



Jurusan Akuntansi Masyarakat Akuntansi Multiparadigma Indonesia



Jurnal Akuntansi Multiparadigma

www.jamal.ub.ac.id



RIBA VERSUS SEDEKAH SEBAGAI KONSIDERAN TAZKIYAH AKUNTANSI DAN BISNIS

¹Ahmad Djalaluddin, ²Dewi Mumpuni

¹Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Jl. Gajayana No.50, Kota Malang 65144

²Sekolah Tinggi Ekonomi dan Bisnis Islam Syaikhona Kholil, Sidogiri, Kec. Kraton, Pasuruan 67151

Surel: djalaludin@akuntansi.uin-malang.ac.id

Volume 11
Nomor 3
Halaman 450-478
Malang, Desember 2020
ISSN 2086-7603
e-ISSN 2089-5879

Tanggal Masuk:
13 Agustus 2020
Tanggal Revisi:
16 Oktober 2020
Tanggal Diterima:
31 Desember 2020

Kata kunci:

riba,
sedekah,
sejahtera



Abstrak: Riba versus Sedekah sebagai Konsideran Tazkiyah Akuntansi dan Bisnis. Penelitian ini mengungkap konflik antara sedekah versus riba dalam meraih *falah* (sejahtera). Penelitian ini menggunakan metode *al-huda al-minhaji* atas Al-Baqarah 276, yang memadukan *qa-uliyyah* (normatif) dan *kauniyyah* (empiris). Hasil penelitian menunjukkan bahwa riba bukanlah jalan sejahtera. Riba tak memenuhi syarat sebagai sumber kepemilikan *syar'i* sehingga *tasharruf* (tindakan) atas hasil riba menjadi tak bernilai. Fenomena empiris menunjukkan hilangnya sumber daya pelaku riba. Adapun sedekah, secara *qauliyyah* dipandang sebagai instrumen yang konsisten dalam sirkulasi harta untuk membangun *falah*. Sedekah mampu menjaga kesinambungan bisnis yang bebas riba.

Abstract: Riba versus Shadaqa as Tazkiya Preamble of Accounting and Business. This study reveals conflicts between shadaqa and riba in achieving prosperity. The method used is *al-huda al-minhaji*, which combined the normative and empirical aspect from Al-Baqarah: 276. The results show that riba isn't a way of prosperity and didn't fulfil the qualifications of ownership source in Islam. Therefore all *tasharruf* thereon become worthless in the world and hereafter. An empirical phenomenon shows that there's a loss of usurer's resources. Shadaqa, based on normative aspect, can be seen as a consistent instrument in the assets circulation to build prosperity. It can maintain a free from riba business continuity.

Mengutip ini sebagai: Djalaluddin, A. & Mumpuni, D. (2020). Riba versus Sedekah sebagai Konsideran Tazkiyah Akuntansi dan Bisnis. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, 11(3), 450-478. <https://doi.org/10.21776/ub.jamal.2020.11.3.27>

Maqashid syariah (tujuan-tujuan syariah) menjadikan *ma'alat al-af'aa* (efek perbuatan dan tindakan) sebagai salah satu konsideran dalam penetapan hukum (Rifqi & Thahir, 2019; Toriquddin, 2014). Syariat menginginkan bahwa penerapan *Islamic values* dan *maqashid* (tujuan-tujuan)nya dalam realitas menghasilkan maslahat. Substansi ajaran Islam dalam teks-teks kitab suci memastikan kemaslahatan itu, baik secara tekstual maupun kontekstual. Karena itu, penerapan teks-teks dalam kehidupan meniscayakan konsistensi antara *maqashid syari'* (tujuan Allah dalam menetapkan syari-

at) dan *maqashid mukallaf* (tujuan hamba dalam implementasi syariat). Dalam konteks ekonomi dan bisnis, *hifdhu al-maal* (terjaganya harta) mewujudkan di balik setiap ketentuan hukum-hukum yang terkait. Ketetapan sebuah hukum semestinya menjamin *tadawul al-maal* (perputaran harta), melindungi kekayaan umat agar tidak berpindah ke dalam kuasa orang lain tanpa imbalan manfaat yang berarti (Ahmad & Mesawi, 2016), peduli terhadap pemangku kepentingan yang luas, yaitu Allah, manusia, dan alam (Alfia et al., 2018) sebagai cerminan *tauhid*, *tazkiyah* dan *'umran* (pembangunan peradaban berba-

sis nilai) (Najida, 2016; Ulwani, 2013) serta menjamin kesejahteraan holistik.

Para peneliti muslim menerapkan nalar efek (*ma`alat al-af`aal*) dalam ruang yang terbatas, yaitu dunia hukum praktis (*fikih, fatwa*) dan peradilan. Meskipun tema syariah dan *maqashidnya* merambah dunia ekonomi dan bisnis, nalar efek belum mendapat perhatian yang memadai. Beberapa penelitian *maqashid* syariah dalam akuntansi dan bisnis mengarah pada kajian *mashlahat*; elemen-elemen pelestarian agama, jiwa, generasi, akal, harta, *irdl* (kehormatan diri); metode pelestarian *maqashid* secara wujud dan *adam* (proaktif dan preventif) (Hidayat et al., 2019; Nugraha et al., 2020; Nurhadi, 2019; Rahman et al., 2017; Shinkafi et al., 2017; Sholihah, 2020; Soediro & Meutia, 2018). Al-Qur'an dan hadits menyebutkan dampak riba yang mengerikan dan menjelaskan manfaat sedekah yang membahagiakan, tetapi keduanya belum menjadi pertimbangan utama dalam pilihan konsep, teori, dan teknologi. Nalar efek sangat penting dalam mengembangkan teori-teori yang berpihak pada *flow concept* atas *maal* (harta) dan les-tarinya kekayaan umat. Nalar efek menjadi salah satu pertimbangan dalam memilih di antara madzhab-madzhab akuntansi dan bisnis syariah; idealis-mainstream-alternatif kritis; akuntansi syariah idealis dan akuntansi syariah pragmatis (Alfia et al., 2018; Hadi, 2018; Hilmiyah et al., 2017).

Fenomena mengesampingkan *i`tibar al maalaat* (nalar efek) di level teoritis akuntansi dan bisnis syariah diikuti oleh dilema empiris. Perspektif Al-Qur'an menyebutkan bahwa praktik ribawi oleh rentenir adalah *tadsiyah* (keburukan). Rentenir bertentangan dengan prinsip keadilan, *ta'awun* (tolong-menolong), dan maslahat (Khasanah et al., 2019). Akan tetapi, para pedagang muslim merasa sulit melepas kebergantungannya pada rentenir (Fauziah, 2017). Masyarakat kecil perdesaan dan perkotaan membenci rentenir (pelaku riba) tetapi mereka merindukan kehadirannya. Masyarakat menyebut rentenir dengan istilah lintah darat yang berkonotasi negatif, tetapi peminat jasa keuangan informal ini sulit berkurang. Kebergantungan terhadap rentenir dialami masyarakat miskin Kampung Rahayu, Porwekorto. Mereka sulit melepaskan diri dari jeratan ribawi dikarenakan pola pikir dan perilaku hedonistik. Anehnya, mereka bekerja sebagai pengemis dan pengamen jalanan untuk menutupi tanggungannya

(Akdemir, 2012). Mereka terjerat praktik ribawi dikarenakan faktor kemudahan dan kecepatan layanan yang tidak mereka temui di lembaga keuangan formal. Mereka mengandalkan keuntungan usaha untuk membayar pokok pinjaman ditambah bunga yang mencapai 20% (Rozalinda, 2013). Rentenir memiliki peran yang ambivalen sebagai agen perkembangan yang memberikan dukungan modal kepada para pedagang, tetapi dianggap eksploitatif karena mensyaratkan tambahan atas utang-piutang (Ghani, 2015). Praktik rente mampu mengalahkan lembaga keuangan formal (Shoviaty et al., 2019). Para rentenir mampu mengatasi kelemahan-kelemahan lembaga keuangan formal sehingga dapat mendominasi bisnis pinjaman-meminjam di masyarakat. Para pelaku riba itu mampu mengemas target maksimasi profitnya dengan kepedulian social, bahkan keagamaan. Oleh karena itu, citra mereka yang tamak dan bersifat lintah darat terkaburkan dan menjadi kurang problematik yang pada akhirnya aktivitas ekspansinya meluas di masyarakat (Birton, 2015; Ramadani et al., 2015).

Penelitian tentang dampak riba dan sedekah telah banyak dilakukan terutama zakat dan wakaf. Beberapa penelitian tentang riba menggunakan *library research* yang fokus pada aspek hukum dan dampak (Lai et al., 2017; Mobin et al., 2017; Sitorus, 2019). Penelitian-penelitian normatif ini menegaskan bahwa riba dilarang dalam Islam karena tidak mencerminkan prinsip keadilan, cenderung eksploitatif, dan menimbulkan dampak negatif dalam kehidupan sosial-ekonomi. Kajian-kajian empiris turut menjelaskan dampak ekonomi riba (Hutchinson et al., 2018; Khasanah et al., 2019). Penelitian sedekah versus riba (*tazkiyah* versus *tadsiyah*) ini berbeda karena menekankan fokus pada Al-Baqarah 276 dengan mengintegrasikan *qauliyah* (normatif) dan *kauniyah* (empiris). Beberapa studi tentang zakat dan sedekah menunjukkan tingkat keberhasilan yang bervariasi. Pengalaman Klinik *Myint Myat Phu Zin* di Myanmar dalam mengelola zakat, wakaf dan sedekah menunjukkan manfaat positif. Bidang garapan yang spesifik (kesehatan) tidak mengurangi peran penting keuangan sosial Islam itu. Bahkan, Klinik *Myint Myat Phu Zin* mampu memberi layanan kepada muslim dan nonmuslim (Wulandari & Kassim, 2016). Penelitian Hoque et al. (2015) menunjukkan bahwa zakat memiliki pengaruh signifikan

bagi *mustahik* (penerima) melalui pengembangan kewirausahaan di beberapa negara muslim. Penelitian-penelitian tentang zakat dan sedekah dilakukan lebih banyak di lembaga-lembaga formal, sedangkan pada penelitian ini pengalaman zakat dan sedekah dilakukan oleh kelompok kecil informal yang berhadapan dengan tradisi *welasan* (*rentenir*) yang mengakar di masyarakat. Perbedaan terpenting penelitian ini adalah penggunaan metode *al-huda al-minhaji* dalam menganalisis Al-Baqarah: 276. Penelitian ini tidak hanya mengimplementasikan *al-huda al-minhaji*, tetapi juga mengembangkannya. Anshari (2015) hanya menggunakan aspek *qauliyah* dalam *masyru`* (proyek) Majelis Al-Qur'an. Padahal, tawaran metodenya menyebutkan bahwa *tazkiyah* tidak hanya oleh pembaca ayat terhadap dirinya, tetapi juga terhadap masyarakatnya. Penelitian ini menggabungkan aspek *qauliyah* dan *kauniyah*.

Penelitian ini mengajukan fokus penelitian bagaimana sedekah berhadapan dengan riba secara *qauliyah* dan *kauniyah*. Tujuan penelitian ini adalah mengungkap bagaimana sedekah berhadapan dengan riba dalam membangun *falāh* di Dusun Gembara (tempat samaran). Manfaat penelitian yang diharapkan adalah pertama, memberi kontribusi metodologis dalam penelitian ekonomi, bisnis, dan akuntansi syariah yang mengintegrasikan antara *qauliyah* dan *kauniyah*; kedua, memberi bukti empiris tentang urgensi nalar efek dalam mengembangkan konsep-konsep syariah dalam rangka merealisasikan *maslahat*; ketiga, memberi kontribusi praktis kepada praktisi ekonomi dan bisnis, serta akuntan untuk mengembangkan dan menjaga kekayaan individu dan umat yang selaras dengan nilai-nilai syariah dan *maqashid*-nya.

METODE

Desain penelitian ini menggunakan *al-huda al-minhaji* (Anshari, 2015). Sebagai kajian integratif *qauliyah* dan *kauniyah*, desain *al-huda al-minhaji* dalam ekonomi dan bisnis menempatkan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama kemudian akal dalam menggali *qanun-qanun* (hukum-hukum) ekonomi (Fikri, 2019; Radzi & Lewis, 2015; Tahir, 2017). Oleh karena itu Al-Qur'an dalam penelitian ekonomi, bisnis dan akuntansi syariah bukanlah dokumen mati, tetapi *huda* (petunjuk), *bayyināt* (penjelas) dan *furqan* (pembeda) (QS. Al-Baqarah: 185).

Al-Qur'an sebagai sumber utama integrasi merupakan petunjuk, penjelas, dan pembeda pada ranah *al-iman* (keyakinan), *al-qaul* (wacana pengetahuan), dan *al-fi'l* (implementasi pengetahuan) (Moneim, 2018).

Desain *al-huda al-minhaji* terhadap ayat dan surat berujung pada *tazkiyah*, yaitu pembersihan diri dan masyarakat dengan iman, *qaul*, dan *fi'l* (Asyafah, 2014; Moneim, 2018). Dalam konteks *tazkiyah* versus *tadsiyah*, penelitian ini mendalami aplikasi sedekah dalam menyucikan masyarakat melalui reduksi praktik *rentenir* yang tergolong *tadsiyah*. Pendalaman fenomena sedekah versus riba dengan desain *al-huda al-minhaji* ini melewati tiga tahapan (Anshari, 2015), yaitu *tilawah* ayat dengan metode *talaqqi*, *ta'allum-ta'lim* dengan metode *tadarus*, dan *tazkiyah* dengan metode *tadabbur*.

Tilawah berasal dari kata *talaa-yatlu-yatli* berarti melafalkan. Al-Deeky (2016) mengutip lisan al Arab bahwa kata *tilawah* merujuk pada makna suksesi, yaitu sesuatu mengikuti sesuatu yang terjadi sebelumnya atau berarti berurutan. *Tilawah* tidak sekadar membaca dan tidak sekadar demi pahala. *Tilawah* berarti menghadirkan ayat-ayat sebagai bukti pengetahuan secara berturut-turut dan sistematis (Moneim, 2018). *Talaqqi* dalam konteks *al-huda al-minhaji* tidak dimaknai menyetorkan, memperdengarkan, atau menyampaikan Al-Qur'an secara lisan, membaca di hadapan guru atau guru membaca dan murid mendengarkan bacaan guru (Hakim et al., 2016; Kartika, 2019; Rusadi, 2018).

Talaqqi adalah metode membaca ayat-ayat guna meraih *al-dzīkr* (peringatan), sebagai inti turunnya firman Allah SWT (Anshari, 2015). Metode *talaqqi* dipilih karena Al-Qur'an turun kepada Muhammad SAW dengan *talaqqi*, bahwa Rasulullah diberi (*tulaqqaa*) Al-Qur'an dari sisi Allah (QS. Al-Naml: 6). *Talaqqi* Al-Qur'an bermakna menyambut wahyu dengan hati seolah menyaksikan ayat yang turun. *Talaqqi* berlanjut pada *tadabbur* ayat yang disaksikan itu dengan keyakinan diri sebagai *mukhathab* (sasaran ayat). Hati merasa hidup di masa ayat itu turun, telinga mendengar, dan hati menyaksikannya (QS. Qaaf: 37). Dengan demikian, *talaqqi* ayat berarti memasang telinga, mendengar dengan saksama, siap melaksanakan perintah, dan menghadirkan rasa bahwa Allah menyeru secara langsung (Marhaban, 2018). *Talaqqi* melahirkan *tadzakkur* (kesadaran

puncak) dan *takhalluq* (berkarakter) dengan Al-Qur'an, sebagai bentuk meneladani Nabi SAW yang berakhlak Al-Qur'an.

Ta'allum-ta'lim sebagai tahap kedua berarti belajar-mengajar. *Ta'allum-ta'lim* dengan metode tadarus bermakna menggabungkan pemahaman dan penerapan (*al-fahmu dan al-'amalu*) guna menggali hikmah. *Ta'allum-ta'lim*, dirasah-tadarus akan menghasilkan hikmah dan mengantarkan pengajinya menjadi *Rabbani* (QS. Ali Imran: 79), yaitu *al-hukama`* (ahli hikmah) dan *al-fuqaha`* (ahli fikih) (Thabari, 1994) yang memiliki ketinggian spiritual (Ma'zumi et al., 2019). Tadarus adalah proses menyelami pola-pola ungkapan, makna-makna, dan kandungan untuk menggali tujuan dan maksud dari tiap ayat dan surat. Proses tadarus berlanjut pada pengajian ayat secara sistematis dan interpretatif dengan tetap menjaga kesucian lafal, ayat-ayat, dan surat guna meraih rahasia dan hikmah.

