

KARAKTERISTIK ETIKA DALAM PELARANGAN RIBA PADA MASA AWAL ISLAM

M. Saiful Anam

*Prodi Muamalah Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
(STAIN) Jember*

Abstract

The response of early Islam to the practice of riba was contradictory to what pre-Islam Arab society held. Early Islam forbade it whereas Pre-Islam Arab society allowed or permitted. However, the process of the response of early Islam ran gradually. It indicates that there was a certain characteristic of ethics. The research attempts to explore the characteristic of the ethics. The questions are what is the characteristic of ethics on which the response of early Islam was based?, and what was the socio-economic background of the riba practice to which early Islam responded?.

Applying the approach of descriptive ethics and using flexibly the ethical theories of teleology and deontology as the theoretical framework, the research finds that the response of early Islam was characterized with the semi-teleology and deontology ethics. In the first step, the response of early Islam to the riba practice was based on semi-teleology, but then, in the second step, on deontology. The practice of riba could lead and establish unjust system of economics of society. It could, even, lead to extreme dehumanization in which the debtor of riba might become a slave who had no any basic freedom as a human

Kata Kunci: Karakteristik Etika, Pelarangan Riba, Masa Awal Islam

PENDAHULUAN

Pelarangan riba terjadi pada masa awal Islam. Pelarangan riba pada masa awal Islam tersebut mencerminkan merupakan fenomena baru kala itu. Dikatakan sebagai fenomena baru karena dalam realitas masyarakat kala itu, transaksi riba merupakan bagian dari aktivitas ekonomi-bisnis yang diterima masyarakat secara umum. Tidak ada penolakan masyarakat umum terhadap praktik riba. Yang ada justru sebaliknya. Penerimaan umum. Dari perspektif moralitas, praktik riba dipandang tidak buruk secara moral.

Respon Islam terhadap praktik riba, merupakan kebalikan dari penerimaan umum tersebut. Islam melakukan kritik-kritik berantai terhadap praktik riba yang memang sudah menjadi fenomena umum dalam aktivitas ekonomi-bisnis dalam masyarakat. Bahkan, kemudian Islam melakukan pelarangan tegas. Praktik riba tidak diperbolehkan dilakukan.

Seluruh rangkaian proses respon Islam terhadap praktik riba tersebut mencerminkan posisi Islam dalam konteks etika atau moralitas dalam melihat fenomena praktik riba. Penelusuran awal menunjukkan bahwa respon Islam berlangsung dinamis. Dinamika proses respon Islam terhadap praktik riba tersebut mengindikasikan adanya posisi etik (dalam melihat fenomena praktik riba dalam masyarakat) yang juga berlangsung dinamis. Dengan sendirinya, etika yang mendasari respon Islam tersebut tentu juga membentuk karakteristik yang tidak tunggal seiring dengan perkembangan dan perubahan respon Islam tersebut.

Dalam hal proses respon Islam dalam konteks "legal"-nya, telah banyak kajian dilakukan. Tetapi, dalam konteks etika yang mendasarinya, tampaknya tidak banyak memperoleh perhatian secara khusus. Kajian ini mencoba memberikan perhatian secara lebih khusus terhadap konteks etika dalam pelarangan riba pada masa awal Islam, yang memungkinkan sebagian aspek etika dalam pelarangan tersebut yang semula nyaris tak terkuak, menjadi tergali dan diharapkan dapat sedikit menambah khasanah keilmuan dalam kajian Islam.

Secara spesifik, masalah yang diangkat dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut: bagaimana karakteristik etika dalam pelarangan riba pada masa awal Islam?

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dalam bentuk kajian literer. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan etika. Lebih khusus lagi, etika deskriptif.

Etika deskriptif adalah jenis kajian etika yang "hanya" menggambarkan. Berbeda dengan etika normatif, etika deskriptif menuntut seorang peneliti tidak berpretensi melibatkan pandangan subjektifnya tentang moralitas dalam kerja penelitiannya.

Jadi, peneliti dalam kajian etika deskriptif hanya menggali dan menggambarkan bagaimana sisi etika atau moralitas dari suatu masyarakat, kebudayaan, dll, tanpa harus memberikan penilaian apakah etika atau moralitas yang dikaji dalam penelitiannya baik ataupun buruk dalam perspektif moral yang

peneliti anut. Yang demikian itu, sebagaimana ditegaskan K. Bertens, “karena etika deskriptif hanya melukiskan, ia tidak memberi penilaian (K. Bertens, 2004: 15)”.

Maka, penelitian ini juga berusaha menggali dan menggambarkan jenis atau karakter etika atau moralitas yang mendasari pelarangan riba pada masa awal Islam, tanpa pretensi untuk menilai baik tidak-nya etika atau moralitas tersebut.

Sumber data yang akan digunakan adalah kepustakaan sejarah sosial dan antropologis dalam konteks Arab awal Islam dan kepustakaan dalam khasanah studi Islam. Di antara kepustakaan tersebut, untuk kepustakaan sejarah & antropologis adalah Maxime Rodinson, Mohammed (New York: Penguin Books Ltd., 1968); Philip K. Hitti, *History of the Arab: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2005); Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, Trans. Ismail R. A. Al-Faruqi (Aligarh: Crescent Publishing Co., 1976) dsb; sedangkan untuk studi Islam, Muh. Zuhri, *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan: Sebuah Telaah Antisipatif* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest : A Study of Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation* (Leiden: E. J. Brill, 1996), dan lain-lain.

