisi masyarakat modern (Ilyas 2003: 52).

Oleh karena itu, bagi mereka, upaya rekonstruksi metodologi penafsiran terhadap Al-Qur'an perlu "digalakkan." Bagi mereka, hermeneutika adalah sebuah keniscayaan dan satu-satunya pilihan (*the only alternative*), sebagai solusi untuk menjembatani 'kebuntuan' dan 'krisis' diskursus tafsir klasik yang dinilai—hampir—sudah tidak lagi memiliki relevansi kehidupan di sekarang ini (Abdullah 2003: xii).

Telah banyak penelitian sebelumnya yang membahas perihal bunga bank dalam berbagai perspektif. Di antara penelitian tersebut antara lain, "Analisis Bunga Bank dalam Pandangan Fikih" (Kasdi 2016: 319–42), "Riba dan Bunga Bank dalam Islam: Analisis Hukum dan Dampaknya terhadap Perekonomian Umat" (Kalsum 2014: 67–83), "Bunga Bank antara Halal dan Haram" (Nurhadi 2017: 49–78), dan lain sebagainya.

Selain itu, telah banyak pula penelitian ataupun kajian yang membahas tentang teori *ma'nā-cum-mağza* yang digagas Sahiron Syamsuddin. Di antara kajian tersebut antara lain "Qur'anism" in Modern Qur'an Interpretation" (Rohman 2019), "*Ma'nā-cum-mağza* sebagai Pendekatan Kontekstual dalam Perkembangan Wacana Hermeneutika Al-Qur'an di Indonesia" (Fadilah 2019: 1–17), "Interpretasi *Ma'nā-cum-Mağza* terhadap Relasi Suami-Istri dalam surah al-Mujādalah/58: 1–4" (Muzakky 2020: 179–197), "Pemaknaan *Ma'nā-cum-Mağza* atas surah al-An'am/6: 108 dan Implikasinya terhadap Toleransi antar-Umat Beragama" (Haitomi dan Fitri 2020: 267–280), "Pendekatan *Ma'nā-cum-Mağza* atas Kata *Ahl* (An-Nisa/4: 58) dan Relevansinya dalam Konteks Penafsir di Indonesia Kontemporer" (Parnasih dan Hs 2020: 103–122), dan lain sebagainya.

Dari telaah yang dilakukan, dapat diketahui bahwa mayoritas penelitian terdahulu banyak berfokus terhadap perdebatan di antara ulama beserta basis argumentasinya masing-masing, serta masih sedikitnya penelitian yang membahas bunga bank dalam perspektif ataupun metodologi kontemporer. Selain itu, telah banyak pula penelitian sebe-

---

lain: 1) perbedaan qir'at, 2) al-mabāhiş al lugawiyah—berkenaan dengan l'rāb, dst, 3) mazhab atau ideologi, dan 4) metodologi atau pendekatan (Zulfikar dan Abidin 2019: 289)

lumnya yang mengelaborasi *ma'nā-cum-mağza* dan implementasinya dalam tema-tema tertentu dalam Al-Qur'an, tetapi belum ada yang membahas perihal bunga bank. Oleh karena itu, peneliti mencoba untuk mengelaborasi metodologi hermeneutika Al-Qur'an *ma'nā-cum-mağza* itu serta implementasinya terhadap tema riba dalam Al-Qur'an.

### Asumsi dasar lahirnya hermeneutika Al-Qur'an *ma'nā-cum-mağza*

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang senantiasa selaras dengan segala situasi dan kondisi atau *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (Zaman 2015: 15)—sebuah pernyataan yang tidak hanya diakui oleh ulama klasik, namun juga kontemporer. Implikasi dari disepakatinya hal tersebut adalah menjadikan diskursus seputar penafsiran Al-Qur'an tidak pernah mengenal kata usai (Zuhdi 2012: 241–42). Al-Qur'an telah, sedang, dan akan terus dikaji dan ditafsirkan dengan pelbagai metode dan pendekatan (Imani 1998: 16). Geliat tafsir Al-Qur'an ini juga tidak hanya diminati oleh dunia Islam semata, namun juga dunia Barat.<sup>4</sup>

Meminjam istilah Arkoun, Al-Qur'an sebagai korpus tertutup memerlukan “juru bicara” yang merelevansikan pesan moral Al-Qur'an dengan segala situasi dan kondisi (Nasrudin 2016: 86). Oleh karena itu, diperlukan suatu perangkat metodologi interpretasi yang progresif, serta mampu menjawab problematika kontemporer. Syamsuddin telah berkenalan lama dengan istilah hermeneutika (Fadilah 2019: 1–17). Ia merupakan ilmuwan yang cukup giat mempopulerkan wacana integrasi hermeneutika dalam studi interpretasi Al-Qur'an (Syamsuddin 2017: 139–86). Menurut Syamsuddin, diperlukan adanya perpaduan antara *Islamic studies* (studi Islam) dengan *religious studies* (studi agama) kontemporer (Syamsuddin 2017: 74).<sup>5</sup>

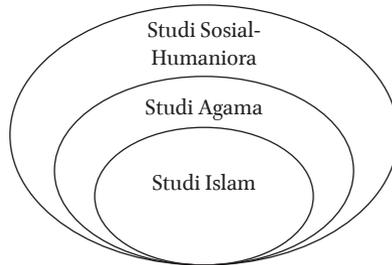
Mengutip Amin Abdullah (2006: 93–94), problem *'ulūmul Qur'ān* adalah ketertutupannya terhadap metodologi ilmu-ilmu modern—seperti ilmu-ilmu sosial (*sosial sciences*), humaniora, atau bahkan filsafat ilmu. Oleh karena itu, ia mencoba untuk menghubungkan *Islamic studies* dengan

---

4 Sejak seperempat terakhir abad ke-20, kajian-kajian terhadap kitab suci Al-Qur'an menunjukkan peningkatan intensitas yang tinggi. Tokoh-tokoh seperti Abraham Geigiger dengan karyanya “What Did Muhammad Borrow from Judaism?” dalam Ibn Warraq (Ed.), *The Origin of Koran*, (New York: Prometheus Books, 1998); Arthur Jeeferly dengan karyanya “Material for the History's of the Text of the Koran,” John Wansbrough dengan karyanya yang berjudul *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), dan lain sebagainya adalah bukti konkret bagaimana studi terhadap Al-Qur'an begitu diminati bukan hanya dari kalangan Islam (insider), tetapi juga non-Islam (outsider).