Tazkiyah sebagai tahapan ketiga merupakan buah dari *tilawah* dan tadarus ayat (Ma'zumi et al., 2019). *Tazkiyah* adalah proses penyucian dan pembinaan diri, pembersihan polutan-polutan *ghairu* Allah (selain Allah) guna meraih ikhlas. *Tazkiyah* tak otomatis diraih, tetapi dengan *tadabbur* hati yang terbimbing, bersiap mengambil pelajaran dan kesungguhan (*azimah*) beramal yang terkontrol oleh *muraqabatullah* (pengawasan Allah) (Tamin, 2016). Hakikat iman dan hikmah-hikmah *qur'ani* tidak bersemayam dalam jiwa kecuali dengan *tadabbur* (QS. Muhammad: 24). *Tadabbur* bermakna mencermati dan menggali rahasia di balik sesuatu. *Tadabbur* ayat berarti membaca dan mempelajarinya, merenungi serta memperhatikan dampaknya bagi diri dan masyarakat (Asyafah, 2014; Ulwani, 2013). *Tadabbur* akan mengantarkan hati pada hakikat keimanan dan kemantapan makrifat menuju akhlak *qur'ani*.

Proses *tadabbur* menghendaki satunya hati dan pikiran dengan bacaan, sentuhan emosi dalam diri, peningkatan iman dan pengabdian (Asyafah, 2014). *Tadabbur* adalah kontemplasi terhadap ayat yang dibaca (Tamin, 2016) dan perenungan terhadap diri guna mengenali posisi diri terhadap ayat *tazkiyah-tadsiyah*, sedekah-riba. Beberapa hal yang diajarkan dalam perenungan tersebut seperti dampak ayat itu pada diri, ketenangan diri saat menunaikan perintah dan galau hati saat meninggalkannya, kondisi

diri dan keluarga saat menjauhinya, serta relevansi ayat untuk menjadi standar bagi kehidupan pribadi. Kemudian, *tazkiyah* meluas kepada masyarakat, khususnya posisi hukum Allah di tengah masyarakat, dampak ketaatan dan penyimpangan masyarakat, dan hubungan suatu dengan kehidupan secara umum. Al-Quran adalah kitab kehidupan menjadi standar bagi individu, keluarga, dan masyarakat (Noh & Huda, 2020).

Tadabbur berbeda dengan tadarus. Tadarus adalah proses intelektual dan interaksi dengan *nash* (teks). Akal mengaji dan menyelami aspek bahasa dan hubungannya dengan hukum, hikmah, dan *dilalah* (kandungan). Sementara itu, *tadabbur* adalah proses hati, rasa, dan emosi. *Tadabbur* terjadi dalam diri sedangkan tadarus terjadi pada *nash* (teks). *Tadabbur* lebih pada aktivitas hati nurani. Setelah mendapat informasi tentang arti, makna, dan kandungan bahasa melalui proses tadarus, kemudian membawanya ke dalam diri dan kepada masyarakat, mencermati dinamika diri dan masyarakat berdasar standar yang dikandung oleh ayat (Anshari, 2015; Ulwani, 2013).

Penerapan metode-metode *talaqqi*, tadarus, hingga *tadabbur* ini membutuhkan kesiapan mental spiritual di samping jasad material (raga). Oleh karena itu, Anshari (2015) menyebutkan syarat *ikhlashu al-qashdi* (pemurnian motivasi dan kesungguhan) (QS. Maryam: 12). Wujud kesungguhan ini menghendaki tersusunnya desain *al-huda al-minhaji* dalam sistematika berikut: Pertama, pengantar atas Al-Baqarah 276 sebagai objek *talaqqi*, tadarus, dan *tadabbur*. Kedua, kata *ibtilla`* (ujian). Penyebutan Al-Baqarah 276 sebagai *ibtilla`* dikarenakan Al-Qur'an bukanlah dokumen biasa. Al-Qur'an adalah pedoman dan standar yang mengikat pihak-pihak terkait. Al-Qur'an menghendaki amal dan *tathbiq* (aplikasi). Ketiga, *al-bayan al-'am*, yaitu penjelasan tentang Al-Baqarah 276 berupa kesimpulan atas pandangan *mufassirun* (para ahli tafsir). Pada tahap ini peneliti memilih beberapa kitab tafsir yang mewakili tafsir *bi al-ma'tsur* (tafsir dengan riwayat, tafsir ayat dengan ayat, hadits dan pandangan sahabat), tafsir *bi al-ma'qul* (tafsir dengan logika dan *ijtihad*), tafsir klasik dan kontemporer. Keempat, *al-huda al-minhaji*, yaitu penjelasan tentang jangkauan hati terhadap kalimat-kalimat yang terbaca, penjelasan langkah-langkah hati menuju Allah

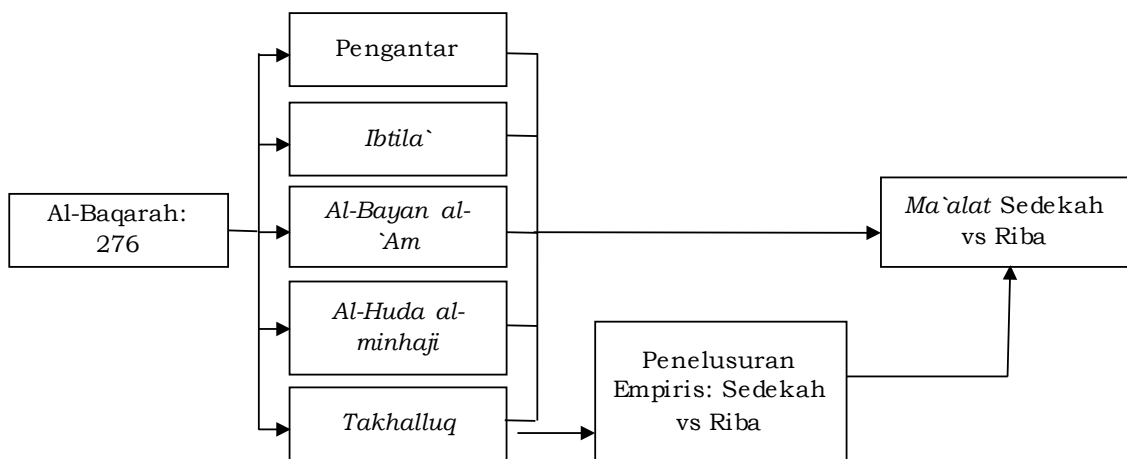
SWT dalam membina pribadi, masyarakat, dan lingkungan (*tauhid, tazkiyah, `umran*). Kelima, *al-takhalluq* sebagai langkah praktik dalam kehidupan nyata yang menggambarkan kondisi diri dan masyarakat terhadap Al-Baqarah 276 yang menjadi objek *ibtıla`*.

Kajian *kauniyah* (empiris) dalam penelitian ini merupakan tahapan kelima dalam sistematika *al-huda al-minhaji*, yaitu *al-takhalluq* yang menggambarkan kondisi diri dan masyarakat sebagai sasaran (*mukhathab*) ujian Al-Baqarah 276. Gambar 1 menunjukkan tahapan-tahapan *al-huda al-manhaji* sekaligus menjelaskan posisi kajian empiris sedekah versus riba.

Kajian *kauniyah* mengungkap, memaparkan, dan menginterpretasikan fenomena riba dan geliat sedekah di Dusun Gembira. Al-Baqarah 276 menjadi pijakan bagi penelitian ini untuk menggali benang merah bagaimana tema riba dan sedekah yang merupakan ujian mewujudkan di dusun itu. Dampak riba (pemusnahan) dan sedekah (penyuburan) menjadi alat penelitian yang menginspirasi kajian ini. Keberadaan salah satu peneliti sebagai penduduk menjadi modal memperoleh kedalaman data. Interaksi panjang dalam keseharian menjadikan peneliti memahami secara mendalam fenomena yang diteliti. Dialog-dialog spiritual dan intelektual para peneliti melahirkan inisiasi gerakan *tazkiyah* praktik ekonomi dan bisnis di Dusun Gembira (tempat disamakan). Kebersamaan peneliti dengan masyarakat menjadi peluang untuk mendapatkan akses yang baik terhadap para informan. Peneliti meyakini bahwa pihak praktisi riba dan sedekah di Dusun Gembira bisa menjadi informan. Observasi partisipasi, wawancara, dan

dokumentasi menjadi alat bagi peneliti untuk mengumpulkan data dari informan. Sebagian kecil informan baru didapat setelah para peneliti menguatkan tekad untuk mengangkat fenomena sedekah versus riba.

Para pihak yang menjadi informan dalam penelitian ini dikategorikan dalam tiga kelompok. Pertama, kelompok pelaku *welasan* (istilah lokal praktik ribawi); kedua adalah kelompok debitur sebagai pengguna jasa welasan; dan ketiga adalah kelompok *tazkiyah* yang berusaha memberikan solusi atas praktik welasan. Peneliti membagi ketiga kelompok ini dengan pertimbangan temuan data lapangan ketika melakukan observasi partisipasi dan wawancara mendalam. Kelompok pertama adalah praktisi *welasan* dengan ragam sumber dana yang digunakan sebagai modal dan besaran persentase *welasan* yang ditetapkan. Interaksi dengan kelompok pertama dilakukan guna mendapatkan informasi penting melalui observasi partisipasi di mana peneliti mencoba mengajukan utang dengan alasan untuk biaya pendidikan anak. Peneliti juga berinteraksi secara aktif dengan praktisi *welasan* lainnya dalam kepengurusan koperasi. Peneliti lebih leluasa menggali informasi penting terutama dari praktisi yang telah meninggalkan praktik *welasan*. Terhadap kelompok debitur peneliti lebih mudah mendapat informasi mengingat mereka tidak merasa terbebani dengan informasi yang diberikan, apalagi di antara mereka adalah tetangga, kebarat dan memperoleh bantuan dari gerakan sedekah. Kelompok ketiga sebagai gerakan *tazkiyah* berasal dari kelompok-kelompok arisan, majelis taklim, koperasi, dan takmir masjid. Penamaan sebagai kelompok *tazki-*



Gambar 1. Rerangka Konseptual *Al-Huda al-Minhaji* Al-Baqarah: 276

yah didasarkan pada upaya mereka dalam memberikan solusi bagi para korban *welasan*.

Kelompok informan kreditur diwakili oleh Sumi, Roni, dan Samsi. Adapun kelompok debitur diwakili oleh Sani dan Wiji. Sedangkan dari kelompok *tazkiyah* diwakili oleh Sulhan dan Dwi.

Mengingat tema *welasan* sangat sensitif bagi penduduk Dusun Gembira, penelitian ini mencukupkan penyebutan nama samaran masing-masing informan. Para informan dipilih dengan pertimbangan kedekatan, kebersamaan, dan keterbukaan. Kriteria-kriteria ini memiliki andil besar dalam menggali informasi yang mendalam.

Terhadap data-data yang terkumpul peneliti membaca keseluruhan transkrip guna memperoleh pesan-pesan umum. Tahap berikutnya, peneliti menggali pesan-pesan spesifik dari pengetahuan dan informasi umum sebagai modal melakukan pengelompokan menurut kejadian, kategori, dan tipologinya. Selanjutnya peneliti melakukan dialog teoritik terhadap temuan-temuan yang relevan dan terkait langsung dengan *ma'alat* (efek dan dampak) riba dan sedekah dengan penelitian-penelitian terdahulu sebagai langkah untuk mendapati temuan-temuan konseptual.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengantar. Awalnya peneliti memilih surat Al-Rum 39 sebagai objek *tadabbur*. Teks ayat ini menunjukkan pertentangan antara riba dan sedekah (zakat). “Riba (tambahan) yang kamu berikan agar harta manusia bertambah, maka tidak bertambah dalam pandangan Allah. Apa yang kamu berikan berupa zakat demi meraih rida Allah, maka itulah orang-orang yang melipatgandakan pahala”. Namun, setelah menelaah beberapa kitab tafsir, peneliti mengurungkan penggunaan ayat ini dalam menggambarkan *tazkiyah* versus *tadsiyah*, sedekah versus riba. Peneliti beralasan bahwa Al-Rum 39 adalah ayat Makkiyah (Athiyah, 2007; Qurthuby, 1996; Ruslan, 2016; Yusuf et al., 2018), diturunkan di Makkah atau sebelum Rasulullah hijrah ke Madinah. Ayat-ayat Makkiyah belum berbicara tentang detail hukum halal dan haram. Oleh karena itu, makna riba dalam ayat itu mengandung kemungkinan arti tambahan yang disyaratkan dalam utang piutang atau makna lainnya (Farooq, 2019).

Tafsir *Taisir al-Karim al-Rahman* menyimpulkan bahwa Al-Rum 39 merupakan ayat tentang *tauhid* dan ikhlas dalam memberi (Sa`di, 2002). Riba berarti memberi dengan berharap imbalan duniawi, sedangkan zakat adalah memberi dengan ikhlas karena Allah SWT. Riba adalah seseorang memberi hibah, hadiah, atau pemberian lainnya seraya berharap imbalan yang lebih banyak dari penerima (Qurthuby, 1996; Thabari, 1994). Sebab turunnya Al-Rum 39 menyebutkan bahwa seseorang memberi hadiah sederhana kepada orang kaya atau pejabat dan berharap si penerima hadiah membalasnya dengan pemberian yang lebih banyak. Ibnu Abbas menyebutkan bahwa riba ada dua. Pertama, riba terlarang yaitu dalam jual beli. Kedua, riba yang boleh berupa hadiah yang diberikan dengan maksud mendapat balasan yang lebih banyak (Athiyah, 2007). Demikian pula Al-Dlahak (Syarif, 2011) yang menggunakan istilah riba halal untuk menjelaskan jenis yang tersebut dalam Al-Rum 39. Pemberian berharap imbalan hukumnya boleh, tetapi tidak mendapat pahala karena tidak memenuhi syarat ikhlas. Al-Qadhi Abu Muhammad berpendapat bahwa Al-Rum 39 mengandung kemungkinan arti larangan riba dalam bisnis. Al-Sudy berpendapat bahwa ayat ini tentang riba bisnis yang dipraktikkan masyarakat Tsaqif dan Qurays. Sehingga dijumpai pendapat bahwa riba pada Al-Rum 39 adalah riba yang haram, yaitu memberi utang (*qardh*) dengan menetapkan syarat tambahan, tidak semata berarti *tauhid* dan ikhlas (Almarri & Meewella, 2015; Kafabih & Manzilati, 2018).

Akhirnya, di sepuluh terakhir Ramadhan 1441, saat menikmati malam-malam at home, peneliti memilih Al-Baqarah 276, bahwa Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Terhadap ayat ini ulama tafsir sepakat bahwa riba yang dimaksud adalah riba yang diharamkan, bahkan sebagai ayat Madaniyah kehadirannya dianggap sebagai ayat-ayat terakhir yang diturunkan tentang riba (Almarri & Meewella, 2015; Erdem, 2017; Ruslan, 2016; Yusuf et al., 2018). Asyur (1984) berargumentasi bahwa ayat riba dalam Al-Baqarah menunjukkan bahwa hukum telah pasti dan berlaku tetap. Ayat ini juga menyebutkan kata sedekah yang maknanya lebih luas dari zakat karena terkandung di dalamnya infak sunnah, wakaf dan sebagainya, yang menjadi bagian keuangan

sosial Islam yang penting. Al-Baqarah 276 menggambarkan *tazkiyah* versus *tadsiyah*, sedekah versus riba.