Terkait dengan teknik pengumpulan data, penelitian ini melakukan beberapa proses untuk mendapatkan data yang terkait dengan fokus penelitian. *Pertama*, realitas historis masa awal Islam di Hijaz digali dari kepustakaan historis-antropologis. *Kedua*, realitas normatif keagamaan Islam digali dari khasanah kepustakaan studi Islam. Proses tersebut diorientasikan pada upaya mengumpulkan dan mengorganisasi data-data yang relevan dengan fokus penelitian ini.

Orientasi pada fokus penelitian ini, yakni jenis atau karakter etika atau moralitas yang mendasari pelarangan riba, menjadi kerangka acuan dalam mengumpulkan data. Dengan demikian, data-data yang dikumpulkan baik dari sumber kepustakaan historis-antropologis maupun kepustakaan khasanah normatif keagamaan Islam, diseleksi berdasarkan relevansinya dengan objek dan fokus dalam penelitian ini. Implikasinya, hanya informasi historis-ontropologis dan normatif yang terkait dengan jenis atau karakter etika atau moralitas yang relevan dengan konteks pelarangan riba pada masa awal Islam, yang dikumpulkan untuk menyusun data secara komprehensif.

Jadi, meskipun mengumpulkan berbagai data historis-antropologis dan normatif keagamaan Islam yang sebenarnya memiliki cakupan sangat luas, penelitian ini tetap membatasi hanya pada data-data historis-antropologis dan normatif keagamaan Islam yang terkait dengan moralitas yang secara karakteristik

dan paradigmatis mendasari pelarangan praktik riba.

Tahap pengumpulan data tersebut, yang proses dan batasannya telah dijelaskan di atas, menghasilkan data-data yang diperlukan secara terorganisasi dan terpetakan secara sistematis. Pengorganisasian dan pemetaan secara sistematis terhadap data-data yang relevan dilakukan melalui mekanisme deskripsi. Artinya, data-data tersebut dideskripsikan secara komprehensif dan “objektif”. Setelah itu, proses selanjutnya dilakukan, yakni, analisis.

Dalam analisis, diperlukan teori-teori yang relevan untuk menjelaskan data-data yang telah terkumpul dan terdeskripsikan secara komprehensif dan sistematis sebagaimana dijelaskan di atas. Oleh karena penelitian ini adalah penelitian etika, maka yang digunakan untuk menganalisis adalah teori etika. Teori etika yang digunakan sebagai kerangka analisis adalah teori (etika) deontologi dan teleologi. Sebagai sebuah framework, pada dasarnya kedua teori tersebut diposisikan sebagai kerangka membaca fakta dan diterapkan secara fleksibel. Ketika terdapat fakta-fakta yang tidak sepenuhnya bisa dibaca dengan teori tersebut secara utuh, dimungkinkan penggunaan konsep baru, atau, katakanlah, “teori baru”, untuk menjelaskan fakta-fakta tersebut.

TEMUAN PENELITIAN

Riba dalam Konteks Sosial-ekonomi Makkah-Madinah pada Masa Awal Islam

Makkah dan Madinah pada awal Islam dikenal sebagai kota dengan aktivitas perdagangan yang cukup intens. Tradisi dagang sudah sejak lama berjalan, tumbuh, dan berkembang di antara penduduk kedua kota tersebut. Tradisi dagang ini dipengaruhi oleh posisi kedua kota tersebut dalam jalur perdagangan internasional kala itu. Berdasarkan peta jalur perdagangan kala itu, Madinah berada dalam jalur dagang yang menghubungkan Yaman dan Syria (Philip K. Hitti, 2005: 131).

Posisi unik ini memungkinkan komunitas Madinah bersentuhan dengan tradisi dagang yang relatif dinamis. Karena itu, di samping pertanian, perdagangan juga berkembang di kota ini, dan kontribusinya terhadap peningkatan kesejahteraan masyarakat tidaklah sedikit. Hal ini setidaknya bisa tergambar dari mobilitas sosial ekonomi komunitas Yahudi Madinah. Komunitas Yahudi Madinah pada awalnya adalah imigran yang secara ekonomi nol. Namun dalam perkembangan selanjutnya, mereka mengalami perubahan yang signifikan. Komunitas Yahudi di Madinah ini, kemudian mampu mencapai kemakmuran setelah menguasai beberapa bidang kehidupan, dan di antaranya adalah bidang keuangan dan perdagangan (Alfred

Guillaume, 1983: 11-12).

Pengaruh posisi unik dalam jalur perdagangan internasional terhadap tradisi dagang, terlihat lebih mencolok lagi di Makkah. Dalam konteks peta jalur perdagangan internasional kala itu, Makkah merupakan tempat transit dalam jalur perdagangan yang menghubungkan empat negeri besar: Persia, Syria, Abbessinia, dan Yaman. Persentuhan orang-orang Makkah dengan perdagangan internasional setidaknya berpengaruh dalam dua hal yang cukup signifikan. Pertama, munculnya pedagang-pedagang Makkah yang handal dan, kedua, berkembangnya kota Makkah sebagai kota dagang. Gambaran tentang munculnya pedagang-pedagang handal dan berkembangnya kota Makkah sebagai kota dagang tersebut, dapat dilihat dari ungkapan Haykal berikut:

The maccans became so adept in trade that no body could compete with them. The caravans came to Makkah from all directions, and the goods were exported in two big convoys in summer and winter. Surrounding Makkah all kinds of markets were built to deal with all the attendant business (Muhammad Husayn Haykal, 1976: 36).