5 Syamsuddin mengutip hermeneutika romansis Schleiermacher dalam usaha pencarian konteks tekstual yang menurutnya sejalan dengan istilah *siyaq al-kalām* dalam diskursus tafsir Al-Qur'an.

*religious studies* kontemporer yang telah menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora—sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Abid al-Jabiri, dan Fazlur Rahman.



Bagan 1. Relasi studi Islam, studi agama dan studi sosial-humaniora.

Menurut Syamsuddin, hermeneutika dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir karena dapat menjadi mitra alternatif yang melengkapi metode penafsiran Al-Qur'an (Syamsuddin 2009: 187). Dalam pandangannya pula, hermeneutika memiliki persamaan dengan ilmu tafsir, karena keduanya mengajarkan metode memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat.

Adapun distingsi antara hermeneutika dan ilmu tafsir terletak pada aspek historisitas atau latar belakang kemunculannya, ruang lingkup, serta objek pembahasannya. Menurutnya, hermeneutika mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa dan teks). Sementara itu ilmu tafsir secara khusus hanya membahas perihal teks. Dengan demikian, dimensi teks sebagai objek kajian inilah yang mempersatukan hermeneutika dan ilmu tafsir.<sup>6</sup>

Selain melihat beberapa persamaan antara hermeneutika dan ilmu tafsir dalam beberapa variabelnya, Syamsuddin menyadari akan adanya perubahan paradigma berpikir dari masa ke masa. Meminjam istilah Thomas Kuhn, *shifting paradigm* (Nurkhalis 2012: 79–98). Paradigma lama—sebagai ilmu yang dipandang normal dan *legitimate* pada masanya—akan mengalami kegagalan dalam menjawab persoalan-persoalan baru yang timbul, dan pada fase berikutnya akan menimbulkan anomali, krisis, dan lahirnya paradigma baru, begitu seterusnya (Kuhn 1970: 155).

6 Dalam upayanya mensintesakan hermeneutika dengan ilmu tafsir, menurut Syamsuddin teori hermeneutika yang applicable adalah teori hermeneutika Gracia dan Gadamer (Syamsuddin 2009: 72–73).

Mengutip Hamim Ilyas (2003: 52), kemunculan tafsir modern adalah menjadi keniscayaan proses sejarah. Produk tafsir yang lahir dan *legitimate* di era sebelumnya telah mengalami anomali dan krisis sehingga tidak mampu menjawab problematika umat Islam di zaman yang baru dan berbeda. Amin Abdullah menyatakan bahwa nalar zaman, sistem pengetahuan, dan aspek kehidupan manusia abad ke-21, baik dalam aspek sosial, budaya, politik dan juga agama, telah jauh berkembang, dan tentunya berbeda dari nalar zaman pada abad pertengahan (Syamsuddin 2003: xix).

Al-Qur'an adalah korpus (Nasrudin 2016: 86). Al-Qur'an memerlukan "juru bicara" yang dapat merelevansikan pesan moralnya dengan segala situasi dan kondisi. Dengan menyetujui *shifting paradigm* dalam tradisi Islam, berarti membuka potensi lahirnya metodologi ataupun penafsiran baru terhadap Al-Qur'an. Tafsir klasik bersifat profan, bukan sesuatu yang sakral (Juliandi dan Herlambang 2016: 52). Bagi Syamsuddin (2009: 188), tafsir adalah entitas di luar Al-Qur'an. Ia hadir sebagai produk pergumulan antara penafsir, Al-Qur'an dan realitas, sehingga menjadikannya terbuka untuk dikritik ataupun "dieliminasi" oleh pendekatan ataupun produk tafsir lainnya.

### ***Ma'nā-cum-mağza*: tawaran paradigma baru**

Sebelum sampai kepada teori *ma'nā-cum-mağza*, penulis paparkan terlebih dahulu tipologi hermeneutika dalam pandangan Sahiron Syamsuddin. Dalam bukunya *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ia membagi aliran hermeneutika menjadi tiga mazhab, antara lain (1) aliran objektivis; (2) aliran subjektivis; dan (3) objektivis-cum-subjektivis (Syamsuddin 2009: 45)

*Pertama*, aliran objektivis—biasa disebut juga aliran hermeneutika romansis—adalah aliran hermeneutika yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, simbol-simbol kehidupan, dll.). Jadi, orientasi pemahaman atau penafsiran aliran ini adalah berupaya merekonstruksi kembali makna yang diinginkan oleh pencipta teks. Mereka yang menganut aliran ini, antara lain Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, dan Hirsch (Syamsuddin 2009: 45)

*Kedua*, aliran subjektivis, adalah aliran yang lebih menekankan pada peran para pembaca atau penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Aliran ini disebut juga dengan "*reader-centered hermeneutics*," atau pembaca sebagai produsen makna (Osborne 1991: 368). Walaupun tidak seluruhnya, mayoritas penganut mazhab ini menegaskan eksistensi makna asal yang lahir dari pengarang—*death of the author* (Kharbutli 2017: 214). Pengikut

aliran ini kemudian terbagi lagi menjadi tiga golongan. *Pertama* adalah mereka yang sangat subjektifis dan cenderung dekonstruktif atau *reader-response critism*. *Kedua*, adalah mereka yang agak subjektifis seperti halnya post-strukturalisme. *Ketiga*, adalah mereka yang kurang subjektifis, seperti halnya strukturalisme (Syamsuddin 2009: 47–50)

*Ketiga*, aliran *objektifis-cum-subjektifis*, adalah aliran yang memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Aliran ini berusaha menemukan makna orisinal dalam konteks historisnya, kemudian mengembangkan makna tersebut sesuai dengan kondisi sosial penafsir hidup. Adapun tokoh yang termasuk dalam aliran ini, antara lain Hans Georg Gadamer dan Jorge J.E. Gracia (Syamsuddin 2003: 50).