Larangan praktik riba didahului perintah yang sangat kuat untuk bersedekah. Surat Al-Baqarah mengangkat tema sedekah di hampir 3 halaman, ayat 261 hingga ayat 274, sebelum menyebut ayat-ayat riba. Sedekah merupakan tema terpanjang yang tercatat secara berurutan di surat terpanjang dalam Al-Qur'an itu. Ayat-ayat ini menyebutkan hikmah sedekah adalah balasan yang berlipat ganda hingga 700 lebih. Orang yang bersedekah mendapat karunia ketenangan hidup, tidak takut dan tidak sedih dengan dunianya dan masa depan akhiratnya. Allah SWT mengungkap bahwa motif pelaku riba adalah keinginan mendapat harta lebih. Mereka beranggapan bahwa sedekah mengurangi harta, riba menambah harta. Allah meluruskan pandangan itu bahwa riba terlihat menambah harta ketika transaksi, tetapi hakikatnya mengurangi harta tersebut, sedangkan sedekah, secara formal mengurangi harta, tetapi secara makna dan nyata menambah harta. Bila demikian, seharusnya muslim yang berakal menyelaraskan keinginan naluri, hati, dan rasa dengan kehendak Allah SWT, yaitu berderma dan meninggalkan riba (Asyur, 1984; Quthub, 2008; Razi, 1981).

Ibtilla' (ujian). Allah SWT berfirman, "Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan selalu berbuat dosa" (QS. Al-Baqarah: 276). Ayat ini merupakan materi ujian. Allah menguji hamba-Nya dengan riba dan sedekah. Al-Qur'an menjelaskan sisi negatif riba dan sisi positif sedekah. Quthub (2008) menyebutkan beberapa alasan yang seharusnya menjadikan muslim menjauhi riba. Pertama, praktik riba mencederai keislaman dan keimanan. Allah SWT menjadikan sikap menjauhi riba sebagai syarat iman (QS. Al-Baqarah: 278). Kedua, sistem ribawi nir-akhlak, padahal sistem kerja operasional di semua lini kehidupan tidak diperkenankan melepaskan diri dari akhlak. Seluruh aktivitas manusia, ekonomi, politik, sosial, pendidikan dan lainnya, tidak bisa dilepaskan dari sistem akhlak islami. Ketiga, sistem ribawi itu bencana bagi kemanusiaan. Riba cenderung eksploitatif dan menyebabkan konsentrasi kekayaan pada pemodal. Dalam konteks politik, negara-negara donor (pemberi utang) acapkali melakukan intervensi

dalam penentuan kebijakan suatu negara (Lai et al., 2017; Ruslan, 2016). Keempat, praktik rentenir merusak hati nurani serta akhlak individu dan masyarakat. Bila debitur diharuskan membayar lebih dari yang ia terima, ia tidak memberikan tambahan secara suka rela (Sitorus, 2019). Kelima, Islam tidak melarang institusi dan segala aktivitas yang bertujuan memberdayakan ekonomi masyarakat. Islam hanya melarang praktik riba, tidak menafikan lembaganya. Keenam, Islam tidak meyakini segala yang dilarang oleh Allah SWT akan tepat bila diadopsi sebagai solusi umat. Dengan demikian, menjauhi riba menjadi keniscayaan bagi muslim (badihi, aksiomatik).

Sistem riba berbeda dengan sistem sedekah. Pertama, sedekah yang berasal dari kata *shadaqah* bermakna benar dan jujur, yaitu menjadi bukti kebenaran dan kejujuran (*shidq*) iman (Rosmini, 2016; Shabbir et al., 2018; Suma, 2013). Kedua, sedekah tergolong *ummahaat al-fadhail* (induk dari amal dan akhlak utama), tergolong al-birr (kebajikan sempurna) (QS. Al-Baqarah: 177), dan tergolong akhlak sosial Islam. Ketiga, sedekah merupakan ajaran kemanusiaan dalam Islam (Amar, 2017). Substansi sedekah adalah *takaful* (saling membantu dan meringankan) terutama kepada pihak yang membutuhkan. Keempat, sedekah membersihkan dan menyuburkan harta dan hati (Müller, 2017), yaitu hati pihak yang bersedekah dan hati penerima serta mengeratkan hubungan sosial di antara mereka. Kelima, sedekah sebagai salah satu instrumen penting dalam sistem distribusi kekayaan dalam Islam (Hossain et al., 2019), sebagai salah satu solusi pemenuhan kebutuhan masyarakat. Dengan demikian sedekah adalah cara yang *syar'i* untuk meraih bahagia dan sejahtera.

Sedekah yang berhadapan dengan riba memiliki makna luas dan bentuk yang beragam. Sedekah adalah pemberian kepada pihak-pihak yang membutuhkan sebagai wujud cinta manusia dan demi meraih cinta Allah SWT (Awang et al., 2017). Sedekah dalam konsep Islam memiliki dua kategori, yaitu wajib dan sukarela, seperti zakat, wakaf, *hibah*, hadiah, dan wasiat. Zakat adalah sedekah wajib. Zakat merupakan kewajiban minimal atas harta yang dibebankan kepada orang kaya dalam periode tahunan. Zakat difokuskan untuk memenuhi kebutuhan dasar *mustahik* (penerima zakat) sebagai belanja operasional (*operational ex-*

penditure). Varian lain dari sedekah adalah wakaf yang memiliki nilai strategis sebagai belanja modal (*capital expenditure*). Wakaf disyariatkan untuk menjamin kebutuhan strategis jangka panjang, sebagaimana substansi wakaf yang menghendaki *tahbi-su al-ashli wa tasbilu al-tsamrah* (menahan harta pokok dan menjadikan hasilnya untuk jalan Allah SWT (Aziz, 2017; Mohsin, 2013). Penegasan ruang lingkup sedekah ini diperlukan sebagai catatan atas keraguan Kamla & Alsoufi (2015) terhadap efektifitas zakat bagi penyelesaian persoalan masyarakat kelas bawah. Pernyataan ini didasarkan dari keraguannya pada beberapa konsideran, di antaranya bahwa zakat kontemporer tidak menjadi sektor publik, mayoritas *muzakki* (pembayar zakat) memilih distribusi zakatnya secara mandiri. Baginya, secara konsepsi, zakat lebih bersifat paliatif, bukan instrumen pengentasan kemiskinan sebab perspektif Al-Qur'an menunjukkan bahwa zakat lebih berorientasi pada pemurnian sumber daya yang dimiliki oleh *muzakki*. Alasan lain, zakat mungkin tidak relevan bagi semua orang miskin, karena kemiskinan dipengaruhi oleh banyak faktor (Aziz & Mohamad, 2016; Ibrahim et al., 2014).

Berbeda dengan Kamla & Alsoufi (2015), beberapa peneliti seperti Hoque et al. (2015), Iskandar et al. (2019), dan Wulandari & Kassim (2016) meyakini dan membuktikan bahwa zakat merupakan instrumen pemberantasan kemiskinan dan pemberdayaan masyarakat. Dampak zakat terhadap kemiskinan dapat dijelaskan melalui distribusi pendapatan dan alokasi sumber daya (Sendjki & Sulaiman, 2015). Pertama, bahwa zakat berfungsi sebagai *safety net* untuk membantu orang miskin yang membutuhkan. Efek distribusi yang diharapkan adalah meningkatnya jumlah permintaan dan produktivitas (*aggregate demand and productivity*). Kedua, efek stimulus zakat bersama dengan pelarangan riba diharapkan dapat mengurangi permintaan terhadap uang dan meningkatkan investasi. Ketiga, melalui distribusi zakat diharapkan memberi pengaruh positif terhadap *agregate savings*.

Keraguan terhadap peran sedekah versus keyakinan manfaat sedekah mendorong penulis merenung bila di era risalah dan *khalifah rasyidah* beberapa varian sedekah, terutama zakat, merupakan sektor publik dan pelarangan praktik riba sangat efektif sebab didukung oleh penguasa, bagaimana dengan zaman sekarang. Fakta lapangan menunjuk-

kan sedekah bukanlah sumber pendapatan negara dan belum ada regulasi yang melarang praktik rentenir. Hanya dijumpai imbauan moral agar tidak bertransaksi dengan rentenir sedangkan substansi transaksi ribawi masih dianggap legal. Sedekah yang sangat kuat sisi kelembagaannya dikelola secara informal dan berhadapan dengan praktik rente yang melembaga. Praktik era *nubuwwah* (kenabian) menunjukkan bahwa efektifitas sedekah dalam mengeliminasi riba ditopang oleh kelembagaan yang kuat. Al-Qur'an memerintah Nabi SAW dan para pemimpin untuk mengelola zakat (Qurthuby, 1996) dan menjadikannya sebagai pendapatan primer bagi *baitul maal* (kas negara) (Masyita, 2018; Omar & Jones, 2015). Rasulullah SAW memobilisasi Anshar untuk menopang hidup Muhajirin dengan kebijakan *ukhuwah* (persaudaraan) dan *takaful* (saling membantu dan meringankan). Tradisi fikih menegaskan peran *nadhir* (pengelola wakaf) dalam pen-dayagunaan wakaf (Ryandono & Wijayanti, 2019; Wulandari, 2019). Demikian pula dengan penghapusan riba, Rasulullah SAW menegaskan "Semua riba hari ini dihapus, dan riba pertama yang dihapus adalah riba pamanku Al-Abbas" (HR. Tirmidzi). Peneliti berusaha memotret peran masyarakat kecil di tingkat lokal tanpa dukungan kekuasaan menghadirkan sedekah dalam melawan riba. Praktik sedekah menghadapi praktik welasan (rente) yang dilakukan sekitar 75% penduduk Dusun Gembira.

Bayan `aam (penjelasan umum). Sedekah dan riba bukan sekadar instrumen. Sedekah dan riba merupakan sistem. Sistem sedekah dan sistem riba yang saling berhadapan (Quthub, 2008). Sistem menggambarkan cara yang digunakan oleh masyarakat untuk mengelola sumber daya yang dimiliki guna merealisasikan tujuan yang diinginkan berdasar ideologi yang diyakini (Furqani, 2019). Sistem riba berbeda dengan sistem sedekah dalam *tashawwur* (perspektif), prinsip, dan hasil. Sistem sedekah lahir oleh perspektif *iqtishad* (moderat, keseimbangan). Perspektif ini menegaskan bahwa Allah SWT adalah pencipta dan pemilik alam semesta, sedangkan manusia adalah hamba dan *khalifah* (Batubara, 2017). Manusia menjadi penerima mandat, bukan pemilik sejati, bertugas memakmurkan bumi. Perspektif harta milik Allah SWT meniscayakan prinsip *takaful* (saling membantu dan meringankan) dan *ta`awun* (saling menolong) dengan media harta yang dititipkan oleh Allah kepada ma-

nesia. Pada tataran praktik, pemanfaatan harta yang selaras dengan perspektif dan prinsip ini adalah penggunaan harta secara moderat (*al-qashdu al-iqtishad*), tidak berlebihan dan tidak melampaui batas (*israf*). Konsumsi, donasi dan investasi dilakukan secara berimbang. Pada akhirnya sistem *iqti-shad* ini menghendaki tujuan 'jangan sampai harta hanya beredar dan terkonsentrasi di kalangan orang-orang kaya saja (QS. Al-Hasyr: 9), tidak merugikan, tidak menghambat, dan tidak mendhalimi sesama (Mroueh & Waalet, 2018).

Sistem ribawi itu nir-iman dan kehilangan nilai-nilai transendental. Praktik riba mengandung sifat kikir, kotor, dan egois. Riba terlihat memberi tetapi sejatinya mengambil hak milik orang lain, menghisap keringat debitur dan memakan dagingnya (Iskandar et al., 2019; Swartz et al., 2013). Bila riba disyaratkan dalam utang konsumtif, maka debitur tidak mendapat laba dalam memanfaatkan utangnya, bahkan ia harus memberi tambahan saat mengembalikan. Bila riba ditetapkan dalam transaksi produktif, maka rentenir akan menikmati jerih payah debitur tanpa merasakan kerugian yang mungkin terjadi. Sistem riba disusun oleh perspektif bahwa harta milik manusia yang bebas dalam memanfaatkan sumber daya miliknya demi tercapainya tujuan material yang diinginkan (Alidrus, 2012).

Allah SWT memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah (QS. Al-Baqarah: 276). Kitab-kitab tafsir klasik, baik yang tergolong *bi al-ma'tsur* (tafsir dengan riwayat) atau *bi al-ma'qul* (tafsir dengan logika dan *ijtihad*) mendasarkan makna 'memusnahkan riba' kepada riwayat-riwayat hadits dan interpretasi para sahabat Nabi SAW. Di antaranya, *al-riba wa in katsura fa inna aqibatahu tashiru ilaa qullin* (riba itu meskipun banyak pada akhirnya menjadi sedikit) (Qurthuby, 1996; Razi, 1981; Syaukani, 2007; Thabari, 1994). Interpretasi Ibnu Abbas yang lain menyebutkan bahwa penghasilan riba menjadikan segala amal baik rentenir tidak diterima oleh Allah SWT. Sedekah, haji, jihad, dan silaturahmi yang dilakukan rentenir dianggap tidak bernilai kebaikan yang berpahala. Al-Qur'an menganggap bahwa riba bukanlah instrumen kepemilikan yang sah dan penerima riba tidak dianggap sebagai pemilik. Dengan demikian, segala *tasharruf* (tidakan) atas harta riba dianggap tidak bernilai oleh Allah SWT.

Allah menumbuhkan sedekah di-tafsirkan dengan ayat lain, yaitu Allah SWT melipatgandakan pahala (Al-Baqarah: 245, 261). Ulama tafsir juga mengangkat hadits Nabi SAW yang turut menjelaskan makna *wa yurbi al-shadaqaat*, yaitu: "Sesungguhnya Allah SWT menerima sedekah dengan tangan kanan-Nya kemudian mengembangkan sedekah itu untukmu sebagaimana kamu memelihara dan membesarkan anak kuda hingga sesuap makanan menjadi besar seperti gunung Uhud" (Baghdadi, 2004; Thabari, 1994). Abu Hurairah mengatakan bahwa Allah menerima sedekah dan Ia tidak menerima kecuali yang baik. Bagi Razi (1981) makna *al-shadaqaat* adalah Allah menyiapkan karunia besar bagi yang berderma secara ikhlas, Allah membangun reputasi dan citra diri positif pada pelakunya, orang-orang fakir mendoakan mereka, dan Allah menghindarkan mereka dari gangguan orang-orang zalim. Sedekah adalah cara yang sah untuk memiliki harta sehingga segala *tasharruf* atasnya dianggap sah dan diterima oleh Allah SWT.

Kata *yamhaqu* dari kata *mahaqa* berarti hilang sedikit demi sedikit. Kekayaan riba tidak hilang sekaligus, tetapi hilang dalam kesenyapan tanpa dirasa pemiliknya. Allah memusnahkan riba berarti Allah menjadikan riba terlihat bertambah oleh mata pelakunya tetapi kemudian hilang dan rusak tanpa dirasa. Sya'rawi (1991) melihat realitas yang turut menjelaskan dampak riba. Banyak pelaku riba bergelimang harta tetapi hidupnya berakhir tanpa apa-apa. Mayoritas *mufassirin* menghubungkan pemusnahan riba dan penyuburan sedekah dengan berkah. Bahwa Allah menghilangkan berkah riba dan menambah keberkahan sedekah di dunia dan akhirat (Baghdadi, 2004; Qurthuby, 1996; Syaukani, 2007). Al Khazin mengungkap makna bahwa Allah SWT memusnahkan riba, menjadikannya berkurang, menghancurkan, dan menghilangkan keberkahannya. Allah menyuburkan sedekah berarti menambahnya, mengembangkannya, dan memberkahinya di dunia dan melipatgandakan pahalanya di akhirat. Allah SWT menghilangkan berkahnya di dunia, meskipun banyak tidak akan berbekas di tangan pemiliknya serta menghapus berkah di akhirat. Adapun sedekah, Allah menambah harta yang dikeluarkan sedekahnya, memberkahi dan melipatgandakan pahalanya. Berkah itu hadir di dunia dan di akhirat (Sohag et al.,

Tabel 1. Makna Allah Menyuburkan Harta

Makna	<i>Yurbi al-shadaqat</i>
Faktual	Bertambah kuantitas Reputasi dan citra positif Doa orang-orang fakir Aman dari gangguan
Metafora	Manfaat sedekah berlipat Manfaat terkait sasaran zakat Bertambah pahala Berkah (manfaat positif)

2015). Bagi Ridha (1367) makna menyuburkan sedekah kembali kepada manfaat berin-fak dengan melihat Al-Baqarah 261 bahwa orang yang berin-fak akan mendapat balasan berlipat di dunia. Balasan sedekah ini bukan dalam makna faktualnya melainkan berupa kebermanfaatannya yang luas dari sasaran se-dekah sehingga menambah kekuatan umat dan agamanya serta kebahagiaan mereka. Seperti infak untuk lembaga pendidikan akan menghasilkan manfaat pengembang-an ilmu, intelektual, dan sebagainya yang melebihi jumlah harta yang diinfakkan.