Makkah berkembang menjadi kota dagang dan pusat keuangan. Pedagang-pedagang Makkah menjadi sangat terampil dan mahir dalam menangkap peluang-peluang bisnis dan investasi (W. Montgomery Watt, 1953: 3). Para pedagang Makkah ini melakukan perjalanan dagang ke Yaman di Musim Dingin dengan membawa barang-barang dagangan dari Syria. Sebaliknya, pada Musim Panas, mereka menuju Syria dengan membawa barang dagangan dari Yaman. Dalam pola perjalanan dagang demikian inilah, nabi Muhammad s.a.w. ketika masa kanak-kanak pernah mengikuti perjalanan dagang internasional yang pertama, yakni ketika bersama Abu Thalib, pamannya, melakukan perjalanan dagang ke Syria (Karen Armstrong, 1992: 77-78).

Sebagai konsekuensi perkembangan perdagangan masyarakat kota Makkah dan Madinah, terjadi peningkatan kemakmuran. Penduduk kota, bisa merasakan langsung peningkatan kemakmuran hidup seiring perkembangan kedua kota tersebut. Penduduk kota dapat menikmati surplus dinamika ekonomi yang mereka jalankan, yang bermuara pada peningkatan kemakmuran mereka, sesuatu yang tidak dialami penduduk pedalaman yang nomaden. Bahkan penduduk kota ini,

(...) sudah mengenal kemewahan dan kesenangan hidup yang tak dikenal oleh penduduk pedalaman. Mereka sudah mengenal tempat-tempat minum-minuman keras, gedung pertunjukkan, tempat perjudian, yang cukup banyak tersedia di kota-kota. Mereka akan bertemu dengan segalanya untuk

memuaskan nafsu dan segala kesenangan hidup mereka sepuas-puasnya (Muhammad Husayn Haykal, 2001: 692).

Kemajuan dalam hal materi, sebagai akibat dari kemajuan ekonomi dengan perdagangan sebagai pendukung utamanya, ini, juga berdampak pada perubahan-perubahan dalam aspek lain. Menurut Rodinson, transformasi sosial-ekonomi ini juga berdampak pada terjadinya pergeseran dalam aspek intelektual dan moral masyarakat (Maxime Rodinson, 1996: 36). Pergeseran ini juga menyangkut pandangan mereka terhadap kekayaan dalam hubungannya dengan nilai-nilai sosial.

Dalam kaitan dengan kekayaan, berkembang pandangan yang semakin absolutistik, individualistik, dan kapitalistik. Singkatnya, telah berkembang pandangan hidup yang semakin materialistik. Oleh karena itu, kekayaan dipandang segala-galanya, karena kekayaan bisa menghindarkan orang dari kemiskinan dan mara bahaya. Akibatnya, nilai-nilai sosial yang sebelumnya ada menjadi luntur. Yang berkembang kemudian adalah bahwa tanpa harus terikat dengan nilai-nilai sosial yang terbingkai dalam semangat kebersamaan suku (tribal) sebagaimana di masa yang lalu, banyak orang:

(...) aggressively accumulated more capital with near religious zeal. (...), they believed that money and material goods could save them and they wanted as many of these things as they could get (Maxime Rodinson, 1996: 68).

Dalam situasi moralitas seperti ini, setiap orang terutama dari golongan kuat secara ekonomi, berlomba-lomba menimbun dan terus menumpuk serta memperbanyak kekayaan pribadinya. Dan untuk memenuhi hasrat peningkatan kekayaan pribadi tersebut, mereka tidak lagi banyak peduli terhadap perilaku eksploitatif terhadap kalangan lemah dalam masyarakat (Maxime Rodinson, 1996: 68).

Transformasi sosial-ekonomi yang diiringi dengan berkembangnya materialisme dalam kehidupan komunitas Makkah dan Madinah masa Awal Islam ini merupakan lahan subur sekaligus pupuk bagi tumbuh dan berkembangnya praktik riba. Dalam masyarakat dagang yang sedang mengalami perkembangan pesat seperti Makkah dan Madinah, arus perputaran uang dan komoditi berjalan sangat intens. Implikasinya, kebutuhan akan investasi menjadi besar. Transaksi riba merupakan salah satu sarana efektif dalam memenuhi kebutuhan investasi ini. Namun, begitu bergulir dan berkembang dalam masyarakat, transaksi ini tidak hanya terbatas untuk kebutuhan aktivitas produktif belaka, tetapi juga untuk

kebutuhan konsumtif. Kalangan lemah ekonomi dalam masyarakat atau mereka yang sedang mengalami kesulitan hidup untuk memenuhi kebutuhan konsumtifnya, terpaksa juga harus memanfaatkan transaksi riba, karena memang tidak banyak pilihan lain, di tengah kecenderungan umum dalam masyarakat yang, sebagaimana dikatakan Maxime Rodinson di atas, “aggressively accumulated more capital with near religious zeal”, termasuk dari proses memberikan pinjaman. Dan di tengah kehidupan yang semakin materialistik, transaksi riba merupakan tambang emas bagi mereka yang memiliki modal, tanpa harus peduli terhadap dampak eksploitatif yang muncul darinya.

Beban ekonomi yang ditimbulkan transaksi riba semakin dirasakan mereka yang berada dalam strata ekonomi lemah. Tentunya ini masuk akal. Debitur harus membayar hutang lebih dari pinjaman pokok yang mereka terima. Dan secara keseluruhan bisa berlipat jumlahnya ketika debitur mengalami kegagalan demi kegagalan untuk melunasi hutangnya tepat pada batas waktu yang ditentukan. Dampak yang ditimbulkan secara ekonomi cukup serius dan berkembang ke dalam aspek sosial yang lebih luas.