Syamsuddin berpandangan akan adanya unsur hermeneutika yang memiliki relevansi dengan kajian teks Al-Qur'an. Dari ketiga aliran di atas, Syamsuddin mengafirmasi kepada aliran *objektifis-cum-subjektifis* sebagai basis teorinya.<sup>7</sup> Adalah dengan memberi perhatian terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aşlī*) sebagai pijakan awal untuk memahami pesan utama atau signifikansi (*mağza*), kemudian membawa signifikansi yang universal ke dalam konteks masa penafsir. Ia mengistilahkan teori pembacaannya tersebut dengan *ma'nā-cum-mağza*.<sup>8</sup> Adapun operasional kerja *ma'nā-cum-mağza* adalah sebagai berikut:

#### 1. Analisis linguistik bahasa Arab abad ke-7 sebagai bahasa Al-Qur'an.

Hampir senada dengan asy-Syatibī yang menekankan kearaban (*'arabiy*) sebagai titik pijak pemaknaan (Zaman 2020: 165), dasar pemikiran pertama Syamsuddin (2009: 141) dalam kerangka kerja hermeneutisnya adalah berangkat dari kesadaran bahwa syariat—ayat Al-Qur'an—itu menggunakan bahasa Arab yang turun dalam konteks situasi sosial masyarakat Arab abad ke-7. Oleh karena itu menurutnya, struktur realitas Arab sebagai tempat Al-Qur'an sangat berpengaruh terhadap keberwujudan makna ayat-ayat Al-Qur'an.

Guna mempertajam analisis ini, penafsir diharuskan melakukan kajian intratekstual dan intertekstual. Kajian intratekstual dilakukan dengan membandingkan penggunaan pemakaian kata dalam ayat satu

7 Syamsuddin menegaskan bahwa teori penafsiran *ma'nā-cum-mağza* ini, sejatinya merupakan elaborasi-adaptif daripada teori aplikasi (Anwendung) Gadamer (Syamsuddin 2009: 145)

8 Diakui oleh Syamsuddin bahwasannya teori penafsiran ini persis sebagaimana konsep al-Gazali yang membedakan antara *al-ma'nā az-zāhir* (makna lahiriyah) dan *al-ma'nā al-bāṭin* (makna batin). Nasr Hamid Abu Zayd menamakannya dengan *ma'nā* dan *mağzā*, Hirsch menyebutnya meaning (makna) dan significance (signifikansi), dan Gadamer yang mengistilahkan dengan *sinn* (arti) dan *sinnesgemäß* (makna yang mendalam) (Syamsuddin 2009: 147).

dengan kata yang sama dalam ayat lainnya (Syamsuddin 2009: 142). Hal ini dilakukan untuk mengetahui dinamisasi suatu kata serta struktur bahasanya dari masa ke masa—meminjam istilah Toshihiko Isutzu (2003: 11-12), pra-quranik, era quranik, dan pasca quranik. Dalam hal ini pula, penafsir diharuskan melakukan analisis sintagmatik dan paradigmatis guna lebih mempertajam hasil kajian.

Analisis sintagmatik dilakukan dengan memperhatikan kata lain di luar kata yang sedang ditafsirkan dalam ayat yang sama (Syamsuddin 2009: 142). Sedangkan analisis paradigmatis dilakukan dengan memperhatikan kata lain di luar kata yang sedang ditafsirkan dalam ayat yang berbeda (Sari 2020: 78). Adapun kajian intertekstual adalah praktik analisis yang dilakukan dengan cara menghubungkan Al-Qur'an dengan teks-teks lain di sekitarnya, seperti hadis Nabi, puisi Arab—abad ke-7, ataupun teks-teks yang berasal dari komunitas Yahudi dan Nasrani yang hidup pada masa pewahyuan (Syamsuddin 2009: 142).

## 2. Kajian terhadap historical context dalam spektrum makro dan mikro

Menurut Syamsuddin, penafsir perlu memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik yang bersifat makro maupun dalam konteks mikro. Konteks historis makro adalah konteks yang menggambarkan situasi dan kondisi sosial Arab pada masa pewahyuan—quranik (Qadafy 2015: 88), sedangkan konteks historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang bersifat khusus dan melatarbelakangi turunnya ayat—yang familiar disebut dengan *sabāb an-nuzūl* (Syamsuddin 2009: 143).

Keterpengaruhannya Rahman terimplementasi dengan jelas dalam teori *ma'nā-cum-mağzā* ini. Istilah makro dan mikro pernah disebutkan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya, *Islam and Modernity*. Dalam teori *double movement*, Rahman (1982: 6) memperkenalkan istilah *macro situation* (situasi makro) dan *micro situation* (situasi mikro), dengan pendefinisian yang serupa sebagaimana Syamsuddin di atas.