Dari kajian *qauliyah* terhadap kalimat *yurbi al-shadaqat* (memperbanyak sedekah), penelitian ini menghasilkan dua macam makna. Hal ini tersaji dalam Tabel 1.

Beberapa penelitian menegaskan man-faat sedekah secara faktual-material dan nonmateri. Makna material dari kalimat *wa yurbi al-shadaqat* bahwa sedekah akan menambah pokok harta dari pemilik yang diberikan kepada pihak lain. Pertambahan ini bersifat langsung kepada pelaku sedekah ataupun tidak secara langsung. Bagi Suma (2013) pertambahan harta yang disedekah-kan dapat diuji secara fisik material-nomi-nal dan dibuktikan secara empiris matematis bahkan dapat dirasakan secara psikis. Pertambahan langsung yang dinikmati oleh pihak yang bersedekah. Adapun Rosmini (2016) memandang bahwa pertambahan dan pertumbuhan oleh sedekah pada harta terjadi secara tidak langsung. Sedekah yang diberikan kepada fakir miskin dan lainnya berdampak pada sirkulasi harta secara luas di masyarakat sehingga fungsinya bertam-bah dan berkembang. Pengalaman bebera-pa pengusaha yang bersedekah merasakan pertambahan harta secara tidak langsung melalui kemudahan rizki, kemudahan usa-ha, dan peningkatan etos kerja (Müller, 2017).

Makna metafora dari bertambahnya sedekah sebagai temuan penelitian ini ber-beda dengan Suma (2013) yang meyakini adanya pertambahan faktual yang bersi-fat langsung, juga berbeda dengan Rosmini (2016) yang meyakini penambahan secara tidak langsung. Akan tetapi, tumbuh-sub-ur harta sedekah dimaknai sebagai ber-lipatgandanya manfaat. Ketika sejumlah uang disedekahkan bagi pembangunan ru-mah sakit, maka yang bertambah bukanlah pokok harta yang disedekahkan, melainkan manfaat luas dari rumah sakit yang dibiayai oleh sedekah.

Makna *yurbi al-shadaqat* pada sisi non-materi adalah berkah (Erdem, 2017; Suma, 2013). Berkah tidak identik dengan per-tambahan kuantitatif atau berbentuk fisik berupa pertambahan harta, terhindar dari bahaya atau penyakit, tetapi berupa man-faat positif dari harta. Berkah juga berdi-mensi nonfisik berupa kepemilikan har-ta yang mampu mendekatkan pemiliknya kepada Allah SWT, memberi manfaat bagi masyarakat, membuat diri *qana'ah* (merasa cukup dengan yang ada), dan memiliki ci-tra positif di lingkungan sosial (Sohag et al., 2015). Berkah merupakan arti metafora dari kata menyuburkan yang merupakan orien-tasi luhur bagi muslim terhadap kepemil-ikan harta dan kekayaan. Berkah identik dengan keberlimpahan manfaat positif dari harta yang selaras dengan kehendak pem-beri harta, Allah SWT.

Razi (1981) menjelaskan mengapa para pelaku riba kehilangan berkah di dunia dan akhirat. Meskipun para rentenir memper-oleh harta yang banyak, pada akhirnya akan jatuh miskin. Apabila harta mereka tidak berkurang, maka akan hilang dari dirin-ya sifat dan sikap positif, adil, dan amanah sehingga hati mengeras dan sikap menjadi kasar. Selain itu, orang-orang miskin yang

Tabel 2. Makna Musnah Riba

Makna	Lingkup	Musnah Riba
Faktual	Mikro	Kebencian dan permusuhan masyarakat Musnah harta atau berkurang kuantitas Jatuh miskin Musnah di akhirat Amal tidak berpahala Sibuk oleh harta hingga lupa diri dan keluarga Hilang sifat-sifat positif, adil, amanah Hati mengeras dan sikap kasar Sasaran kedhaliman dan ketamakan orang lain
	Makro	Kehancuran sendi-sendi kehidupan negara Krisis ekonomi dan keuangan Kenaikan harga Instabilitas ekonomi
Metafora	Mikro	Hilang berkah (manfaat positif) Kekhawatiran berlebih dan was-was terhadap harta Kehilangan manfaat harta (kenikmatan, kenyamanan, ketenangan, kehormatan)
	Makro	Dominasi negara kreditur Ketergantungan kepada asing Intervensi negara donor terhadap kebijakan negara

menjadi korban riba akan membencinya, mendoakan keburukan yang menjadi sebab hilangnya kebaikan dan keberkahan. Apalagi, pelaku riba menjadi sasaran kezaliman dan ketamakan orang lain karena masyarakat menganggap bahwa rentenir tidak berhak atas harta haramnya. Riba akan musnah di akhirat. Bila hasil riba digunakan untuk kebajikan, maka tidak diterima oleh Allah SWT. Harta riba tidak dibawa mati bahkan pelakunya mendapat dosa. Berbeda dengan pelaku sedekah yang tidak ditelantarkan di dunia. Masyarakat cenderung menyukai para dermawan. Reputasi dan citranya selalu baik di hadapan masyarakat. Pandangan positif ini bahkan lebih utama dibanding sekadar memiliki harta. Orang-orang fakir mendoakan para penderma dan orang yang tamak dan zalim enggan menggonggonya. Adapun di akhirat, Allah SWT menerima amal-amalnya. Para dermawan menikmati hidup dengan hati tenang tanpa kekhawatiran (Gilbar, 2012; Shabbir et al., 2018).

Ridha (1367) memiliki pandangan berbeda tentang makna memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Tafsir *Al Manar*

menyebutkan makna kalimat *yamhaqu* bukanlah hilang berkah atau musnah harta yang diperoleh dengan cara riba. Namun, pelaku riba akan berhadapan dengan kebencian dan permusuhan masyarakat. Hidupnya diliputi was-was serta kekhawatiran (Farooq, 2012; Rahmadani & Setiowati, 2017). Para rentenir adalah musuh orang-orang yang membutuhkan. Kebencian ini berdampak pada kerusakan dan kemunduran yang kadang mengarah pada harta dan jiwa.

Allah memusnahkan riba bermakna musnahnya harapan dan keinginan rentenir untuk merasakan hidup nikmat, nyaman, tenang, dan terhormat (Shabbir et al., 2018). Para rentenir disibukkan oleh hartanya, dibenci oleh masyarakatnya sehingga tidak bisa menikmati buah hartanya. *Sunnatullah* menunjukkan bahwa budak harta yang tidak menyayangi orang-orang lemah, tidak memberi kelonggaran orang yang kesulitan, membebani debitur dengan syarat tambahan, akan diharamkan menikmati manfaat mulia dari harta. Semestinya harta menjadi sarana hidup nyaman dan mulia di tengah masyarakat. Semestinya harta menjadi sum-

berkebaikan dan keutamaan. Ketika pemilik tidak bisa merasakan manfaat harta, maka yang demikian sama dengan musnahnya harta.

Quthub (2008) tak hanya memaknai musnahnya riba dalam konteks mikro. Ketika sistem riba diberlakukan yang terjadi adalah hancurnya sektor-sektor kehidupan. Individu, keluarga, masyarakat, negara, bahkan dunia akan hancur disebabkan oleh dominasi sistem ribawi. Penelitian Hutchinson et al. (2018) menguatkan pernyataan tersebut bahwa riba yang dilarang oleh Al-Qur'an tidak tepat dijadikan instrumen membangun kesejahteraan. Bahwa sistem riba menjadi salah satu sebab krisis keuangan di beberapa negara muslim. Allah SWT memusnahkan riba. Penelitian empiris menunjukkan bahwa praktik riba membawa dampak negatif bagi perekonomian masyarakat berupa peningkatan inflasi dan instabilitas harga. Penetapan kenaikan suku bunga berdampak kenaikan indeks kedalaman kemiskinan di masyarakat (Iskandar et al., 2019).

Penulis kemudian melakukan penelusuran mengenai makna musnahnya riba. Hal ini bersumber dalam kajian *qauliyah* (normatif) melalui penelusuran kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsur dan bi al-ma'qul*. Penelusuran tersebut tersaji pada Tabel 2.

Berbagai temuan pada Tabel 2 berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu. Kajian atas Al-Baqarah 276 ini berbeda dengan penelitian-penelitian sejenis. Beberapa penelitian tentang riba dalam Al-Qur'an tidak mengulas Al-Baqarah 276 secara khusus (Ruslan, 2016; Syarif, 2011), bahkan Amirudin (2012) yang mengkaji riba dalam Al-Quran secara *maudhu'i* (tematik) hanya menyebutkan Al-Baqarah 275 dan 278-281. Yusuf et al. (2018) menjelaskan dampak riba berupa krisis ekonomi, kesenjangan, penurunan investasi dan produksi, bertambahnya pengangguran, inflasi, dan jebakan utang, tetapi penyebutan dampak ini bukan sebagai tafsiran dari Al-Baqarah 276. Farooq (2012) menjelaskan makna musnahnya riba dalam ayat 276 tetapi sebatas rasa takut kehilangan harta, terhapusnya kebaikan yang dilakukan oleh pelaku riba, dan apabila bertambah secara riil maka tidak akan memberi manfaat di akhirat.

Penelitian zakat versus riba ini pada tahapan *qauliyah* (normatif) mendapati hasil tafsiran atas kalimat *yamhaqu Allahu al-riba* (Allah SWT memusnahkan riba) berupa makna faktual dan metafora dan dalam ru-

ang lingkup makro dan mikro. Hasil ini menguatkan dan melengkapi kajian lain tentang dampak riba yang tidak secara spesifik dimaksudkan sebagai tafsiran atas Al-Baqarah 276.

Beberapa penelitian menjelaskan dampak buruk riba seperti Sitorus (2019) yang menyebutkan dampak sosial, ekonomi, dan keuangan, kemudian Lai et al. (2017) dan Mobin et al. (2017) menyebutkan beberapa dampak riba seperti berkembangnya pola hidup materialistis, keretakan hubungan sosial, keberpihakan pada kreditur (ketidakadilan), kesenjangan, eksploitasi, *fasad* (kerusakan) dengan ragam bentuknya, kesenjangan sektor riil dan moneter, dan konglomerasi. Erdem (2017) juga menyatakan bahwa meskipun harta yang diperoleh melalui riba bertambah secara fisik, akan tetapi secara perlahan harta akan musnah. Pernyataan ini tentu sesuai dengan argumentasi para ahli tafsir pada umumnya.

Allah menyebut pelaku riba dengan *kaffaar* bukan *kafir*, dengan kata *atsiim* bukan *aatsim*. Kata *kafara*, *kufru*, *kafir*, *kuffar*, dan *kaffar* tidak hanya mengandung makna keimanan dan religius. Kata ini meluas ke area kehidupan sosial, ekonomi dan lingkungan. Perilaku merusak kehidupan ekonomi, sosial dan lingkungan adalah kekufuran. Perbuatan eksploitasi, penindasan, kezaliman adalah kekufuran (Anam, 2018). Praktik riba merupakan kekufuran. Kata *atsiim* berasal dari *itsm* memiliki makna dasar perbuatan terlarang atau tidak halal (Sa'adah et al., 2017). Hal tersebut oleh Thabari (1994) disebut *kaffar* karena pelaku riba adalah orang yang keras kepala dengan kekafirannya dan menganggap memakan dan memberi riba itu halal. Rentenir disebut *atsiim* karena pelaku riba dianggap selalu melanggar larangan transaksi ribawi, tidak mengambil pelajaran dari arahan, nasihat, dan peringatan Allah dalam ayat-ayat-Nya. Tafsir al Manar menyebutkan bahwa *kaffar* berarti mengingkari nikmat Allah (harta) karena tidak menggunakan sebagaimana mestinya, tidak menggunakannya untuk menolong pihak yang membutuhkan. Riba merupakan perbuatan terlarang. Pelaku riba disebut *atsiim* karena menjadikan harta sebagai media untuk mengambil milik orang lain, mencari peluang dan kesempatan di tengah kesulitan orang lain kemudian mengeksploitasinya (Ridha, 1367). Sementara itu, Sya'rawi (1991) mengatakan bahwa kata *atsiim* bersifat hiperbolis yang menunjukkan bahwa isu

riba tak sederhana, tapi terkait dengan masalah-masalah pembangunan, sosial, bahkan kehidupan.

Al-huda al-minhaji (langkah hati menyelami kitab suci). Sedekah versus riba adalah isu *qur`ani*. Allah SWT menyebut persetujuan *tazkiyah* dan *tadsiyah* dalam Al-Qur`an yang suci dan abadi. Penggambaran konflik sedekah dan riba dalam *Al-Furqan* menandai kepastian dan bukan dongeng atau ilusi. Fenomena riba yang berhadapan dengan sedekah dipastikan terjadi karena Al-Qur`an tidak pernah berdusta. Oleh karena itu, kalimat Allah memusnahkan pelaku riba dan menumbuhkan suburkan sedekah adalah pasti.

Penisbatan kata *yamhaqu* (memusnahkan) dan *yurbi* (menyuburkan) kepada Allah SWT seharusnya melahirkan sikap kehati-hatian karena tidak ada manusia yang sanggup menghentikannya (Sya`rawi, 2012). Kata Imam Malik, "Aku buka lembaran Al-Qur`an dan sunnah Nabi-Nya, tak aku lihat sesuatu yang lebih buruk melebihi riba. Allah mengumumkan perang kepadanya (Qurthuby, 1996). Akan tetapi, ancaman perang oleh Allah SWT sering dipandang rendah oleh manusia, berbeda dengan intimidasi perang oleh sesama.

Ketika Ibnu Taimiyah dipenjara, beliau terlihat ceria. Rahasia terkuak dari ungapannya '*al mahbuusu man hubisa qalbuhu `an rabbihi, wa al ma'suruu man asarahu hawahu...*' (tahanan adalah orang yang hatinya tertahan dari Allah, sedang tawanan adalah orang yang ditawan oleh hawa nafsunya). Bahwa hati yang terhibung hingga tak mengenal Allah SWT dan dominasi hawa nafsu menjadi sebab mengapa ketakutan pada gertakan Allah dikalahkan oleh ketakutan pada ancaman manusia dan harta. Seperti ungkapan Sya`ir Walid Al A`dhami, 'hati, bila tak terikat dengan Allah, maka sungguh akan lebih sigap merespon godaan hawa nafsu (Aydin, 2020) yang tak berilmu dan tidak berorientasi pada kebenaran (Latief, 2015).