Dampak transaksi riba, tidak hanya berhenti dalam konteks ekonomi-finansial, melainkan juga menjangkau aspek status sosial dan eksistensial seseorang. Dalam bentuknya yang terburuk, dampak sosial transaksi riba bisa menjerembabkan debitur kehilangan eksistensi dirinya sebagai manusia merdeka.

The institution of pre-Islamic of riba had a propensity to lead the debtor into more debt. The more calamitous his situation, the more he plunged into debt. Hence, the well-nigh impossibility of repaying the debt, with the possible consequences being slavery or bounded labour (Abdullah Saeed, 1996: 28).

Kemungkinan menjadi budak sangat terbuka lebar karena institusi perbudakan masih berlaku kala itu. Masyarakat Arab Jahiliyah pada umumnya, tak terkecuali komunitas Makkah dan Madinah, biasa melakukan jual-beli budak. Bahkan untuk itu, sudah ada pasarnya tersendiri. Menurut Maxime Rodinson, para budak Arab sebagiannya berasal dari orang-orang Arab yang tidak mampu membayar hutang (Maxime Rodinson, 1996: 41).

Dua Tahap Respon Islam terhadap Praktik Riba

Apa yang dipaparkan di atas merupakan gambaran kondisi sosial-ekonomi masyarakat Makkah dan Madinah pada masa awal Islam. Kondisi seperti itulah yang menjadi background sosial-ekonomi ketika Islam tumbuh dan berkembang di kedua

kota tersebut. Islam pada masa awal ini, pertama muncul dan disosialisasi di bawah bimbingan Rasulullah Muhammad saw di Makkah kurang lebih selama sebelas tahun, kemudian pindah di Madinah selama kurang lebih dua belas tahun. Sejak di Madinah, Islam semakin berkembang pesat hingga Makkah yang sebelumnya ditinggalkan komunitas Islam akibat tekanan pemegang kekuasaan kota tersebut, kemudian dapat dikuasai kembali oleh komunitas Islam awal tersebut. Dua tahap sejarah Islam awal, yakni saat di Makkah dan saat di Madinah, yang kemudian menjadi pereodisasi baku dalam kajian sejarah Islam terutama, perlu diungkapkan dalam konteks kajian ini, karena wahyu yang berkaitan dengan persoalan riba, disampaikan secara bertahap dalam kedua periode tersebut.

Dalam konteks komunitas Makkah yang masih menjalankan riba sebagai bagian dari aktivitas ekonomi mereka, Islam memberikan pernyataan, sebagaimana terdapat dalam surat al-Rum (30) ayat 39, yang artinya:

Dan suatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia menambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat-gandakan (pahalanya) (Depag RI, 1994: 647).

Ayat ini merupakan ayat pertama yang berbicara tentang riba, dan termasuk ayat Makkiyah, atau ayat yang turun pada periode Makkah. Sedangkan ayat-ayat yang berbicara tentang riba< lainnya, turun pada periode Madinah, atau termasuk ayat-ayat Madaniyah (Muh. Zuhri, 1997: 60). Turunnya ayat pertama tentang riba ini belum berdampak praktis dan preskriptif terhadap penghentian praktik riba dalam masyarakat, termasuk komunitas Islam Makkah kala itu, karena, sebagaimana ditegaskan Muh. Zuhri, “di sini tidak dijelaskan bahwa riba itu dilarang” (Muh. Zuhri, 1997: 60). Namun demikian, sudah ada penilaian negatif terhadap praktik riba. Bahwa riba dipandang dapat meningkatkan harta benda, disangkal, karena di sisi Allah pertambahan semacam itu dipandang nihil. Penilaian negatif ini hanya bersifat intelektual, karena dalam konteks praksis, riba masih dibiarkan berjalan.

Akibat tekanan otoritas politik Makkah, Nabi saw dan para pengikutnya kemudian hijrah ke Madinah. Di Madinah, respon Islam tentang riba terus berlanjut.

Dalam kaitan dengan respon Islam terhadap riba pada periode Madinah, mula-mula wahyu tentang riba yang turun adalah Surat al-Nisa’: 160-161. Surat al-Nisa’: 160-161 ini, sebagaimana ayat tentang riba yang diwahyukan pada periode Makkah, belum memberikan larangan terhadap riba. Kemudian diwahyukan ayat

130 Surat Ali 'Imran, yang mengandung ketegasan larangan riba. Dan kemudian diwahyukan ayat yang lebih menegaskan lagi larangan riba, yakni ayat 273-280 Surat al-Baqarah (Baca Muh. Zuhri, 1997: 59-67).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pada periode Madinah ada tahap yang di dalamnya riba belum dilarang, sama dengan pada periode Makkah. Tahap ini kemudian berlanjut ke tahap selanjutnya, yakni tahap ketika riba dilarang secara tegas tanpa boleh dilakukan bagaimanapun juga.

Kenyataan historis bahwa pada awalnya Islam, bahkan sejak periode Makkah, sudah membicarakan masalah riba namun tidak langsung mengeluarkan larangan tegas terhadapnya, dan bahwa pada periode Madinah pun masalah riba juga disinggung oleh Islam tanpa langsung memberikan larangan tegas, sebelum kemudian Islam benar-benar memberikan larangan keras terhadap praktik transaksi riba, sebagaimana telah diuraikan di atas, menjadi dasar kalangan pengkaji Islam dalam berpendapat bahwa larangan riba dilakukan Islam secara bertahap. Hal ini (penahapan larangan riba) sama dengan bertahapnya larangan minuman khamr (Muh. Zuhri, 1997: 64).

PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN

Dampak Praktik Riba dalam Konteks Sosial Kemanusiaan

Di samping menjadi fenomena umum dalam dinamika sosial-ekonomi, praktik riba juga memperoleh pembenaran etik dalam masyarakat Makkah dan Madinah pada umumnya. Artinya, praktik riba tidak dipandang sebagai aktivitas yang tidak baik dari sudut pandang etika. Justru yang terjadi sebaliknya. Praktik riba memperoleh dukungan dan pembenaran etik. Gambaran tentang dukungan etik masyarakat secara umum, dalam konteks praktik riba, tergambar dalam pandangan mereka yang menyamakan bahwa dagang itu sama halnya dengan praktik riba. Artinya, dari sudut pandang moral, sebenarnya pendapatan yang diperoleh dari keuntungan menjalankan aktivitas dagang sama baiknya dengan yang diperoleh dari aktivitas riba. Sekiranya dimunculkan pertanyaan dalam konteks status dimensi moralitas atau etikanya, bedakah aktivitas dagang dengan aktivitas riba, yang jelas jawabannya bukanlah afirmatif, melainkan negatif. Artinya, keduanya bukanlah beda, melainkan sama. Logika etikanya, jika hasil aktivitas perdagangan dibenarkan secara etik, maka secara logis harus demikian pulalah hasil aktivitas riba.

Pandangan yang demikian itu terkait dengan perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam masyarakat Arab, khususnya Makkah dan Madinah. Seiring dengan perkembangan sosial-ekonomi, khususnya akibat dinamika perdagangan

yang didukung oleh kenyataan geografis yang menempatkan kedua kota tersebut dalam jalur perdagangan internasional, terjadi perkembangan tidak hanya dalam aspek material, melainkan juga dalam aspek moral. Jika dalam aspek material, dampak tersebut di antaranya terekspresikan dalam berbagai bentuk konsumsi kemewahan, sebagaimana ditegaskan Muhammad Husayn Haikal, maka dampak dalam aspek moral, terekspresikan dalam bentuk pergeseran-pergeseran pandangan hidup.

Dalam konteks pergeseran-pergeseran moralitas ini, individualisme dan materialisme tampil sebagai nilai yang begitu dominan hingga nilai-nilai lain yang bertentangan dengannya menjadi terpinggirkan. Individualisme yang berorientasi pada pengutamaan kepentingan individu, misalnya, meminggirkan kolektivisme yang berorientasi pada kepentingan bersama. Sementara materialisme yang berorientasi pada pengutamaan nilai materi seperti kekayaan, harta benda, dan sebagainya; meminggirkan nilai-nilai moral dan kemanusiaan yang bersifat universal, seperti keadilan, persaudaraan antar sesama, kesetaraan antar sesama, dan sebagainya.

Implikasi dari pergeseran moralitas ini terhadap tetap tumbuh dan berkembangnya praktik-praktik riba dapat ditelusuri dari penegasan Abdullah Saeed. Saya coba kutipkan kembali pernyataan Abdullah Saeed tentang riba³, sebagaimana telah diuraikan dalam bagian sebelumnya, berikut ini:

The institution of pre-Islamic of riba had a propensity to lead the debtor into more debt. The more calamitous his situation, the more he plunged into debt. Hence, the well-nigh impossibility of repaying the debt, with the possible consequences being slavery or bounded labour (Abdullah Saeed, 1996: 28).

Jelas dalam penegasan Abdullah Saeed di atas, bahwa riba memiliki “a propensity to lead the debtor into more debt” dengan dampak akhir yang cukup serius. Yang paling tragis dari dampak fenomena praktik riba, sebagaimana dikatakan Abdullah Saeed di atas, adalah “being slavery”, menjadi budak. Dan memang, sebagaimana ditegaskan Rodinson, sebagian budak berasal dari penghutang riba.

Menjadi budak merupakan pergeseran degradatif pada level eksistensial manusia. Menjadi budak berarti kehilangan kebebasan dasar eksistensial sebagai manusia. Eksistensi seorang budak secara fungsional menjadi milik tuannya. Dalam tradisi yang hidup pada masa itu, budak menjadi milik tuannya sedemikian rupa sehingga bahkan jika seorang tuan pemilik budak ingin melakukan hubungan intim dengan budaknya, ia “dibenarkan” melakukan keinginannya itu.

Dalam konteks sebagaimana dijelaskan di atas, tampak jelas bahwa bermula dari persoalan ekonomi melalui mekanisme transaksi riba, kemudian berkembang menjadi persoalan moralitas kemanusiaan. Pada tahap yang di dalamnya seorang debtor/debitor mengalami kegagalan demi kegagalan dalam pembayaran hutangnya, dan kemudian meminta perpanjangan demi perpanjangan tenggang waktu pembayaran dengan konsekuensi tambahan demi tambahan jumlah yang harus dibayarkannya, pada “prinsipnya” persoalan masih lebih banyak berkisar pada dataran persoalan ekonomi. Tetapi, begitu seorang debtor/debitor sudah “angkat tangan” dan menjadi budak sebagai konsekuensi terburuknya, maka persoalannya menjadi tidak hanya masalah ekonomi belaka, tetapi juga masalah moralitas kemanusiaan. Praktik riba berakibat buruk dalam konteks sosial-kemanusiaan.