## 3. Penggalan maqāṣid atau mağza ayat yang ditafsirkan

Syamsuddin berpendapat bahwasannya *maqṣad* atau *mağza* ayat dapat diketahui dengan memperhatikan secara cermat konteks historis dan ekspresi kebahasaan Al-Qur'an. Simbol-simbol yang ada di antara keduanya harus dipahami secara baik. Pada tahap selanjutnya, penafsir mencoba mengkontekstualisasikan *maqṣad* ataupun *mağza* suatu ayat dalam konteks kekinian (Syamsuddin 2009: 143)

Dalam konteks ini, Syamsuddin tampaknya terpengaruh oleh pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd. Menurut Abu Zayd, upaya kontekstualisasi

penting dilakukan guna menegaskan bahwasannya penafsiran tidak semata-mata berpegang pada makna lahirian teks (*literal*) saja, melainkan juga pada dimensi konteks yang menyertainya, terutama nilai-nilai substantif teks—Fazlur Rahman menyebutnya dengan ideal moral, sedangkan Nasr hamid menggunakan istilah *magza* (signifikansi). Nilai substantif ini memiliki sifat yang universal yang dapat menampilkan wajah pogresif Al-Qur'an dalam situasi kondisi yang berubah (Hamdani 2016: 31).

### **Bunga bank *vis a vis* riba: implementasi teori *ma'nā-cum-magzā***

Menurut UU No. 7 Tahun 1992 tentang perbankan sebagaimana yang telah diubah dalam UU No. 10 Tahun 1998, istilah bank memiliki pengertian sebagai badan usaha yang menghimpun dana dari masyarakat dalam bentuk simpanan dan menyalurkannya kepada masyarakat dalam rangka meningkatkan taraf hidup rakyat banyak (Romdhoni, Tho'in, dan Wahyudi 2012: 24). Sedangkan menurut Kamsir, bank secara sederhana dapat diartikan sebagai sebuah lembaga keuangan yang kegiatan utamanya adalah menghimpun dana dari masyarakat dan menyalurkan kembali dana tersebut ke masyarakat serta memberikan jasa bank lainnya (Romdhoni, Tho'in, dan Wahyudi 2012: 25)

Adapun istilah bunga dalam sistem perbankan dapat diartikan sebagai balas jasa yang diberikan oleh pihak bank yang berdasarkan prinsip konvensional kepada nasabah yang membeli atau menjual produknya, dalam hal ini tentunya produk-produk perbankan (Nurhadi 2017: 54). Bunga juga dapat diartikan sebagai harga yang harus dibayar kepada pihak nasabah (yang memiliki simpanan) dengan yang harus dibayar oleh pihak nasabah kepada bank (nasabah yang mendapatkan pinjaman) (Nurhadi 2017: 56). Dari kedua pengertian tersebut, secara sederhana dapat dipahami bahwasannya dalam istilah bunga bank, terdapat aspek penambahan nilai dari dana awal atau dana pokok nasabah—baik yang menabung atau berutang.

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, beberapa ulama menyejajarkan ungkapan bunga dengan istilah riba—karena ada unsur penambahan dari besaran pokok simpanan atau pinjaman (Nurhadi 2017: 55), membesar, menjadi lebih banyak, tumbuh, berkembang atau naik (Kalsum 2014: 68–69). Merujuk kepada definisinya, sesuatu dapat dikatakan riba apabila terdapat pengambilan tambahan dari harta pokok atau modal secara batil baik dalam utang piutang maupun jual beli (Perwataatmadja dan Antonio 2012: 10).

الربا في الشرع هو الزيادة على أصل المال من غير عقد تباع (al-Aini t.th.: 76)

*Riba dalam syariah adalah (pengambilan) tambahan dari nominal asal (al-māl al-aṣl) tanpa adanya akad transaksi.*

Dalam sejarah Islam, pelaku ribawi dilarang secara evolutif—bertahap, oleh Al-Qur'an. Tahap pertama, Al-Qur'an hanya sekedar menginformasikan akan adanya unsur negatif dalam riba—sebagaimana dalam surah ar-Rūm/30 ayat 39.

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوًا فِيْ أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوًا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

*Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya). (Tim Penyusun 1443: 647)*

Dalam ayat di atas, Al-Qur'an hanya menginformasikan akan ketidaksenangan Allah terhadap praktik riba seraya memberikan perbandingan tentang perbuatan yang disenangi yakni zakat. Oleh karena itu, zakat dianggap mampu menjadi salah satu solusi agar terhindar dari praktik-praktik ribawi. Ayat kedua terkait riba diwahyukan selepas Rasulullah Saw. bermigrasi ke Madinah, yakni surah Āli 'Imrān/3: 130.

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

*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian memakan riba dengan beberapa lipat lagi dilipat-lipatgandakan. Bertakwalah kalian kepada Allah supaya kalian beruntung. (Tim Penyusun 1443: 125)*

Dalam sejarahnya, ayat di atas hadir sebagai dalam konteks sebagai pengingat akan sesuatu yang salah di Perang Badar, dan mengakibatkan tujuh puluh pria muslim gugur, meninggalkan anak-anak yatim, para janda dan orang tua lanjut usia dalam kondisi yang memilukan. Dari sanalah, bantuan yang diberikan harus berbentuk derma, alias bukan riba, karena ditakutkan terdapat unsur membebani.

Kemudian disusul dengan isyarat keharaman riba dengan disampainya kecaman terhadap orang-orang Yahudi yang melakukan praktik riba—sebagaimana dalam surah an-Nisā'/4 ayat 161.