Konsepsi empat bahaya hawa nafsu turut menjelaskan mengapa rentenir tidak mengkhawatirkan ancaman bahaya riba. Pertama, hawa nafsu menghalangi dari *al-haq*. Karena dominasi hawa nafsu, seseorang cenderung menolak dalil, hujjah atau argumen. hal yang lebih dikhawatirkan adalah menggunakan dalil yang *shahih* untuk menjustifikasi realitas yang keliru (*tabrir al-waqi`*) (Furqani, 2019). Kedua, konflik dan melemahnya ikatan persaudaraan. Bagi Is-

lam, uang dan harta memiliki fungsi material, ritual-spiritual, dan fungsi sosial. Berbeda dengan pandangan libertarianisme yang memandang bahwa tidak ada legitimasi apapun untuk mengorbankan kepentingan individu bagi kepentingan sosial. Praktik riba tidak mengenal ukhuwah dan fungsi sosial harta. Ketiga, menarik diri dari aktivitas positif produktif. Dalam konteks riba, rentenir lebih mempercayai uang menghasilkan uang bukan kerja yang menghasilkan uang. Uang dianggap sebagai komoditas yang selalu mendapat untung, bukan alat yang berhadapan dengan untung dan rugi, hasil dan risiko (Bayindir & Ustaoglu, 2018; Mulcahy, 2014). Rentenir lebih menyukai uangnya yang bekerja, bukan pemilik uang yang bekerja. Meskipun faktanya, rentenir menikmati hasil kerja orang lain (Quthub, 2008). Keempat, terlalu menikmati hawa nafsu hingga enggan mengeluarkan diri dari dominasinya bahkan enggan melakukan terapi guna menghilangkannya. Kesiapan diri menerima pesan Allah SWT bahwa riba merugikan dan sedekah menguntungkan bergantung pada bersihnya diri dari hawa nafsu. Keengganan melakukan terapi akan menyulitkan pengendalian nafsu itu. Kata Muhammad bin Kinsah, seorang ahli hadits, ahli zuhud dari Kufah: "*Idza i'taadat al nafsu al radlaa`a min al hawa, fa inna fithaama al nafsi `anhu syadid*" (bila diri terbiasa menetap pada hawa, maka sungguh sangat sulit menyapihnya) (Rasyid, 1978). Diperlukan langkah tepat sebagai terapi, yaitu membangun harmoni antara nafsu, akal-kalbu, dan ruh. Nafsu cenderung kepada keburukan, akal-kalbu berfikir rasional bahwa riba itu buruk bagi diri dan masyarakat, serta ruh membimbing kepada kebenaran (Santoso et al., 2020).

Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah, tetapi yang terlihat oleh pandangan manusia adalah riba itu menambah dan sedekah itu mengurangi. Padahal, bila uang beredar di tengah masyarakat, maka akan tercipta kondisi damai, baik, sejahtera dan penuh manfaat. Sedekah yang merupakan instrumen melepas uang secara murah menjamin *taftiitu al-tsarwah* (penyebaran kekayaan). Sedekah tanda kedermawanan. Sifat dermawan dekat dengan Allah, dekat dengan surga, dan dekat dengan masyarakat (Ibrahim et al., 2020; Shabbir et al., 2018). Dermawan itu ditandai dengan sikap cenderung *mutabarri`* (berderma) terhadap harta pribadi dan cenderung

mutawarri` (wara`, jaga diri) terhadap harta orang lain, tidak ambisi atau menggangu-nya. Secara hakikat ketika seorang muslim berderma tak berarti telah memerankan diri sebagai dermawan, tetapi ia sedang memerankan sebagai orang yang membutuhkan yang memberi orang lain yang juga membutuhkan. Si pemberi menampakkan kebutuhannya kepada Allah SWT, dan si penerima menampakkan kebutuhannya kepada pemberi. Bila uang berada di tangan pemodal dan tersebar dengan biaya yang mahal (riba), tentu berdampak pada kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, riba dianggap lebih parah dibanding zina dan *khamar*. Dampak zina dan *khamar* terbatas pada pelaku atau pihak lain secara terbatas, tetapi riba merugikan masyarakat secara luas karena berhubungan dengan harga, tenaga kerja, bahkan kehormatan diri dan bangsa. Sedekah berbeda dengan riba.

Penutup ayat (*kuffar atsiim*) selaras dengan sifat rentenir. Pelaku riba tidak puas dengan pembagian Allah SWT yang halal. Rentenir berupaya memakan harta orang lain dengan cara *batil* melalui usaha-usaha yang buruk. Ia mengingkari nikmat yang didapat, dan zalim serta dosa karena memakan harta orang lain dengan cara *batil*.

Dukuh agamis memburu sejahtera dengan *welasan*. Drama kehidupan tak pernah sepi dari protagonis dan antagonis. Ada kebaikan dan ada keburukan. Ada keadilan dan ada kezaliman. Ada tazkiyah dan ada tadsiyah yang disebutkan oleh QS. Al-Syams: 9-10, "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (*tazkiyah*), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya (*tadsiyah*)". Meskipun keberuntungan ada pada tazkiyah, ternyata cukup banyak yang berharap bahagia dan sejahtera dengan praktik *tadsiyah* (riba), dan banyak pula yang meragukan *tazkiyah* (sedekah) sebagai instrumen membangun sejahtera dan bahagia.

Dusun Gembira berada di kawasan perbukitan yang subur di kaki Gunung Arjuna. Sekitar 650 kepala keluarga yang terdiri dari sekitar 2000 penduduk menghuni daerah pertanian itu. Penduduk dusun itu berprofesi sebagai petani, pedagang, dan karyawan pabrik. Tanah subur dusun itu menghasilkan padi, sayur-mayur, jagung, buah-buahan, dan kopi dengan dukungan 21 titik sumber air. Penghasilan penduduk sebagai petani cukup untuk memenuhi kebutuhan dasar, bahkan lebih dari cukup. Dusun Gembira memiliki beberapa lembaga

keuangan formal dan informal yang mendukung geliat ekonominya. Terdapat satu koperasi yang bergerak di bidang pertanian, peternakan, dan perkebunan yang dikelola oleh masyarakat petani. Juga ada koperasi yang digalakkan ibu-ibu PKK. Masyarakat juga memiliki tradisi arisan, yaitu kelompok orang yang sepakat mengumpulkan uang secara periodik. Setelah terkumpul, uang diberikan kepada salah satu peserta yang menjadi pemenang melalui undian atau kesepakatan tertentu. Arisan ini diselenggarakan oleh majelis taklim.

Hampir semua penduduk Dusun Gembira adalah muslim. Terdapat dua masjid besar yang digunakan untuk menunaikan Shalat Jumat. Empat musala melengkapi sarana ibadah yang dimanfaatkan untuk shalat berjamaah lima waktu oleh warga rukun tetangga. Satu Madrasah Diniyah dan satu taman Al-Qur`an turut menambah fasilitas pendidikan yang dikhususkan bagi anak-anak untuk belajar ilmu-ilmu agama dan Al-Qur`an. Praktik keagamaan cukup semarak dengan kegiatan *tahlilan*, *diba`an*, *barzanji*, dan majelis taklim. Pengalaman menarik diceritakan oleh salah satu pengurus masjid di dusun yang agamis ini, bahwa seorang khatib menyampaikan khotbah Jumat tentang riba, dampaknya pada tahun berikutnya si khatib tak lagi tercantum dalam susunan jadwal khatib. Kisah tentang khatib yang terpinggirkan disebabkan oleh tema riba menandai adanya praktik *welasan* yang mengakar di kalangan warga Dusun Gembira.

Welasan adalah istilah yang digunakan oleh masyarakat Dusun Gembira untuk menamai transaksi utang-piutang bersyarat tambahan. Istilah *welasan* merujuk pada satuan hitungan belasan. Secara operasional bila seorang debitur berutang satu juta rupiah, maka disyaratkan tambahan dengan cara mengangsur sebesar Rp110.000,00 di tiap pekan dalam durasi sepuluh pekan. Jadi, keseluruhan pengembalian utang menjadi Rp1.100.000,00. Terdapat tambahan sepuluh persen dari pokok pinjaman dalam sepuluh pekan. Praktik dasar *welasan* ini memiliki turunan yaitu *rolasan*, *telulasan*, *pabelasan*, hingga *limolasan*. Bila dalam *welasan* ada syarat mengangsur utang sebesar Rp110.000,00 di tiap pekan, maka dalam *rolasan* ada syarat mengangsur sebesar Rp120.000,00 di tiap pekan. Dalam praktik *telulasan* diharuskan mengangsur Rp130.000,00 dalam *pabelasan* mengang-

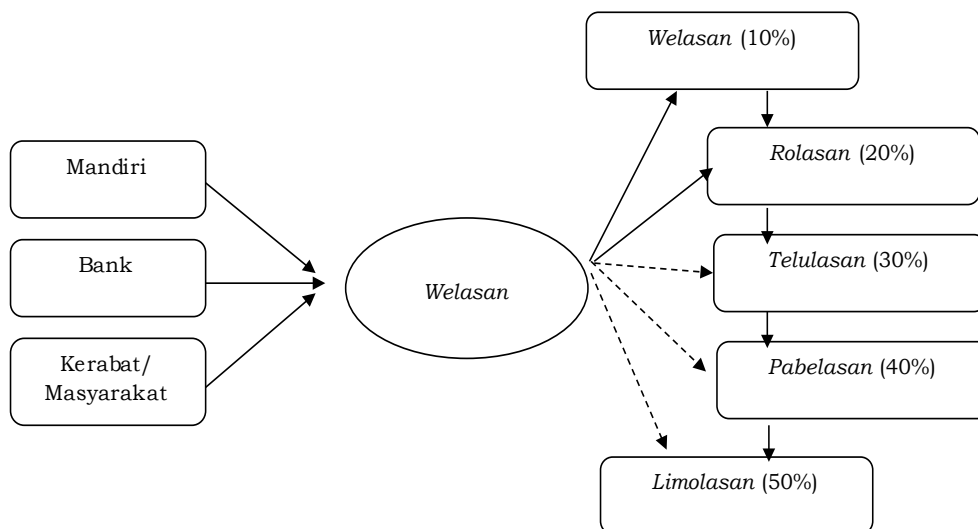
sur Rp140.000,00 dan dalam *limolasan* mengangsur Rp. 150.000 di setiap pekan-nya. Keseluruhan praktik welasan ini berdurasi sepuluh pekan yang berarti sepuluh kali angsuran. Dengan demikian, secara berurutan besaran bunga masing-masing adalah 10%, 20%, 30%, 40%, dan 50% dalam 10 pekan. Apabila terjadi keterlambatan dalam mengangsur atau ketidakmampuan dalam mengembalikan utang, maka besaran angsuran yang tertunda ditambahkan pada pokok pinjaman untuk selanjutnya ditentukan *welasannya* (besaran bunga baru setelah penambahan pokok pinjaman).

Praktik *welasan* yang sudah membudaya di Dusun Gembira ini tergambar pada Gambar 2. Gambar 2 menunjukkan bahwa perubahan *welasan* menjadi rolasan hingga limolasan merujuk pada sumber modal yang diutangkan. Bila berasal dari uang pribadi, biasanya bandar (sebutan bagi pelaku *welasan* dengan dana mandiri) menetapkan besaran bunga 10%. Sedangkan *rolasan* berarti modal yang diutangkan berasal dari pinjaman pada bandar dengan bunga 10% sedangkan diutangkan kembali kepada pihak lain dengan bunga 20%. Telulasan memberi arti bahwa modal diperoleh dari utang dengan bunga 20% yang selanjutnya diutangkan kembali dengan menetapkan bunga 30% dan seterusnya hingga 50%. Beberapa rentenir melakukan praktik secara bervariasi, yaitu *welasan*, *rolasan*, *telulasan* dan sebagainya, bergantung sumber modal yang ia peroleh. Peneliti menjumpai praktisi *welasan* dengan modal dari warga atau keluarga yang menitipkan uangnya kepada

bandar. Dijumpai pula praktik welasan yang bersumber dari dana perbankan, di mana bandar memperoleh pinjaman dari bank konvensional yang selanjutnya disalurkan kepada yang membutuhkan dengan skema *welasan*.

Para pelaku *welasan* memiliki latar belakang pekerjaan atau sosial ekonomi yang berbeda. Di antara mereka terdapat pedagang, karyawan, pemborong, dan ibu rumah tangga. Kalangan pedagang atau pemborong memiliki pengalaman bisnis dan pemahaman mekanisme pasar kredit yang lebih baik. Kalangan karyawan pabrik memiliki modal sosial yang potensial mengingat interaksi intensif yang dibangun di lingkungan kerja, sedangkan ibu-ibu rumah tangga tidak memiliki informasi yang memadai tentang mekanisme pasar utang-piutang. Beberapa pengetahuan dan modal ini sangat penting karena membantu pelaku welasan dalam memahami nasabah potensial, kebutuhan kredit, dan sumber daya modal. Praktisi welasan yang berlatar belakang pedagang dan pemborong memperoleh modal dari akumulasi keuntungan bisnisnya. Sumi merupakan pedagang pakaian sebelum menekuni welasan. Pengalaman dagang keliling dari rumah ke rumah memberinya modal informasi yang cukup tentang arus uang dan kebutuhan masyarakat. Sumi menuturkan:

“Kebutuhan masyarakat itu tidak hanya baju-baju. Macam-macam kebutuhan dan keinginan mereka. Ya...menyekolahkan anak, membeli sepeda motor, mobil, ba-



Gambar 2. Skema Welasan

rang-barang elektronik, membangun rumah, dan lainnya. Kalau memutar keuntungan jualan untuk bisnis baju saja kan terbatas karena mereka membutuhkan baju tidak setiap waktu. Kalau keuntungan bisnisku hanya untuk dagang baju, ya tidak berkembang. Aku ingin membantu mereka menutupi kebutuhan-kebutuhan itu” (Sumi).

Bagi praktisi *welasan* yang berlatar belakang pedagang, tabungan yang diperoleh melalui akumulasi keuntungan bisnis bila tidak dikembangkan dalam usaha baru akan kehilangan potensi ekonominya. Persepsi ini menandakan bahwa uang merupakan komoditas yang harus berkontribusi bagi penciptaan laba. Beberapa pedagang memilih bisnis *welasan* sebagai bentuk investasi akumulasi keuntungan bisnisnya. Selanjutnya, keuntungan *welasan* digunakan untuk menopang bisnis utamanya atau mengembangkan bisnis baru. Peneliti mengamati pengalaman Pak Eman yang mengembangkan bisnisnya dengan membuka *mini market*. Bisnis retail Pak Eman cukup besar untuk ukuran sebuah desa. Pak Eman berani menetapkan harga lebih rendah dibanding toko-toko sekitarnya. Praktik ini tentunya berdampak bagi pedagang kecil di sekitarnya. Pada awalnya Pak Eman adalah pedagang, dan sekarang praktik *welasan* menjadi bisnis utamanya. Praktisi *welasan* yang berlatar belakang karyawan dan pemborong memiliki modal dari tabungan gaji dan *fee* yang diperoleh. Mereka menginvestasikan kembali tabungan mereka. Pada awalnya, mereka sekadar membantu dan memberi kemudahan dalam memenuhi kebutuhan teman, kolega, masyarakat sekaligus untuk meningkatkan kualitas kebutuhan hidup. Akan tetapi bagaimanapun, pada langkah berikutnya, praktik *welasan* mereka bergeser pada laba. Pak Jati yang pada awalnya seorang pemborong, sekarang ia menjadikan praktik *welasan* sebagai bisnis utamanya. Bisnis utang-piutang menjadi pilihan, dengan bermodal uang pribadi pelaku *welasan* memperoleh profit yang cepat, berlipat tanpa kerja keras, dan sedikit risiko.

Di pihak lain, praktisi *welasan* mendapatkan modal dengan meminjam uang dari bank atau titipan uang dari kerabat dan tetangga. Roni memperoleh modal dari bank, menaruh harapan bisa memper-

oleh imbalan yang lebih besar melalui *welasan* untuk kemudian digunakan mengangsur ke bank dengan beban bunga yang lebih kecil. Terhadap titipan orang lain, dijumpai tradisi bonus dan persenan sebagai imbalan jasanya, seperti penuturan Roni berikut ini:

“Pegawai bank selalu menawarkan pinjaman ke saya. Bagi mereka yang penting angsuran saya lancar. Mereka tidak mau tahu pinjaman itu saya gunakan untuk apa. Kadang saya menunda angsuran ke bank, karena uangnya saya jalankan. Menunggak ke bank sebentar untuk dapat tambahan *welasan*, kemudian saya bayarkan angsuran. *Iha ... wong aku kudu* bayar bunga *nang* bank, *nek* nggak *digawe welasan yo bangkrut aku* (Kan saya harus membayar bunga bank, bila tidak saya gunakan untuk rente saya bisa rugi). Kadang ada *dulur-dulur* (kerabat), *tonggo* (tetangga) yang menitipkan uangnya. Saya jalankan juga, nanti menjelang *riyayan* (idul fitri) mereka saya kasih bonus atau persenan” (Roni).