Dari Semi-teleologisme Menuju Deontologisme

Apa yang terjadi dalam konteks proses pelarangan praktik riba pada awal Islam, dapat dirunut sebagai berikut: pada awalnya Islam memandang bahwa riba buruk secara moral tetapi tidak melarang dalam praktik, kemudian Islam tidak hanya memandangnya buruk secara moral melainkan juga memberikan larangan keras dalam konteks praktik. Proses demikian ini, dalam perspektif kajian etika, menunjukkan adanya “pergeseran-pergeseran” karakteristik etika yang mendasarinya.

Dalam konteks proses tahap yang pertama, yakni ketika Islam mengintroduksi pandangan bahwa praktik riba buruk secara moral, tetapi tidak melakukan pelarangan dalam dataran praktik, terdapat fenomena unik. Pertanyaan penting dalam konteks ini dapat dirumuskan demikian: apakah praktik riba buruk secara moral atukah baik?

Jawaban terhadap pertanyaan tersebut berbeda antara teleologisme moral dan deontologisme moral. Moralitas deontologis memandang bahwa sesuatu itu baik ataupun buruk secara moral tidak bergantung pada tujuan ataupun akibatnya. Suatu perbuatan dipandang baik secara moral karena tindakan itu sendiri sebagai baik pada dirinya sendiri. Oleh karena itu, sudah menjadi kewajiban moral untuk memandangnya sebagai baik dan melakukannya karena memang merupakan kewajiban moral juga melakukan sesuatu yang baik secara moral. Deontologisme moral memandang bahwa yang baik secara moral bersifat objektif-intrinsik, dan karena itu berlaku secara universal dan “abadi”. Artinya, apa yang baik secara moral, dalam perspektif deontologis, harus dilakukan di tempat manapun dan dalam waktu kapanpun sebagai kewajiban moral.

Sedangkan dalam perspektif teleologisme moral, penilaian moral terhadap suatu perbuatan didasarkan pada tujuan yang hendak dicapai dalam tindakan tersebut, atau pada akibat yang ditimbulkannya. Artinya, sesuatu dipandang baik ataupun buruk secara moral bergantung pada tujuan ataupun akibat yang ditimbulkannya. Karena itu, teleologisme moral tidak mengenal universalisme dan absolutisme. Dengan kata lain, teleologisme moral lebih bersifat situasional. (Baca, Keraf, A. Sonny (1998); K. Bertens (2004)).

Dalam konteks proses respon Islam tahap pertama terhadap riba tersebut, deontologisme moral tidak berlaku karena, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, dalam dataran praktik, riba masih berlangsung dan tidak ada pelarangan. Dalam perspektif deontologisme moral, ketika praktik riba dipandang buruk secara moral, maka sudah menjadi kewajiban moral untuk meninggalkannya. (Tentunya begitu juga sebaliknya, ketika praktik riba dipandang baik secara moral, maka menjadi kewajiban moral untuk melakukannya).

Jika dalam konteks proses respon tahap pertama tersebut, Islam menerapkan deontologisme moral, maka dapat dirumuskan bahwa “karena praktik riba buruk secara moral, maka sudah menjadi kewajiban moral untuk ditinggalkan. Oleh karena itu, praktik riba harus atau wajib ditinggalkan kapanpun dan dimanapun”. Tetapi masalahnya, praktik riba kala itu, atau dalam tahap pertama tersebut, masih tetap dibiarkan berjalan. Di kalangan umat Islam, pada tahap pertama respon Islam terhadap riba ini, praktik riba juga masih dilakukan. Dengan demikian, jelaslah bahwa, sebagaimana diuraikan di atas, dalam proses respon Islam terhadap praktik riba pada tahap pertama, tidak mengandung deontologisme moral sebagai karakteristiknya.

Jika deontologisme moral tidak menjadi karakteristiknya, apakah ia menerapkan teleologisme moral?

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa respon Islam tahap pertama terhadap praktik riba telah memperkenalkan pandangan moral yang mengandung “penolakan yang bersifat intelektual, dan bukan praktik”. Ini mengindikasikan bahwa terdapat penilaian moral yang bersifat khusus. Praktik riba yang semula dipandang absah secara moral dalam pandangan masyarakat pada umumnya, memperoleh respon negatif. Kritik diberikan, terhadap pandangan yang menganggap praktik riba sama baiknya secara moral dengan praktik jual beli atau perdagangan secara umum, meskipun dalam praktik tidak diberikan larangan. Hal ini menunjukkan bahwa dalam respon Islam tahap pertama terhadap fenomena

praktik riba yang merupakan gejala umum dalam realitas dinamika sosial-ekonomi yang berkembang di tengah masyarakat, terdapat kecenderungan situasional, sebagaimana yang menjadi karakter moralitas teleologisme.

Berbeda dengan deontologisme moral yang tidak mengenal situasi sehingga apapun yang secara moral buruk harus dipandang buruk dan ditinggalkan saat itu juga atau kapanpun dan di manapun sebagai kewajiban moral, teleologisme moral mengenal konteks yang dapat mempengaruhi apakah sesuatu itu secara moral baik ataupun buruk.

Namun demikian, dalam perspektif moralitas teleologisme moral, penilaian moral tetap “kongkrit” sesuai dengan konteksnya. Jika memang praktik riba dalam konteks waktu itu dipandang buruk secara moral, maka praktik riba tersebut juga harus dipandang buruk dan dilarang melakukannya. Jadi, meskipun sesuai dengan konteksnya, larangan tersebut harus bersifat intelektual sekaligus praktik. Dilarang baik pada dataran pandangan atau, katakanlah, wacana, maupun pada dataran praktik.