وَآخِذْهُمْ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

*Dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih. (Tim Penyusun 1443: 165)*

Pada tahap terakhir, Al-Qur'an secara eksplisit mengharamkan riba dengan batasan *ad'āfan muḍā'afah* (Āli 'Imrān/3: 130) yang diikuti dengan pengharaman riba secara total dalam berbagai bentuknya (al-Baqarah/2: 275-279):

*275. Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), "Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba," padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba). maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. 276. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. 277. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan salat dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. 278. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. 279. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), Maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), Maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (Tim Penyusun 1443: 98)*

Sebagaimana dalam teori *ma'nā-cum-mağzā*, pembahasan mengenai riba dalam Al-Qur'an dapat dikaji dengan menganalisis dan memahami kata-kata kunci dari suatu ayat. Dalam pengharaman riba, terdapat beberapa kata kunci yang penulis temukan, antara lain: *ad'āfan muḍā'afah*—Āli 'Imrān/3: 130, *mā baqiya mi ar-ribā*—al-Baqarah/2: 278, *falakum ru'usu amwālikum*—al-Baqarah/2: 279, dan *lā tazlimūna wa lā tuẓlamūn*—al-Baqarah/2: 279.

Mengutip Ibnu Jarir aṭ-Ṭabarī, ia mendasarkan penafsirannya pada riwayat yang dinukil dari Mujahid, beliau berkata bahwa yang dimaksud dengan riba yang disinggung dalam ayat *يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة*, adalah riba Jahiliah. Adapun maksud dari "riba Jahiliah" di sini, sebagaimana dijelaskan oleh aṭ-Ṭabarī dengan mendasarkan penyandaran riwayat pada Yūnus, dari Ibnu Wahbin, Ibnu Zaid, disampaikan bahwa maksud dari ayat *يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة*, adalah:

كان أبي يقول: إنما كان الربا في الجاهلية في التضعيف وفي السن. يكون للرجل فضل دين، فيأتيه إذا حل الأجل فيقول له: تقضيني أو تزيدني؟ فإن كان عنده شيء يقضيه قضي، وإلا حوّله إلى السن التي فوق ذلك. إن كانت ابنة مخاض يجعلها ابنة لبون في السنة الثانية، ثم حِقَّة، ثم جَدَّة، ثم رباعياً، ثم هكذا إلى فوق = وفي العين يأتيه، فإن لم يكن عنده أضعفه في العام القابل، فإن لم يكن عنده أضعفه أيضاً، فتكون مئة فيجعلها إلى قابل مئتين، فإن لم يكن عنده جعلها أربعمئة، يضعفها له كل سنة أو يقضيه. قال: فهذا قوله: لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة (at-Thabari t.th.: 253)

*Artinya: Bapakku berkata, "Sesungguhnya riba di masa Jahiliyah adalah dilaksanakan dengan basis تَضْعِيف (melipatgandakan) dan السِّن (tahun/masa), yaitu: kelebihan utang oleh seorang laki-laki yang diterima saat jatuh tempo pembayaran. Ia berkata kepada orang yang diutang, 'Kamu lunasi sekarang, atau kamu berikan tambahan kepadaku?' Jika ia sanggup melunasi, maka dilunasi. Namun, bila dilakukan pengubahan tempo pelunasan dengan menambah "tahun pelunasan" berupa tahun berikutnya, maka bila utangnya berupa unta bintu makhād, maka ia harus mengembalikan utang berupa bintu labūn di tahun ke dua. Bila utang berupa unta hiqqah, maka dikembalikan berupa jaz'ah, kemudian dikalikan empat, demikian seterusnya, semakin bertambah tahun, semakin bertambah kelipatannya. Bila utang itu berupa 'ain (barang), jika ia tidak melunasinya di tahun jatuh tempo itu, maka diambil kelipatannya di tahun mendatang. Bila ditahun berikutnya, masih juga belum dilunasi, maka dilipatkannya lagi. Jika semula utangnya sebesar 100, maka berubah menjadi 200 di tahun berikutnya (2 kali lipat). Di tahun berikutnya, bila belum dibayar lagi, maka berubah menjadi 400. Demikianlah, berubah kelipatannya seiring pergantian tahun atau masa pelunasan."*

Berdasarkan riwayat ini, maka dapat disimpulkan bahwa maksud dari kata kunci أضعافاً مضاعفة adalah melipatgandakan utang, yakni: dua kali kelipatan besarnya pokok utang (رؤوس أموال) yang menjadikannya haram (Harun 2015: 49). Kata *ad'āf* merupakan bentuk *jamak* (plural) dari kata *da'if* yang diartikan sebagai pelipatgandaan yang berkali-kali (Wartoyo 2016: 224).

Selain daripada riwayat di atas, terdapat beberapa riwayat lain yang ditemukan guna menghantarkan pemahanan terkait *ad'āfan muḍā'afah* atau riba yang terjadi pada masa turunya Al-Qur'an, antara lain: *Pertama*, dari Zaid bahwa ayahnya mengutarakan bahwa riba pada masa Jahiliyah adalah dalam hal pelipatgandaan dan umur (hewan). Seseorang yang berutang, bila tiba masa pembayarannya, ditemui oleh kreditur dan berkata kepada debitur, "Bayarlah atau kamu tambah untukku."<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Maka apabila debitur mempunyai sesuatu—untuk membayarnya, ia akan melunasi utangnya, dan bila tidak, ia menjadikan utangnya—bila seekor hewan, maka tebusannya adalah seekor hewan

*Kedua*, Mujahid meriwayatkan bahwa riba yang dilarang dalam Al-Qur'an adalah sebagaimana yang dipraktikkan pada masa Jahiliah, yaitu ketika seseorang mempunyai piutang kepada orang lain, kemudian peminjam berkata kepadanya, "Untukmu (tambahan) sekian sebagai imbalan penundaan pembayaran," maka ditundalah pembayaran tersebut untuknya (aṭ-Ṭabarī t.th.: 101). *Ketiga*, Qatadah menyatakan bahwa riba pada masa Jahiliah adalah penjualan seseorang kepada orang lain (dengan pembayaran) sampai pada masa tertentu. Bila telah tiba masa tersebut, sedang yang bersangkutan tidak memiliki kemampuan untuk membayar, ditambahlah (jumlah utangnya) dan ditangguhkan masa pembayarannya (aṭ-Ṭabarī t.th.: 102). Terhadap realitas riba bangsa Arab pada masa itu, wajar saja ketika Al-Qur'an menggunakan istilah *lā tazlimūna wa lā tuzlamūn*—sebagaimana dalam al-Baqarah/2: 279 (Saeed 2004: 62).