Praktisi *welasan* cenderung menyamakan antara riba dan laba. Uang dianggap sama dengan barang (komoditas) dan waktu dijadikan unsur penentu harga. Kecenderungan ini berlawanan dengan Al-Qur'an yang menghalalkan laba jual beli dan mengharamkan riba. Uang bukanlah komoditas dan tidak memiliki nilai, tetapi hanyalah ekspresi nilai. Uang tidak boleh dijual dengan nilai yang lebih tinggi dari nominalnya dan tidak dapat disewa. Tambahan dalam utang-piutang adalah riba yang dilarang. Uang menjalankan satu fungsi yaitu memfasilitasi pertukaran barang dan jasa. Fungsi uang dalam Islam memastikan keterkaitan antara sektor riil dan sektor keuangan sehingga tambahan dalam transaksi jual beli, pertukaran barang dengan uang adalah laba yang halal. Waktu bukanlah subjek perdagangan yang mandiri (independen), tetapi merupakan konsekuensi dari komoditas yang dijual. Waktu diakui sebagai penentu harga tetapi dilarang mendapat kompensasi yang terpisah. Islam memberikan nilai waktu berdasar aktivitas dan transaksi riil (Bayindir & Ustaoglu, 2018; Hamza & Jedidia, 2017; Mulcahy, 2014).

Praktik *welasan* yang `gagal` dialami oleh kalangan ibu rumah tangga yang tidak memiliki pengalaman bisnis. Mereka tidak memiliki informasi cukup tentang pasar utang-piutang, tingkat kebutuhan debitur dan kondisi sosial ekonomi bahkan moralitas nasabah. Tini dan Samsi tergolong kelompok ini. Usaha *welasan* mereka berhenti, tetapi pengalamannya menarik untuk dicermati karena menjelaskan dampak *welasan*. Samsi menceritakan pengalaman dirinya dan Tini.

“Aku ini awalnya hanya *tiron-tiron* (meniru) mereka yang sudah sukses. Tak lihat *kok* gampang dan cepat dapat untung. Aku anggap kerja daripada *nganggur* di rumah. Tapi aku tidak bercerita ke bapak (suami), karena kalau tahu pasti dia marah sebab tahu ilmunya. Kalau aku *nggak* ngerti, aku anggap kerja. Aku dapat modal dari si Sumi di samping juga uang sendiri. Tini ya sama denganku. Tapi aku tidak melanjutkan demikian pula Tini. Sering tertipu karena nasabah tidak mau melunasi. Orang seperti aku dan Tini tidak bisa menagih. Beda dengan Sumi, dia berani marah-marah terhadap yang nunggak (*wanprestasi*) apalagi dibantu adiknya si Bagong itu yang kadang menyita barang-barang nasabah” (Samsi).

Sekarang Samsi dan Tini tak lagi menjalankan *welasan*. Samsi yang berhenti karena tidak bisa menagih itu menyadari bahwa sebagai praktik keuangan informal tidak mungkin melapor kepada pihak berwenang. Samsi juga mendapat pengetahuan baru bahwa praktik *welasan* itu dilarang dan terdapat sanksi yang sangat berat. Samsi mengakui bahwa selama menjalankan bisnis *welasan* lebih sering gelisah, sulit tidur, dan hidup terasa panas. Pada awalnya mendapat modal dari Sumi sebesar tiga juta rupiah, Samsi meminjamkan uang itu kepada tetangganya. Dikarenakan nasabah tak mampu melunasi, seiring perjalanan waktu modal pokok sebesar tiga juta itu berkembang menjadi dua puluh juta rupiah.

Samsi dan Tini gagal mengikuti langkah Pak Eman, Pak Jati, Sumi dan lainnya yang

dianggap sukses. Ukuran material menunjukkan mereka sukses, tergolong kelas kaya dengan kepemilikan sarana-sarana produksi yang berlebih. Bisnis mereka juga berkembang dan bertambah, bahkan di antara mereka menjadi investor utama sekaligus pengelola salah satu objek wisata di Dusun Gembira. Ia tergolong tuan tanah yang diperoleh melalui praktik rentenya. Kelompok *welasan* dari kalangan pebisnis dan pemborong terlihat kaya dan sejahtera. Akan tetapi, kesejahteraan tak semata diukur dengan kepemilikan material. Kehidupan spiritual sejatinya turut menjadi penentu bahagia dan sejahtera. Kehilangan nikmat spiritual hakikatnya kehilangan makna sejahtera. Para bandar jarang terlihat dalam kegiatan-kegiatan keagamaan bersama masyarakat. Kebahagiaan dalam perspektif Islam tidak terbatas kemakmuran materi, meskipun faktor material menjadi elemen kebahagiaan. Aspek material hanyalah sarana, bukan tujuan. Penekanan utama agama dalam membangun bahagia adalah aspek nonmaterial. Oleh karena itu, kebahagiaan tidak mungkin dicapai dengan rasa egois, hasad, tamak, dan kebiasaan mengeluhkan kondisi atau menzalimi pihak lain. Ismail & Haron (2014) berargumentasi bahwa terdapat hubungan yang signifikan antara agama dan kualitas hidup. Bahwa hubungan antara manusia dengan Allah SWT berkontribusi bagi peningkatan kualitas hidup dan kebahagiaan. Oleh karena itu, Joshanloo et al. (2019) merekomendasi pentingnya menggunakan pendekatan multidimensi dalam pengukuran kualitas hidup masyarakat.

Bagi Bu Susi bisnis *welasan* mengandalkan kepercayaan yang tinggi. Dia mengakui,

“Saya tak menyaratkan yang rumit-rumit, yang penting saya kenal orangnya, tahu alamatnya. Kalau tidak terlalu mengenal atau bila pertama pinjam, saya meminta *copy-an* ktp hingga jaminan. Tapi lebih sering tanpa jaminan. Kalau nunggak saya menetapkan sanksinya. Kadang ada nasabah yang tidak memberi jaminan kemudian pergi *minggat* (pergi meninggalkan rumah dan desa), saya *kan* tidak bisa mencarinya. Tidak mungkin saya laporkan ke polisi, nanti

malah saya yang dianggap salah. Ya sudah, saya anggap saja risiko dagang”.

Praktik *welasan* tidak memiliki prosedur dan syarat yang baku. Mereka memahami bahwa aktivitas itu bersifat informal. Meskipun demikian, pihak-pihak yang terlibat menyadari adanya *urf* (adat) tak tertulis yang dianggap sebagai acuan dalam mendefinisikan prosedur, tanggung jawab, dan sanksi. Semua aturan ini dijalankan secara informal tanpa paksaan. Secara umum kepercayaan menjadi basis transaksi *welasan* dan dilakukan rentenir kepada nasabah dibedakan berdasar kepercayaan ini. Kadang rentenir mensyaratkan *fotocopy* kartu tanda penduduk. Rentenir meminta barang jaminan dikarenakan tidak mengetahui secara pasti kapasitas ekonomi dan finansial nasabah. Rentenir menghendaki para nasabah mengedepankan moral dalam transaksi, adapun bandar *welasan* mendasarkan praktiknya pada rasionalitas ekonomi. Rentenir menuntut moralitas, tetapi *welasan* yang menjadi bisnisnya menafikan moral. Pandangan rentenir yang menyamakan antara risiko mengutangkan uang dengan jual beli barang tidaklah tepat. Risiko jual beli melekat pada objek transaksi yang diperjualbelikan, sehingga potensi risiko dianggap setara dengan peluang mendapat keuntungan. Pedagang melepas barang milik untuk mendapat imbalan (harga). Pedagang berhadapan dengan kemungkinan rugi, imbas, dan untung, sehingga laba jual dianggap halal karena peluang laba berbanding dengan risiko. Adapun risiko nasabah tidak mengembalikan utang tidak mungkin dibebankan kepada pihak lain. Faktanya, debitur yang mengembalikan pinjamannya tetap dibebankan tambahan meskipun piutang kembali. Dalam *welasan*, kreditur mensyaratkan tambahan bunga yang tetap di awal transaksi (*fixed and predetermined rate*) (Adinugraha, 2017; Athoillah, 2013).

Kelompok pengguna jasa *welasan* yang terlihat sejahtera dengan kepemilikan materinya sesungguhnya memendam beban. Berawal dari motif kebutuhan, keinginan, gaya hidup, harga diri, ingin dipandang kaya, atau tak tahan dengan perundungan karena miskin, langkah mendekati *welasan* dianggap solusi. Tak dipungkiri bahwa apa yang diinginkan terpenuhi. Mereka memiliki rumah bagus, kendaraan yang nyaman, barang-barang elektronik, dan se-

bagainya. Akan tetapi, fasilitas sekunder ini diperoleh dengan pengorbanan aset lain guna menutupi tanggungan utang *welasan*. Jenis aset seperti tanah, lahan pertanian banyak disubstitusi dengan fasilitas-fasilitas sekunder melalui praktik *welasan*. Para pengguna *welasan* dituntut untuk bekerja keras agar mampu membayar tanggungan pekanan. Ketika debitur mengalami gagal bayar, kepemilikan lahan tanah beralih kepada bandar, hasil keringat disetor, hingga status berubah dari petani pemilik menjadi penggarap karena kehilangan lahan, menjadi kuli bangunan, bahkan di antara debitur terpaksa meninggalkan Dusun gembira karena tak memiliki apa-apa lagi.

Petani dan pedagang merupakan nasabah *welasan* terbanyak. Mereka menggunakan jasa *welasan* untuk memenuhi kebutuhan dan mengembangkan kegiatan ekonominya. Para petani memanfaatkan jasa *welasan* untuk memenuhi kebutuhan dan tambahan modal saat musim tanam. Petani membutuhkan benih, obat-obatan, pupuk, dan gaji buruh tani. Biasanya, hasil panen digunakan untuk pemenuhan konsumsi keluarga dan sedikit tabungan disiapkan untuk masa tanam berikutnya. Petani sering menghadapi kekurangan modal ketika musim tanam tiba. Bagi keluarga tani yang terdoda dengan pola dan gaya hidup tertentu, kebutuhan terhadap kredit lebih besar. Sani bercerita:

“Sebagai manusia, aku juga ingin memiliki seperti yang dipunyai tetanggaku. Kalau mengandalkan hasil panen, tidak cukup. Hasil panen aku gunakan untuk kebutuhan harian dan persiapan tanam berikutnya. Waktu itu aku utang 50 juta-an. Sebagian aku pinjamkan untuk *rolasan*, tapi terbanyak untuk memenuhi keinginan. Ternyata yang aku utangkan macet. Uang yang aku gunakan untuk memenuhi kebutuhan tidak membantu menghasilkan untuk membayar angsuran. Tanggunganku membengkak hingga 137 juta. Karena nggak punya uang untuk melunasi, akhirnya *tegalan* (sawah)ku sebagai pelunasan” (Sani).

Sani merupakan nasabah dan praktisi *rolasan* sekaligus. Sebagai nasabah ia

terbebani bunga 10%, dan sebagai rentenir ia berharap selisih bunga yang ia bebaskan kepada pihak lain sebesar 20%. Sani menghadapi masalah, nasabahnya tak mampu melunasi dan ia tidak bisa melakukan penagihan. Sani harus menanggung keseluruhan risikonya. Peneliti berkesempatan menyaksikan salinan transaksinya yang menyebutkan utang awal Sani sebesar Rp50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah). Rentang waktu pinjaman sekitar dua tahun menjadikan besaran tanggungan membengkak menjadi Rp137.000.000,00 (seratus tiga puluh tujuh juta rupiah). Sani tak mampu melunasi. Akhirnya, Sani harus kehilangan *tegalan* (lahan sawah) sebagai ganti atas tanggungannya kepada rentenir.

Para pedagang yang menggunakan jasa *welasan* biasanya dilatari oleh keinginan mengembangkan usaha. *Welasan* ditempuh agar bisnis tidak stagnan. Kalau pedagang kecil, mereka menggunakan jasa *welasan* untuk menutupi kebutuhan hidupnya. Bila mereka tidak menepuh langkah *welasan*, mereka menghadapi bangkrut.

Pengalaman Wiji agak berbeda. Ia sebagai pedagang sekaligus petani menginginkan pengembangan usaha, modal tanam, dan untuk memenuhi gaya hidupnya. Berikut ini adalah penuturan lebih lengkap dari wiji:

“Waktu itu tanggunganku mencapai 1M. Sangat besar. Bagaimana lagi, aku ingin mengembangkan dagang biar tidak *pancet ae* (stagnan). Karena sudah dipercaya sebab punya dagangan dan *tegalan* (lahan sawah), saya dapat *welasan*. Tanpa jaminan karena saling percaya dan ada yang diandalkan untuk pengembalian bila sewaktu-waktu tidak bisa melunasi. Aku menyadari itu karena sudah menjadi kebiasaan. Pada akhirnya aku nggak sanggup melunasi. Sebagai ganti, saya lepas *tegalan* (sawah) ku sebagai pelunasan” (Wiji).

Nasabah yang memiliki aset akan mengandalkan asetnya sebagai jaminan. Rumah, tanah, lahan pertanian, kedaraan, adalah deretan jenis jaminan yang paling banyak digunakan. Risikonya, beberapa nasabah terpaksa menjual rumah, tanah, dan sawahnya untuk menutupi tanggungannya. Ragam jaminan terpaksa beralih ke tangan

rentenir dengan cara menambahkan selisih tanggungan yang belum terbayar. Ada nasabah kehilangan rumah guna melunasi *welasan* dan kemudian memilih meninggalkan dusun itu. Terdapat satu nasabah, dikarenakan tak mampu melunasi *welasan*, menggadaikan perhiasan emasnya kepada salah satu peneliti untuk biaya meninggalkan Dusun Gembira. Emas itu masih berada di tangan peneliti hingga sekarang.

Paparan hasil atas dampak praktik *welasan* di Dusun Gembira menunjukkan adanya kelompok sukses dan kelompok gagal. Kelompok sukses ditandai oleh keberuntungan material dengan bertambahnya aset dan perluasan usaha oleh sebagian rentenir. Di antara praktisi riba beralih fokus bisnisnya, dari bisnis riil menjadi bisnis keuangan. Praktik *welasan* menjadi bisnis primer, sedangkan sektor riil yang menjadi basis awal usahanya berubah menjadi usaha sekunder. Kesuksesan lain ditandai oleh bertambahnya aset berupa lahan sawah, tanah, rumah, dan beberapa fasilitas materi lainnya. Secara *qauliyah* (normatif tafsir) dan menurut penelitian terdahulu diakui bahwa boleh jadi pelaku riba mendapati pertambahan harta dan kekayaan material, tetapi secara perlahan harta akan musnah. Materi harta akan sirna terlebih keberkahan atau manfaat positifnya (Erdem, 2017; Qurthuby, 1996; Razi, 1981; Sya'rawi, 1991; Sya'rawi, 2007; Thabari, 1994). Meskipun harta bertambah, tetapi mereka kehilangan sifat dan sikap positif, bercitra negatif di hadapan masyarakat dan merasakan kebencian mereka (Ridha, 1367). Pelaku riba merasakan kekhawatiran dan ketakutan yang berlebihan akan hartanya (Farooq, 2012; Rahmadani & Setiowati, 2017). Terlebih ketika cara perolehan harta bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan, *ta'awun*, dan *maslahat* dalam ekonomi Islam, maka kepemilikan menjadi tidak berarti (Khasanah et al., 2019).

Adapun praktisi *welasan* yang gagal ditandai oleh berhentinya kegiatan *welasan* yang ditekuni, menurunnya bisnis, serta hilangnya beberapa aset kekayaan. Kegagalan yang terjadi bersifat material, tetapi mereka menemukan kesadaran dan kedamaian yang telah hilang saat bergelut dengan usaha ribawi itu. Kelompok ini dikategorikan sebagai korban sebagaimana pihak-pihak yang hanya sebagai pengguna yang mengalami nasib yang sama. Kelompok gagal dan para korban menunjukkan kesesuaian dengan

temuan-temuan *qauliyah*, bahwa pelaku riba akan kehilangan harta dan jatuh miskin (Qurthuby, 1996; Razi, 1981; Sya'rawi, 1991; Thabari, 1994). Mereka juga kehilangan keberkahan harta atau manfaat positifnya (Baghdadi, 2004; Syaukani, 2007).