Tetapi, sebagaimana dijelaskan di atas, larangan terhadap praktik riba tidak dilakukan, meskipun pada dataran pandangan atau wacana yang bersifat intelektual, penilaian moral yang bersifat negatif telah diberikan. Oleh karena itu, karakter moralitas yang mendasari respon Islam terhadap praktik riba tahap pertama dapat disimpulkan sebagai bersifat khas: semi teleologis.

Saya menggunakan terma semi tersebut dalam arti sebagaimana dimaksudkan oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa semi mengandung dua arti: a) bentuk terikat setengah; sebagian; misalnya semi komersial, yang dapat diartikan sebagai sebagiannya komersial; b) mempunyai sbg sifat sesuatu; misalnya semi permanen, yang dapat diartikan sebagai mempunyai sebagian sifat permanen (Baca Diknas, 2000: 1029).

Kedua arti sebagaimana dimaksudkan oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia di atas digunakan dalam mengidentifikasi karakter moralitas yang dimaksudkan dalam kajian ini. Jadi, semi teleologis dimaksudkan sebagai sebagiannya berkarakter teleologis atau mempunyai sebagian sifat teleologis. Dengan demikian, dapat dipertegas bahwa analisis terhadap respon Islam tahap pertama terhadap praktik riba dalam kajian ini sampai pada kesimpulan bahwa meskipun tidak mengandung keseluruhan unsur teleologisme moral, tetapi terdapat sebagian darinya, dan karenanya bersifat semi teleologis.

Kembali kepada analisis selanjutnya dalam bab ini. Di atas telah diidentifikasi karakter moralitas yang mendasari respon Islam tahap pertama terhadap praktik

riba. Selanjutnya, bagaimana dengan respon Islam pada tahap kedua?

Sebagaimana telah dipaparkan dan dijelaskan sebelumnya, bahwa pada tahap kedua, Islam telah melakukan pelarangan praktik riba dengan tegas. Seluruh praktik riba harus dihentikan pada waktu itu juga. Dan, bahkan, Islam memberikan ancaman yang sangat serius terhadap siapapun yang mencoba untuk tetap mempraktikkan riba sebagaimana sebelumnya, sebagaimana ditegaskan dalam rangkaian ayat-ayat terakhir tentang larangan riba: "...jika kamu tidak meninggalkan sisa riba maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu". Jadi, dalam konteks ini, terdapat larangan melakukan praktik riba sekaligus ancaman bagi siapapun yang tidak mengindahkan larangan tersebut dalam praktik.

Implikasi dari larangan tegas mempraktikkan riba dalam konteks respon Islam tahap kedua adalah bahwa semua transaksi riba dilarang atau harus ditinggalkan, baik yang masih berlangsung maupun yang akan dilakukan, baik "saat ini" maupun "yang akan datang", dan "di manapun". Implikasi ini tak bisa dihindari, terlebih karena adanya penegasan yang tak bisa ditawar-tawar bahwa siapapun yang tetap melanjutkan transaksi riba yang sedang berjalan, apalagi membuat transaksi semacam itu di masa-masa selanjutnya, akan diperangi oleh otoritas tertinggi dalam sistem hirarki otoritas keagamaan dalam Islam, yakni "Allah dan Rasul-Nya".

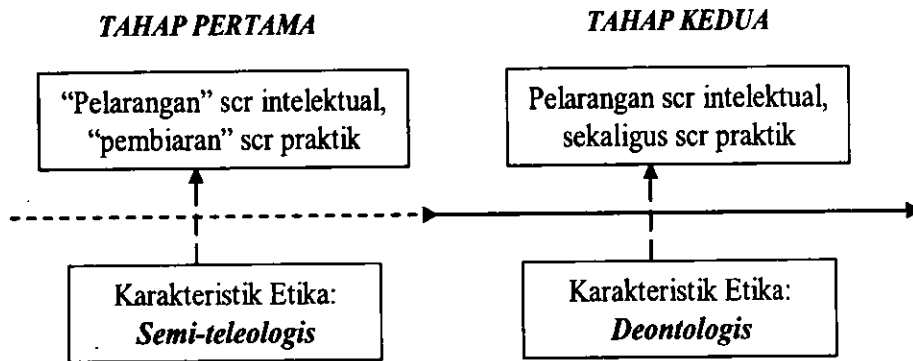
Apa yang tampak jelas dalam tahap kedua dari respon Islam adalah munculnya deontologisme moral. Kemunculan deontologisme moral dalam konteks ini dapat dirumuskan sebagai berikut: "oleh karena praktik riba dalam perspektif moral (adalah) buruk, maka menjadi kewajiban moral memandangnya sebagai buruk dan meninggalkannya, kapanpun dan di manapun". Maka, sejalan dengan perspektif deontologisme moral tersebut, semua praktik riba waktu itu dilarang keras, termasuk riba yang dilakukan ibn 'Abbas yang sebenarnya transaksi awalnya sudah dilakukan sebelum ada pelarangan, dan saat tiba pelarangan tersebut, transaksi ibn 'Abbas yang dimaksud, sebenarnya masih berlangsung.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, deontologisme moral meniscayakan universalisme dan absolutisme. Artinya, apa yang secara moral buruk, maka hal itu belaku untuk semua tempat (universal) dan tetap berlaku seperti itu kapanpun (absolut). Deontologisme moral menuntut pandangan moral yang berlaku universal dan sepanjang masa. Tidak dibenarkan pertimbangan konteks-konteks tertentu sebagai faktor yang akan mempengaruhi keputusan nilai sesuatu dalam perspektif moral, sebagaimana hal itu dibenarkan, dan menjadi ciri utama, dalam teleologisme moral.