Dalam riwayat yang disampaikan oleh Zaid, pelipatgandaan yang dilakukan adalah perkalian dua kali, sedang pada riwayat kedua dan ketiga pelipatgandaan tersebut tidak disebutkan, tetapi sekedar penambahan dari jumlah kredit. Hal ini mengandung makna satu dari dua kemungkinan; pertama, masing-masing riwayat secara berdiri sendiri; kedua, pelipatgandaan pada riwayat kedua dan ketiga merujuk kepada pelipatgandaan dalam riwayat pertama. Adapun makna kedua ini secara lahir didukung oleh redaksi dan dipandang sah (Shihab 1992: 263).

Pelbagai riwayat di atas menegaskan akan realitas yang terjadi sewaktu ayat berkaitan pengharaman riba itu diturunkan. Konteks ayat-ayat tersebut juga menegaskan aspek moral lewat pengharaman riba, seperti hikmah dari perbuatan baik, ataupun balasan atas perbuatan yang buruk. Pengharaman riba secara eksplisit oleh Al-Qur'an sebelumnya didahului oleh empat belas ayat yang sangat menganjurkan infak, dorongan untuk tidak berbuat aniaya terhadap kaum yang lemah dan lain sebagainya. Orientasi dari adanya infak salah satunya adalah untuk menghilangkan penderitaan orang miskin, dan apabila keberatan untuk memberikan infak, baru disarankan memberikan pinjaman dengan cara yang baik (Saefuddin 2011: 75).

Bertolak dari hal di atas, dapat diketahui bersama bahwa dalam konteks historisnya, pelipatgandaan yang mengarah kepada perbuatan eksploitatif dan zalim adalah fenomena realitas bangsa Arab abad ke-7, yang dalam Al-Qur'an diakomodasi dengan istilah riba. Hal tersebut tentunya berbeda dengan konsep bunga bank dalam sistem perbankan

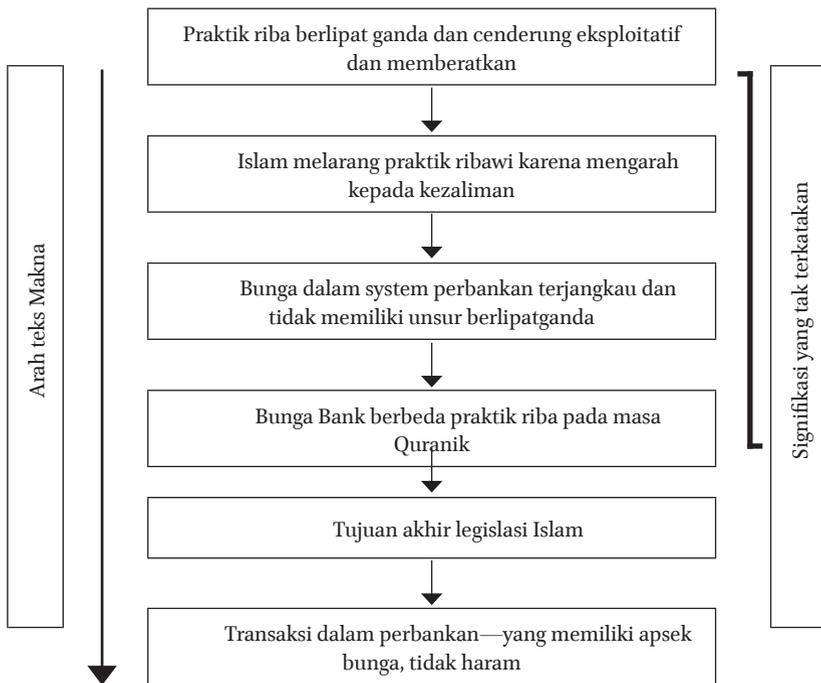
---

yang lebih tua usianya. Sedangkan jika yang dipinjamnya adalah materi—uang setotal 50 misalnya, dan debitur tidak mampu melunasi, maka kreditur melipatgandakannya menjadi 100, di tahun berikutnya menjadi 200 dan bila belum lagi terbayar dijadikannya 400 dan seterusnya sampai ia mampu membayar (aṭ-Ṭabarī t.th.: 101).

yang ada di masa kontemporer.

Pada lembaga perbankan juga tidak ditemukan adanya unsur pelipatgandaan terhadap seseorang yang melakukan pinjaman atau penyimpanan. Hal ini dapat dilihat dengan adanya syarat-syarat yang harus disetujui peminjam, salah satunya adalah peminjam diharuskan menunjukkan slip gaji yang bertujuan untuk dapat menganalisis ukuran kemampuan peminjam dan menentukan besaran jumlah yang akan dipinjamkan dari pihak bank agar dikemudian hari tidak terjadi wanprestasi yang pada akhirnya merugikan salah satu pihak.

Lembaga perbankan juga berusaha untuk menghindari terjadinya wanprestasi dari pihak peminjam, berbeda dengan riba yang berlaku pada pra-Islam yaitu adanya kecenderungan untuk membuat peminjam terjatuh dalam utang yang lebih banyak yang mengakibatkan ketidakmungkinan untuk melunasi utangnya karena semakin banyak bunga dan terkadang besar bunga sama dengan uang yang dipinjamnya.