Semua ahli tafsir yang menjadi rujukan dalam kajian ini memandang bahwa pelaku riba itu negatif. Baik kreditur maupun debitur dalam praktik ribawi berada dalam posisi keburukan, kecuali debitur yang berada dalam situasi darurat (Ghani, 2015). Namun, beberapa informan debitur merasa terbantu oleh welasan karena keinginan dan sebagian kebutuhannya terpenuhi. Demikian pula informan kreditur merasa di posisi membantu masyarakat. Oleh karena itu beberapa penelitian terdahulu memandang bahwa usaha rentenir memiliki sisi positif bahkan menganggapnya sebagai agen perkembangan (Fauziah, 2017). Praktisi *welasan* diakui telah memberi dukungan modal kepada pedagang dengan proses yang mudah dan cepat. Namun, peneliti lain memandang bahwa kebaikan rentenir bersifat semu, karena secara faktual mereka mengutangkan harta dengan maksud mengambil lebih banyak. Sisi-sisi eksploitatif dan kedhaliman lebih dominan dibanding peran positifnya (Iskandar et al., 2019; Swartz et al., 2013). Penelitian Khasanah et al. (2019) menunjukkan bahwa praktik rentenir memberikan dampak negatif bagi kesejahteraan debitur.

Sulhan, sebagai ketua Koperasi Tani, memberikan informasi lebih banyak tentang korban welasan. Hal ini tersaji dalam kutipan berikut:

“Orang sudah gila harta. Tak kenal saudara, teman, atau tetangga. Sudah berharta tapi masih merasa kurang. Di dusun sini korban *welasan* sangat banyak. Mereka kehilangan tanah, sawah bahkan rumah. Itu Pak Rimana, rumahnya yang di depan dan belakang sekarang ditawarkan untuk dijual. Pak Wila berutang 20 juta, karena tak mampu membayar, selang beberapa bulan tanggungannya menjadi 70 juta. Termasuk keponakanku sendiri yang depan rumah itu, tanggungannya mencapai 400 juta. Padahal, dia tidak berdagang atau lainnya. Dari mana dia akan mengemba-

likan. Padahal, rentenirnya *pakliknya* sendiri” (Sulhan).

Selain Sulhan, banyak warga juga merasakan hal yang prihatan dan gelisah. Sebagian gelisah karena terjatuh *welasan*, sebagai pengguna, sebagai praktisi *welasan* yang harus menanggung risiko pengembalian kepada bandar. Sebagian warga galau karena panggilan *tazkiyah* untuk membersihkan dusunnya dari praktik rentenir. Belum ada upaya serius pemerintah untuk mengeliminasi welasan. Barangkali hanya Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat Mandiri Perdesaan di Dusun Gembira ini yang dianggap representasi program pemerintah untuk menjawab fenomena rentenir meskipun program ini tak spesifik untuk menghadapi welasan. Sementara itu, di kalangan masyarakat banyak upaya dilakukan meskipun dalam skala kecil.

Beberapa ibu rumah tangga membentuk koperasi perempuan Koperasi Kelompok Wanita Tani. Koperasi yang beranggotakan 36 petani ini melayani simpan pinjam sejak Januari 2017. Ibu-ibu PKK juga melakukan upaya untuk menghadapi rentenir dengan pola yang sama dengan koperasi. Beberapa majelis taklim menyelenggarakan ‘arisan’ dengan maksud mengurangi praktik rentenir. Akan tetapi, baik koperasi, PKK, maupun sistem arisan oleh majelis taklim, tidak dapat dikategorikan sebagai gerakan *tazkiyah* antirentenir. Beberapa upaya ini memperoleh sumber dana berasal dari sedekah (iuran) dan skema kreditnya menggunakan utang-piutang berbasis bunga. Demikian pula dengan praktik arisan yang secara substansi merupakan akad utang piutang, sangat rawan terjadi riba *fadhil* dalam bentuk jual beli arisan. Gerakan-gerakan koperasi, PKK, arisan majelis taklim belum mampu berhadapan dengan sistem welasan. Beberapa faktor menjadi sebab kegagalannya, di antaranya keterbatasan dana demi pemerataan antaranggota, persyaratan administrasi yang dianggap rumit, waktu pencairan relatif lama hingga tidak selaras dengan waktu yang dibutuhkan debitur, manajemen yang sederhana, dan pengawasan yang lemah. Sebagian lembaga berhenti beroperasi dikarenakan dana macet di tangan nasabah.

Keprihatinan Sulhan berlanjut pada aksi. Sebagai salah satu pengurus koperasi, Sulhan mengajak para anggota membe-

sarkan koperasi. Harapannya, koperasi bisa membantu masyarakat untuk mendapatkan dana yang murah dan mudah untuk memenuhi kebutuhannya sekaligus mengurangi kebergantungan kepada welasan. Penuhuran lebih lanjut dari Sulhan tersaji pada kutipan berikut ini:

“Keinginan saya adalah membebankan koperasi kita. Harapannya, masyarakat dusun sini tidak terbebani tiap minggu cicilan, tiap minggu cicilan. Kalau koperasi ini besar, bisa membantu orang-orang yang membutuhkan, baik anggota maupun yang bukan anggota. Istilahnya, mengurangi peranan rentenir-rentenir agar tidak berkeliaran. Kita membantu tidak besar seperti *welasan-welasan* itu. Sekarang ini banyak orang yang pendapatannya tak seberapa, tapi terjerat rentenir. Kita sisihkan dari sisa hasil usaha untuk dana sosial. Semoga nanti lebih banyak lagi” (Sulhan).

Koperasi tani ini telah berjalan 3 tahun membantu anggota dalam memenuhi kebutuhan sarana prasarana pertanian. Koperasi ini memiliki praktik unik, yaitu menyisihkan sebagian sisa hasil usaha untuk bantuan bergulir bagi nonanggota. Bantuan disalurkan dengan skema utang-piutang tanpa bunga dan tanpa biaya administrasi. Syarat pendanaan model ini cukup ringan, yaitu tergolong kurang mampu dan memiliki semangat berusaha. Ada dua nonanggota yang sudah menerima skema ini dan keduanya telah lunas mengembalikan pokok pinjaman. Pola ini dari segi modal berasal dari SHU yang boleh jadi berasal dari pengelolaan berbasis bunga, tetapi dengan penyaluran skema utang tanpa bunga menjadikan tergolong *tazkiyah* (keuangan sosial), sebab dana bunga dianggap pendapatan yang tidak boleh diakui sebagai pendapatan dan harus dijadikan sebagai keuangan sosial.

Salah satu masjid di Dusun Gembira mencoba mengembangkan keuangan sosial. Takmir menetapkan kebijakan menyalurkan sebagian dana infak masjid untuk pinjaman modal usaha melalui skema *qardhu hasan*. Pembiayaan dikhususkan bagi jamaah yang tidak mampu tapi memiliki kemauan usaha. Program dan upaya ini dianggap gagal

mengingat dana pembiayaan tidak kembali. Takmir menghadapi masalah bahwa penerima pinjaman menganggap sumber dana pinjaman adalah sedekah untuk keperluan konsumtif sehingga tidak harus mengembalikannya. Bahkan, si penerima masih berharap bantuan ulang. Pada akhirnya, penyaluran sedekah oleh pihak takmir masjid yang tergolong *tazkiyah* ini tidak memberi dampak pada peningkatan ekonomi dan pembebasan *welasan*.

Guna menutupi kelemahan program *tazkiyah* melalui masjid, salah satu warga menggulirkan Program Sahabat (Sedekah Mengangkat Harkat dan Martabat). Program ini didanai oleh keluarga yang berasal dari zakat dan sedekah. Program Sahabat mencoba menutupi kelemahan pengalaman salah satu masjid yang belum berhasil memberdayakan penerima *qardhu hasan*. Pihak takmir masjid hanya sekadar memberi utang, tapi tidak mengiringinya dengan pengawasan dan pembinaan. Maka, dalam program Sahabat pemberi pinjaman tidak hanya menyalurkan *qardhu hasan*, tetapi melakukan pengawasan dan pembinaan secara intensif. Program sahabat telah memberi dana *qardhu hasan* kepada dua orang. Sebagai hasil, salah satu penerima manfaat telah menyelesaikan tanggungannya bahkan aktif berjualan tanpa utang dan penerima manfaat lainnya dalam proses mengangsur.

Program Sahabat dipelopori oleh Dwi. Beliau mantan pegawai sebuah bank yang banyak berinteraksi dengan masyarakat kecil. Sewaktu mendapat tugas menagih ke desa-desa, hatinya sedih dan iba. Mengapa orang-orang kecil yang kerjanya ‘ngasak’ (buruh tani) digoda untuk berutang, dan bila tidak mampu mengembalikan, hartanya disita. Dwi sering membayar angsuran untuk orang-orang kecil itu. Beliau menyuruh staf bank untuk memotong gajinya guna membayar angsuran mereka. Menurut Dwi, di bank syariah kemungkinan seperti itu, karena para karyawan dibebani target penyaluran kredit oleh perusahaan.

Pada tahun 2012, ketika menunaikan ibadah haji, Dwi sering mendengar ceramah, di antaranya tema riba. Beliau sangat takut dengan pekerjaannya. Karena itu, sepulang dari Mekkah Dwi memutuskan berhenti dari karyawan bank. Meskipun sudah keluar dari perbankan, beliau sering mendapat tawaran penyaluran kredit ke masyarakat. Dwi menolak dan lebih memilih menggu-

Tabel 3. Tazkiyah Melawan Riba

Penyelenggara	Lembaga	Sumber Dana	Skema Pinjaman	Kategori
Ibu-Ibu	Koperasi wanita	Simpanan Anggota	Utang	Tadsiyah
PKK	Koperasi	Simpanan Anggota	Utang	Tadsiyah
Majelis Taklim	Arisan	Kas anggota	Utang	Tadsiyah
Kelompok Tani	Koperasi	Alokasi dari SHU	Utang	Tadsiyah-Tazkiyah
Takmir Masjid	-	Infak	Qardh Hasan	Tazkiyah
Perorangan	Program sahabat	Sedekah, zakat	Qardh Hasan	Tazkiyah

nakan dana infak dan sedekah untuk membantu masyarakat dari jeratan rentenir. Dwi menjelaskan:

“Saya belajar tentang riba dan mengetahui hukumnya. Bila saya tidak berbuat sesuatu, nanti saya akan ditanyai oleh Allah. Riba itu *ngeri*. Dalam Al-Qur`an ada an-camannya. Cara melawan riba itu ya sedekah. Bukan kredit bank. Saya kumpulkan sedekah dan zakat. Tidak banyak, tetapi sangat berarti untuk menghadapi *welasan*. Saya menyalurkannya bukan untuk habis pakai, tetapi untuk usaha. Kalau sedekah diberikan dalam bentuk beras, nanti beras habis dan mereka menggantung-tungan pemberian berikutnya. Tapi kalau untuk usaha bergulir, penerima bisa menjaga keber-lanjutannya. Banyak juga yang ingin ikut bersedekah untuk Program Sahabat. Tapi saya tahan dulu. Saya lihat dulu bagaimana kesiapan penerima dan kesiapan untuk dibina. Saya khawatir juga kalau bantuan bergulir Sahabat dijalankan oleh penerima untuk *welasan*” (Dwi).

Program Sahabat dibentuk dengan keyakinan bahwa sedekah merupakan antitesis riba. Kredit perbankan bukanlah instrumen yang tepat untuk meminimalisasi riba. Bahkan, fasilitas pembiayaan bank syariah dianggap kurang memadai sebagai pengimbang utang *welasan*. Pandangan ini terjadi karena perbankan baik konvensional maupun syariah merupakan lembaga bisnis yang berorientasi laba. Tidak semua problem ekonomi bisa dijawab oleh lembaga keuangan syariah melalui skema pembiayaan

komersil. Jeratan utang *welasan* lebih tepat dihadapi dengan sedekah. Dalam rangka mendayagunakan sedekah, Program Sahabat menggunakan skema *qardhu hasan*, bukan skema *hibah*, yang disalurkan secara bergulir. Pola bantuan bergulir seperti ini selaras dengan hadits Rasulullah SAW.: “Ada empat puluh perilaku, yang tertinggi adalah *manihah al`anzi* (bantuan bergulir). Bagi pelaku salah satu dari 40 itu seraya berharap pahala dan membenarkan apa yang dijanjikan, maka akan dimasukkan ke dalam surga” (HR. Al-Bukhari)

Upaya menghadapi *welasan* di Dusun Gembira dapat disederhanakan dalam beberapa konsep. Hal ini tersaji pada Tabel 3.

Upaya yang terjadi pada Tabel 3 melawan *welasan* pada dilakukan dengan menggunakan pola tadsiyah. Meskipun demikian, hal ini menghadapi kendala. Hambatan *qauliyah* (normatif) menyatakan bahwa apa yang dilarang oleh Allah SWT tidak memenuhi syarat sebagai instrumen membangun kesejahteraan holistik (*falah*). Koperasi wanita yang berinisiatif melawan *welasan* terjebak dalam praktik ribawi meskipun dengan bunga rendah. Hakikat penyaluran dana dengan skema utang bersyarat imbalan adalah riba yang dilarang. Ibu-ibu PKK dan Majelis Taklim menghadapi persoalan yang sama, tadsiyah melawan *tadsiyah*. Fenomena menarik dilakukan oleh kelompok tani yang berinisiatif membebaskan masyarakat dari rentenir. Para anggota menyepakati prakarsa menyisihkan sebagian sisa hasil usaha guna membantu nonanggota yang memenuhi syarat penerima bantuan. Akan tetapi, sumber pendanaan yang berasal dari sisa hasil usaha konvensional tergolong tadsiyah walaupun penyaluran untuk keperluan sosial dibenarkan dan digolongkan *tazkiyah*. Praktik yang tergolong murni *tazkiyah* dapat dilihat dari sumber dana dan skema pembiayaan.

Hal demikian dijumpai pada praktik Takmir Masjid dan program Sahabat. Sumber dana halal (infak-sedekah) disalurkan kepada pihak lain dengan skema *qardhu hasan* tanpa syarat tambahan. Upaya Program Sahabat dianggap berhasil menyelesaikan *problem welasan* meskipun dengan skala kecil.

Praktik sedekah yang dikembangkan guna menghadapi tradisi welasan mendapat dukungan secara *qauliyah* dan *kauniyah*. Penyebutan sedekah secara berhadapan dengan riba memberi isyarat bahwa sedekah merupakan lawan riba. Oleh karena itu, Sitorus (2019) mencatat bahwa diperlukan optimalisasi peran sedekah untuk menghapus riba.

Demikian pula dengan beberapa peneliti yang meyakini bahwa sedekah merupakan perangkat pemberdayaan masyarakat dan pemberantasan kemiskinan (Hoque et al., 2015; Iskandar et al., 2019). Beberapa upaya yang dilakukan oleh masyarakat Dusun Gembira untuk menghadapi riba mengalami kegagalan, sedangkan program Sahabat yang bersumber dari dana sedekah menunjukkan keberhasilan meskipun dalam kapasitas terbatas.

Qardhu hasan menjadi pilihan skema pembiayaan bagi pihak-pihak yang terjerat rentenir. Pilihan ini selaras dengan Fauziah (2017) yang mencatat kemestian pemberian bantuan kepada pedagang yang terjerat rentenir berupa pinjaman tanpa syarat dan dengan proses yang sederhana. Pinjaman tanpa syarat yang dimaksud adalah *qardhu hasan* yang merupakan pinjaman lunak tanpa syarat tambahan. Penyaluran dana sedekah dengan skema *qardhu hasan* juga menemukan landasan empiris, di mana sebagian lembaga telah mempraktikkannya dalam menyalurkan dana zakat, infak, dan sedekah. Skema ini secara sengaja disiapkan untuk memerangi keuangan berbasis riba (Sain et al., 2016). Para pengguna manfaat *qardhu hasan* menikmati kemudahan berupa pinjaman lunak tanpa bunga, dengan syarat sederhana, dan memiliki kelonggaran waktu untuk melunasinya. Hal ini memiliki kesamaan dengan program Sahabat yang memberikan fleksibilitas dalam waktu dan besaran angsuran serta tanpa adanya beban bunga.