Maka, ketika praktik riba didasarkan pada deontologisme moral, dan secara moral praktik riba tersebut dipandang buruk, maka keberlakuannya bersifat absolut dan universal. Praktik riba, baik yang telah dilakukan dahulu dan sekarang masih berlangsung, maupun yang akan datang, harus dilarang karena memang sudah menjadi kewajiban moral untuk meninggalkan praktik riba yang secara moral dipandang buruk tersebut. Dan hal ini berlaku tanpa mengenal kekecualian atas dasar konteks-konteks khusus yang berbeda-beda. Semua praktik riba, tanpa peduli hal itu dilakukan dalam konteks situasi apa, dalam konteks yang melakukan siapa, dalam konteks kondisi apa, dsb., tidak dibenarkan secara moral untuk dilakukan.

Deontologisme moral menuntut bahwa setiap orang harus melakukan keharusan moral untuk meninggalkan praktik riba sebagai kewajiban. Orang harus tunduk untuk hukum moral, yakni kewajiban, yang dalam konteks ini, adalah kewajiban meninggalkan praktik riba. Deontologisme moral memang menuntut semua orang tunduk terhadap, dan demi, hukum moral yang dalam konteks ini, sebagaimana disebutkan di atas, adalah kewajiban meninggalkan praktik riba, dalam semua konteks locus dan tempus, tanpa pengecualian.

Yang terjadi dalam proses respon Islam terhadap praktik riba tahap kedua, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, adalah bahwa semua orang harus meninggalkan praktik transaksi yang secara moral dipandang buruk tersebut. Siapapun dan di manapun, saat itu dan setelahnya, dilarang keras melakukan transaksi riba, karena deontologisme moral memang menuntut universalisme dan absolutisme norma moral. Karena memang norma moral menegaskan bahwa praktik riba secara moral buruk, maka Islam menuntut berlakunya norma moral itu secara universal dan absolut, tidak mengenal batasan tempat dan waktu. Atau, tegasnya, norma moral tersebut harus berlaku dalam konteks apapun, di manapun, serta kapanpun, yang mengindikasikan adanya pergeseran dari karakter dasar moralitas dalam respon tahap pertama: dari semi teleologisme moral ke deontologisme moral. (Lihat skema berikut):



KESIMPULAN

Dari keseluruhan paparan dan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa praktik riba pada masa awal Islam dapat berdampak serius bagi masyarakat. Dalam wujudnya yang terburuk, praktik riba dapat terus berperan dalam mereproduksi, dan dengan demikian, juga, melanggengkan kelas sosial dalam masyarakat: kelas budak. Kelas sosial budak bertentangan secara diametris dengan nilai kemanusiaan karena secara fungsional budak merupakan milik sepenuhnya tuan pemiliknya.

Respon Islam terhadap praktik riba berlangsung dalam dua tahap. Kedua tahap tersebut sekaligus mencerminkan karakter etika yang mendasarinya. Pada tahap pertama, riba ditentang secara intelektual atau wacana tetapi tidak ada pelarangan dalam konteks praktik. Sedangkan pada tahap kedua, riba ditentang dan dilarang baik secara intelektual maupun dalam konteks praktik. Jika pada tahap pertama respon Islam lebih mencerminkan karakteristik semi-teleologis dalam konteks etika, maka pada tahap kedua, lebih mencerminkan karakteristik deontologis.

DAFTAR PUSTAKA

- Amstrong, Karen. 1992. *Muhammad : a Biography of The Prophe*. New York: Harper Collins Publishers Inc.
- Bertens, K. 2004. *E t i k a*. Jakarta: Gramedia.
- Depag. RI. 1994. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: PT. Kumudasmoro Grafindo.
- Diknas RI. 2000. *Kamus Besar Bahasa Indonesia. Ed. III*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Faqih, Irfan. 1988. *Glimpses of Islamic History*. Delhi: Adam Publisher and Distributions.
- Guillaume, Alfred. 1983. *I s l a m*. England : Penguin Books Ltd.
- Haykal, Muhammad Husayn. 1976. *The life of Muhammad*. Trans. Ismail R. A. al – Faruqi. Aligarh: Crescent Publishing Co.
- _____, 2001. *Umar bin Khattab*. terjemahan Ali Audah. Cet. II. Bogor: Litera Antarnusa.
- Hitti, Philip K. 2005. *History of the Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Ed. X. Jakarta: Serambi.
- Hodgson, Marshall G.S. 1974. *The Venture of Islam. Vol. I*. Chicago: the University of Chicago Press.
- Keraf, A. Sonny. 1998. *Etika Bisnis: Tuntutan dan Relevansinya*. Yogyakarta: Kanisius.
- Radinson, Maxime. 1996. *Mubammad*. Trans. Anne Carter. London: Penguin Books Ltd.

- Saeed, Abdullah. 1996. *Islamic Banking and Interest : A Study of Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*. Leiden : E. J. Brill.
- S.J., H. Lammens. 1979. *Islam Beliefs and Institutions*. Trans. E. Denison Ross. Ed. II. New Delhi : Oriental Books Reprint Corporation.
- Watt, W. Montgomery. 1953. *Muhammad at Mecca*. London: Oxford University Press.
- Zuhri, Muh. 1997. *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan: Sebuah Telaah Antisipatif*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.