Bagan 2. Signifikasi hukum tidak terkatakan dalam konteks pelarangan riba.

Pada zaman pra-Islam orang berusaha untuk tidak berutang. Sekali orang berutang akan terjebak dalam kerugian atau kemalangan yang besar

karena secara umum orang yang berutang tidak mampu mengembalikan utangnya. Kesulitan dalam pengembalian utang terjadi karena digunakan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari yang secara terpaksa berutang kepada pemodal. Berbeda dengan zaman sekarang orang berutang kepada bank sudah menjadi hal yang wajar dan merasa tidak takut akan adanya penganiayaan bahkan merasa diuntungkan dengan adanya lembaga perbankan. Sebab, selain dapat meminjam juga dapat menikmati berbagai produk yang ditawarkan oleh pihak bank.

Dengan mengambil *mağzā* melalui kajian historis, teori interpretasi *ma'nā-cum-mağzā*, cenderung menekankan pada aspek moral pengharaman riba, dan menomorduakan bentuk legal riba—karena memiliki signifikansi hukum yang tidak terkatakan. Artinya, walaupun secara literal riba itu haram, karena ada aspek penambahan dari nominal asal, Syamsuddin memberikan peluang hukum baru yang menjadi inti dari disyariatkannya dalil formil dalam Al-Qur'an.

### Kesimpulan

Persoalan terkait riba merupakan topik yang telah, sedang dan akan terus menarik untuk diperbincangkan. Diskusi dan reformulasi terkait riba semakin diminati, apalagi ketika sampai kepada masyarakat modern yang memiliki struktur sosial yang berbeda dengan umat Islam pada masa sebelumnya—klasik yang belum mengenal lembaga perbankan.

Berbagai metodologi dan pendekatan baru dicoba untuk digalakkan oleh para pemikir Islam kontemporer guna menghasilkan penafsiran yang mampu memiliki relevansi dengan situasi modern. Sahiron Syamsuddin merupakan salah satu ilmuwan yang mengambil peran dalam aktifitas tersebut. Ia memberikan sumbangsih yang signifikan dalam pengembangan keilmuan tafsir kontemporer, yakni dengan digagasnya Teori Hermeneutika Al-Qur'an *ma'nā-cum-mağzā*.

Dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-mağzā*, dalam kaitannya dengan hukum terkait bunga bank, dapat diketahui bahwa dalam historisnya, riba menunjuk kepada fenomena realitas bangsa Arab abad ke-7 yang melipatgandakan nominal pinjaman awal yang mengarah kepada perbuatan eksploitatif dan zalim. Hal tersebut tentunya berbeda dengan konsep bunga bank dalam sistem perbankan di masa kontemporer. Dengan mengambil *mağzā* melalui kajian historis, teori interpretasi *ma'nā-cum-mağzā*, cenderung menekankan pada aspek moral pengharaman riba, dan menomorduakan bentuk legal riba—karena memiliki signifikansi hukum yang tidak terkatakan, sehingga menjadikannya tidak diharamkan.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 2003a. "Kata Pengantar." dalam *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyia*, Yogyakarta: Islamika.
- . 2003b. "Kata Pengantar." dalam *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka.
- . 2006. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Aini, Badr al-Dīn Abī Muḥammad. t.th. *Umdah al-Qāri: Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Jilid IV. Beirut: Dar al-Fikr.
- Engineer, Asghar Ali. 2003. *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*. ter. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fadilah, Adi. 2019. "Ma'nā-Cum-Mağza Sebagai Pendekatan Kontekstual dalam Perkembangan Wacana Hermeneutika Al-Qur'an di Indonesia." *Journal of Qur'an And Hadith Studies* 8(1): 1–17.
- Fazlur Rahman. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ghofur, Abdul. 2016. "Konsep Riba Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Economica* 7(1): 1-26.
- Hadi, Khoirul. 2014. "Riba Dan Bunga Bank Dalam Pandangan Abdullah Saeed." *Jurnal Rasail* 1(2).
- Haitomi, Faisal, dan Anisa Fitri. 2020. "Pemaknaan Ma'nā cum Mağza Atas QS. (6): 108 dan Implikasinya Terhadap Toleransi Antar Umat Beragama." *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5(2): 267-280.
- Hamdani, Fikri. 2016. "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd." *Farabi* 13(1): 30–45.
- Harun, Harun. 2015. "Riba Menurut Pemikiran M. Quraish Shihab (Tela'ah Illat Hukum Larangan Riba dalam Al-Qur'an)." *Suhuf* 27(1): 38–59.
- Hasanah, Uswah. 2014. "Riba dan Bunga Bank dalam Perspektif Fiqh." *Wahana Inovasi* 3(1): 14-22.
- Ilyas, Hamim. 2003. "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi Tafsir Modern." *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* 6(1): 52–61.
- Imani, Ayatullah Sayyid Kamal Faghieh. 1998. *Nur Al-Qur'an: An Enlightening Commentary into the Light of the Holy Qur'an*. Iran: Imam Ali Public Library.
- Isutzu, Toshihiko. 2003. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Juliandi, Budi, and Saifuddin Herlambang. 2016. "Menggugat Tafsir Tekstual." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 1(1): 45–69.
- Kalsum, Umi. 2014. "Riba dan Bunga Bank dalam Islam: Analisis Hukum dan Dampaknya terhadap Perekonomian Umat." *Jurnal al-'Adl* 7(2): 67-83.
- Kasdi, Abdurrahman. 2016. "Analisis Bunga Bank dalam Pandangan Fiqih." *Iqtishadia* 6(2): 319–42.
- Kharbutli, Mahmoud. 2017. "Death of the Author: Before and After." *Asian Journal of Humanities and Social Studies* 5(3): 213-216. <https://www.ajouronline.com/index.php/AJHSS/article/view/4734> (June 28, 2021).
- Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Ed. 2. Chicago:

- University of Chicago Press.
- Lubis, Suhrawardi K. 2004. *Hukum Ekonomi Islam*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Lukman, Fadhli. 2016. "Tafsir Sosial Media di Indonesia." *Nun : Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 2(2): 117–139.
- Malula, Mustahidin. 2019. "Ma'na cum Maghza Sebagai Metode dalam Kontekstualisasi Hadis Musykil (Telaah Pemikiran dan Aplikasi Hermeneutika Sahiron Syamsudin)." *Jurnal Ilmiah Citra Ilmu* 15(29): 29–38.
- al-Munawwir, Warson. 1997. *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*. Cet. 4. Yogyakarta: PP. al-Munawwir.
- al-Mushlih, Abdullah, dan Shalah ash-Shawi. 2004. *Fikih Ekonomi Keuangan Islam*. Cet. 1. Jakarta: Darul Haq.
- Muzakky, Athaf Husein. 2020. "Interpretasi Ma'na Cum Maghza terhadap Relasi Suami-Istri dalam QS. Al-Mujadalah (58): 1-4." *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 14(1): 179-198.
- Nasrudin. 2016. "Manjah Tafsir Mohammad Arkoun." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1(1): 85-92.
- Nurhadi. 2017. "Bunga Bank antara Halal dan Haram." *Nur El-Islam: Jurnal Pendidikan dan Sosial Keagamaan* 4(2): 49-78.
- Nurkhalis, Nurkhalis. 2012. "Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Kuhn." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 11(2): 79–99.
- Osborne, Grant R. 1991. *He Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Parningsih, Iin, and Muhammad Alwi Hs. 2020. "Pendekatan Ma'nā-cum-Maḡza Atas Kata Ahl (an-Nisā'/4: 58) dan Relevansinya Dalam Konteks Penafsir di Indonesia Kontemporer." *Suḥuf* 13(1): 103–22.
- Perwataatmadja, K., and M. Syafi'i Antonio. 2012. *Apa Dan Bagaimana Bank Islam*. Yogyakarta: Dana Bakhti.
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. 2015. *Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*. Cet. I. Yogyakarta: IN AzNa Books.
- Rohman, Izza. 2019. "Quranism in Modern Qur'an Interpretation." dalam *New Trends in Quranic Studies*, Georgia: Lockwood Press.
- Romdhoni, Abdul Haris, Muhammad Tho'in, dalam Agung Wahyudi. 2012. "Sistem Ekonomi Perbankan Berlandaskan Bunga (Analisis Perdebatan Bunga Bank Termasuk Riba atau Tidak)." *Jurnal Akuntansi dan Pajak* 13(01). <https://jurnal.stie-aas.ac.id/index.php/jap/article/view/190> (June 28, 2021).
- Saeed, Abdullah. 1963. *Riba and Interest*. Karachi: Institute of Islamic Research.
- . 2004. *Menyoal Bank Syariah; Kritisitas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*. Jakarta: Paramadina.
- Saefuddin. 2011. *Membumikan Ekonomi Islam*. Jakarta: PT PPA Consultant.
- Salam, Abdul. 2013. "Bunga Bank dalam Perspektif Islam (Studi Pendapat Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah)." *Jesi: Jurnal Ekonomi Syariah Islam* 3(1): 77-108.
- Sari, Maula. 2020. "Analisis Sintagmatik dan Paradigmatik Ferdinand Dessausure Pada Qs. Al-Ḍuhā." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5(1): 74–86.
- Setiawan, Asep. 2018. "Hermeneutika Al-Qur'an 'Mazhab Yoga' (Telaah atas Teori

- Ma'nā-Cum-Mağza dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 17(1): 67–94.
- Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Syahrur, Muhammad. 2004. "Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer." In Yogyakarta: el-Saq.
- Syamsuddin, Sahiron. 2003. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika.
- . 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press.
- . 2017. "Penafsiran Berbasis Ma'na-Cum-Maghza." dalam *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press.
- aṭ-Ṭabarī, Abu Muhammad Ibnu Jarir. *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Ma'ārif.
- Tim Pengembangan Syariah Institut Bankir Indonesia. 2002. *Konsep, Produk Dan Implementasi Operasional Bank Syariah*. Jakarta: Djembatan.
- Tim Penyusun. 1443. *Al-Qur'an Ddan Terjemahnya*. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭiba'at al-Muṣṣhaf asy-Syarīf.
- Wartoyo, Wartoyo. 2016. "Riba Dan Bunga Bank (Studi Komparatif Pemikiran Abdullah Saeed Dan Yusuf Qardhawi)." *Al-Amwal: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syari'ah* 7(2): 216-228. <https://syekhnrjati.ac.id/jurnal/index.php/amwal/article/view/209> (June 28, 2021).
- Wijaya, Aksin. 2009. *Arah Baru Studi Ulumu Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- www.uin-suka.ac.id. "UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." [https://uin-suka.ac.id/id/page/detil\\_dosen/196806051994031003-Sahiron](https://uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/196806051994031003-Sahiron) (June 28, 2021).
- Zaman, Akhmad Roja Badrus. 2015. "Resepsi Al-Qur'an di Pondok Pesantren Al-Hidayah Karangsucu Purwokerto." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4(1): 21-42.
- . 2020. "Epistemologi Tafsir Al-Shâtîbî dalam Memahami AL-QUR'AN." *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* 8(02): 160–171.
- Zuhdi, M. Nurdin. 2012. "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 13(2): 241–262.
- Zulfikar, Eko, dan Ahmad Zainal Abidin. 2019. "Ikhtilāf Al-Mufasssīrīn: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama dalam Penafsiran Al-Qur'an." *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (2): 285-306.