SIMPULAN

Aspek *qauliyah* dan *kauniyah* memastikan bahwa riba adalah *tadsiyah* dan se-

dekah itu *tazkiyah*. Riba tidak memenuhi syarat *syar'i* bagi kesejahteraan holistik. Sedekah diyakini sebagai instrumen kesejahteraan material dan spiritual. Aspek *qauliyah* memaknai yamhaqu secara faktual dan metafora. *Yamhaqu al-riba* berarti Allah menghilangkan harta riba dan berkahnya. Riba bukanlah sumber kepemilikan yang sah sehingga tidak boleh dijadikan media ibadah dan *muamalah* oleh pemiliknya. Rentenir menghadapi banyak faktor sehingga tidak merasakan kenikmatan dan kebahagiaan harta. *Wa yurbi al-shadaqat* berarti Allah menyiapkan karunia pahala bagi dermawan. Allah membangun citra diri positif pada dermawan dan menghindarkan mereka dari gangguan. Sedekah merupakan instrumen kepemilikan sebagai syarat awal kesejahteraan. Aspek kauniyah menjelaskan pertarungan riba dan sedekah. Kajian empiris menunjukkan musnahnya sumber daya pelaku *welasan*. Meskipun di antara bandar tergolong kaya, mereka kehilangan makna hidup. Sedekah, dengan skala kecil memberikan bukti pembebasan dari jeratan riba.

Penelitian ini merekomendasi solusi utang ribawi. Sedekah yang merupakan akad *tabarru`* (sosial) lebih tepat menjadi pengimbang tanggungan utang riba. Riba yang berorientasi bisnis dihadapi oleh sedekah yang berorientasi sosial. Tanggungan ribawi menghadapi problema ketika diselesaikan dengan akad ribawi sejenis atau dengan akad bisnis syariah. Nasabah yang melepas riba melalui *take over* akad bisnis syariah akan menghadapi masalah akad dan sebatas memindah tanggungan. Rekomendasi lain adalah keniscayaan menggunakan pertimbangan dampak (nalar efek) sedekah dan riba sebagai basis *tazkiyah* akuntansi dan bisnis, baik teoritis maupun praktis.

Keterbatasan penelitian ini adalah bahasan penyaluran sedekah dengan skema *qardhu hasan* belum diulas secara memadai. Pada dasarnya sedekah menjadi milik *mustahik* (penerima zakat/sedekah) atau penerima. Seharusnya *mustahik* (penerima sedekah) yang menjadi korban riba menerima sedekah sebagai hibah, tidak berkewajiban mengembalikan. Skema *qardhu hasan* mengharuskan penerima mengembalikannya. Oleh karena itu, penelitian ini memerlukan kajian tentang pengelolaan sedekah melalui akad bisnis atau utang. Penelitian ini juga menghendaki studi lanjut tentang penggunaan *i'tibar ma'alat* (nalar efek) da-

lam mentazkiyah teori, konsep, dan teknologi akuntansi dan bisnis syariah yang menjamin *hifdhu al-maal* (terjaganya harta).

DAFTAR RUJUKAN

- Aydin, N. (2020). Paradigmatic Foundation and Moral Axioms of Ihsan Ethics in Islamic Economics and Business. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 11(2), 288-308. <https://doi.org/10.1108/JIABR-12-2016-0146>
- Aziz, M. R. A. (2017). Developing Islamic Waqf Bank as a Mechanism for Financial System Stability. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 3(1), 61-80. <https://doi.org/10.21098/jimf.v3i1.710>
- Adinugraha, H. H. (2017). Penerapan Kaidah Al-Ghunm bi Al-Ghurum dalam Pembiayaan Musharakah pada Perbankan Syariah. *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, 8(1), 81-102. <https://doi.org/10.21580/economica.2017.8.1.1827>
- Ahmad, S. A. M., & Mesawi, M. al T. (2016). Maqashid Al-Syariah fi Al-Amwal wa Wasailuha `Inda Al-Imam Muhammad al-Thahir Ibnu `Asyur. *At-Tajdid*, 20(39), 235-265.
- Akdemir, S. (2012). Problems of Financing and Agricultural Credit: A Case Study of Seyhan region. *Journal of Food, Agriculture and Environment*, 10(3-4), 468-475.
- Al-Deeky, M. (2016). The Word (Qara'a) (Read) in the Holy Koran and Pre-Islamic Poetry. *Advances in Language and Literary Studies*, 7(4), 124-131. <https://doi.org/10.7575/aiac.all.v.7n.4p.124>
- Alfia, Y. D., Triuwono, I., & Mulawarman, A. D. (2018). Kritik atas Tujuan Akuntansi Syariah: Perspektif Realitas Sadrinan. *Jurnal Akuntansi dan Sistem Informasi*, 3(2), 93-111. <https://doi.org/10.32486/aksi.v2i2.266>
- Alidrus, I. F. (2012). Nilai-nilai Instrumental Ekonomi Islam dalam Perbankan Syariah. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 7(2), 379-408. <https://doi.org/10.21274/epis.2012.7.2.379-408>
- Almarri, J., & Meewella, J. (2015). Social Entrepreneurship and Islamic Philanthropy. *International Journal of Business and Globalisation*, 15(3), 405-424. <https://doi.org/10.1504/IJBG.2015.071901>
- Amar, F. (2017). Implementasi Filantropi Islam di Indonesia. *Al-Urban: Jurnal Ekonomi Syariah dan Filantropi Islam*, 1(1), 1-14. https://doi.org/10.22236/alurban_vol1/is1pp1-14
- Anam, H. F. (2018). Konsep Kafir dalam Alquran: Studi atas Penafsiran Asghar Ali Engineer. *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, 2(2), 89-97. <https://doi.org/10.23971/njppi.v2i2.971>
- Anshari, F. (2015). *Majalis Al-Qur'an Mudarasat fi Risalat al-Huda al-Minhaji li Al-Qur'an al-Karim min al-Talaqqi ilaa al-Balagh* (4th ed.). Dar al Salam.
- Asyafah, A. (2014). The Method of Tadabur Qur'an: What Are the Student Views? *International Education Studies*, 7(6), 98-105. <https://doi.org/10.5539/ies.v7n6p98>
- Asyur, M. T. I. (1984). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi.
- Athiyah, A. H. I. (2007). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*. Dar al-Khair.
- Athoillah, M. A. (2013). Ekonomi Islam: Transaksi dan Problematikanya. *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 13(2), 269-289. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v13i2.269-289>
- Awang, S. A., Muhammad, F., Borhan, J. T., & Mohamad, M. T. (2017). The Concept of Charity in Islam: An Analysis on the Verses of Quran and Hadith. *Journal of Usuluddin*, 45(1), 141-172. <https://doi.org/10.22452/usuluddin.vol45no1.6>
- Aziz, M. N., & Mohamad, O. B. (2016). Islamic Social Business to Alleviate Poverty and Social Inequality. *International Journal of Social Economics*, 43(6), 573-592. <https://doi.org/10.1108/IJSE-06-2014-0129>
- Baghdadi, A. A. M. (2004). *Tafsir al-Khazin, Lubabu al-Ta`wil fi Ma`ani al-Tanzil* (1st ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Batubara, S. (2017). Kepemilikan Relatif (Al-Milkiyah Al-Muqayyadah) Privat dan Publik dalam Ekonomi Islam. *JURIS (Jurnal Ilmiah Syari'ah)*, 16(2), 173-184. <https://doi.org/10.31958/juris.v16i2.971>

- Bayindir, S., & Ustaoglu, M. (2018). The Issue of Interest (Riba) in the Abrahamic Religions. *International Journal of Ethics and Systems*, 34(3), 282-303. <https://doi.org/10.1108/IJOES-09-2017-0148>
- Birton, M. (2016). Maqasid Syariah sebagai Metode Membangun Tujuan Laporan Keuangan Entitas Syariah. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, 6(3), 421-431. <https://doi.org/10.18202/jamal.2015.12.6034>
- Erdem, E. (2017). Analyzing the Gradual Revelation and Wording of Riba (Interest) verses in the Holy Qur'an Considering the Commerce, Finance and Infaq System of Islam. *Turkish Journal of Islamic Economics*, 4(2), 91-126. <https://doi.org/10.26414/tujise.2017.4.2.91-126>
- Farooq, M. O. (2012). Exploitation, Profit and the Riba-Interest Reductionism. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 5(4), 292-320. <https://doi.org/10.1108/17538391211282818>
- Farooq, M. O. (2019). Rent-Seeking Behaviour and Zulm (Injustice/Exploitation) Beyond Ribā-Interest Equation. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 11(1), 110-123. <https://doi.org/10.1108/IJIF-07-2018-0073>
- Fauziah, F. (2017). Ketergantungan Pedagang Muslim terhadap Rentenir (Studi Kasus Pedagang Pasar Induk Wonomulyo Kabupaten Polewali Mandar). *Jurnal Pendidikan Islam Pendekatan Interdisipliner*, 1(2), 25-36. <https://doi.org/10.36915/JPI.V1I2.17>
- Fikri, Y. T. A. (2019). Bargaining Mechanism in Islamic Economic System. *International Journal of Nusantara Islam*, 6(1), 104-114. <https://doi.org/10.15575/ijni.v6i1.4399>
- Furqani, H. (2019). What is Islamic Economics? The View of Muhammad Baqir Al-Sadr. *Jurnal Ekonomi dan Keuangan Islam*, 5(2), 63-71. <https://doi.org/10.20885/jeki.vol5.iss2.art3>
- Ghani, A. (2015). Adh-Dharuurah wa Al-Haajjah dalam Riba (Studi Analisis Pemikiran Dr. Wahbah Az-Zuhhaili). *Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia*, 5(2), 191-218. [https://doi.org/10.21927/jesi.2015.5\(2\).191-218](https://doi.org/10.21927/jesi.2015.5(2).191-218)
- Gilbar, G. G. (2012). The Qadi, the Big Merchant and Forbidden Interest (Ribā). *British Journal of Middle Eastern Studies*, 39(1), 115-136. <https://doi.org/10.1080/13530194.2012.659441>
- Hadi, D. A. (2018). Pengembangan Teori Akuntansi Syariah di Indonesia. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, 9(1), 106-123. <https://doi.org/10.18202/jamal.2018.04.9007>
- Hakim, S. A., Hamid, Z., & Meera, A. K. M. (2016). Capital Asset Pricing Model and Pricing of Islamic Financial Instruments. *Journal of King Abdulaziz University, Islamic Economics*, 29(1), 21-39. <https://doi.org/10.4197/Islec.29-1.2>
- Hamza, H., & Jedidia, K. B. (2017). Money Time Value and Time Preference in Islamic Perspective. *Turkish Journal of Islamic Economics*, 4(2), 19-35. <https://doi.org/10.26414/tujise.2017.4.2.19-35>
- Hidayat, R., Oktaviani, Y., & Aminudin. (2019). Financial Performance of Islamic Banking in Indonesia with Maqasid Shariah Approach. *Manajemen Bisnis*, 9(1), 85-97. <https://doi.org/10.22219/jmb.v9i1.9442>
- Hilmiyah, N., Possumah, B. T., & Shaifai, M. H. M. (2017). Tawhidic Based Economic System: A Preliminary Conception. *Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah*, 9(1), 107-124. <https://doi.org/10.15408/aiq.v9i1.3481>
- Hoque, N., Khan, M. A., & Mohammad, K. D. (2015). Poverty Alleviation by Zakah in a Transitional Economy: A Small Business Entrepreneurial Framework. *Journal of Global Entrepreneurship Research*, 5(7), 1-20. <https://doi.org/10.1186/s40497-015-0025-8>
- Hossain, I., Muhammad, A. D., Jibril, B. T., & Kaitibie, S. (2019). Support for Smallholder Farmers through Islamic Instruments: The Case of Bangladesh and Lessons for Nigeria. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 12(2), 154-168. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-11-2018-0371>
- Hutchinson, M. C., Mulcahy, M., & O'Brien, J. (2018). What is the Cost of Faith? An Empirical Investigation of Islamic Purification. *Pacific Basin Finance Journal*, 52, 134-143. <https://doi.org/10.1016/j.pacfin.2017.05.005>
- Ibrahim, A. A., Elatrash, R. J., & Farooq, M. O. (2014). Hoarding versus Circulation of Wealth from the Perspective of Maqasid Al-Shari'ah. *International Journal of*

- Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 7(1), 6-21. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-06-2012-0053>
- Ibrahim, P., Muridan, M., Ali, M., & Mohd Jazid, A. I. (2020). Revisiting Zakat Distribution on Income Inequality and Welfare: The Malaysia Experience. *Journal of Islamic Economics*, 4(1), 146-161. <https://doi.org/10.26740/al-uqud.v4n1.p146-161>
- Iskandar, A., Possumah, B. T., & Aqbar, K. (2019). The Inflation and Poverty in Indonesia: Consequence of Usury? *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 17(2), 91-105. <https://doi.org/10.30984/jis.v17i2.918>
- Ismail, A. G., & Haron, N. (2014). Happiness in Economics as Understood Across Ism and Religion. *Sage Open*, 4(4), 1-14. <https://doi.org/10.1177/2158244014560543>
- Joshanloo, M., Jovanović, V., & Taylor, T. (2019). A Multidimensional Understanding of Prosperity and Well-Being at Country Level: Data-Driven Explorations. *Plos One*, 14(10), 1-31. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0223221>
- Kafabih, A., & Manzilati, A. (2018). A Hadith about Riba and the Relationship with Occupation: Which One is Preferable between The Merchant and Islamic Bank Clerk? *Journal of Islamic Economics Lariba*, 4(1), 37-45. <https://doi.org/10.20885/jielariba.vol4.iss1.art4>
- Kamla, R., & Alsoufi, R. (2015). Critical Muslim Intellectuals' Discourse and the Issue of 'Interest' (Ribā): Implications for Islamic Accounting and Banking. *Accounting Forum*, 39(2), 140-154. <https://doi.org/10.1016/j.accfor.2015.02.002>
- Kartika, T. (2019). Manajemen Pembelajaran Tahfidz Al-Qur'an Berbasis Metode Talaqqi. *Isema: Journal of Islamic Educational Management*, 4(2), 245-256. <https://doi.org/10.15575/isema.v4i2.5988>
- Khasanah, U., Abdullah, M. W., & Amiruddin. (2019). Dampak Praktik Rentenir terhadap Kesejahteraan Pedagang Eceran dalam Perspektif Ekonomi Islam. *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 3(1), 12-26. <https://doi.org/10.26618/j-hes.v3i1.2119>
- Lai, J., Rethel, L., & Steiner, K. (2017). Conceptualizing Dynamic Challenges to Global Financial Diffusion: Islamic Finance and the Grafting of Sukuk. *Review of International Political Economy*, 24(6), 958-979. <https://doi.org/10.1080/09692290.2017.1373689>
- Latief, U. (2015). Konsep Amarah Menurut Al-Qur'an. *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 21(2), 68-83. <https://doi.org/10.22373/ALBAYAN.V21I32.422>
- Ma'zumi, Syihabudin, & Najmudin. (2019). Pendidikan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Al-Sunnah: Kajian atas Istilah Tarbiyah, Taklim, Tadris, Ta'dib dan Tazkiyah. *Tarbawy : Indonesian Journal of Islamic Education*, 6(2), 193-209. <https://doi.org/10.17509/t.v6i2.21273>
- Marhaban. (2018). Konsep Qur'ani dalam Pemikiran Tasawuf Ibnu Qayim Al-Jauziyah. *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir*, 3(1), 141-153. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i1.482>
- Masyita, D. (2018). Lessons Learned of Zakat Management from Different Era and Countries. *Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah*, 10(2), 441-456. <https://doi.org/10.15408/aiq.v10i2.7237>
- Mobin, M. A., Masih, M., & Alhabshi, S. O. (2017). Religion of Islam and Microfinance: Does It Make Any Difference? *Emerging Markets Finance and Trade*, 53(7), 1547-1562. <https://doi.org/10.1080/1540496X.2016.1268526>
- Mohsin, M. I. A. (2013). Financing through Cash-Waqf: A Revitalization to Finance Different Needs. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6(4), 304-321. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-08-2013-0094>
- Moneim, A. A. (2018). Towards Islamic Maqasidi Education Philosophy for Sustainable Development: Quranic Perspective with Special Attention to Indonesia. *Millah: Jurnal Studi Agama*, 17(2), 221-226. <https://doi.org/10.20885/millah.vol17.iss2.art4>
- Mroueh, M., & Waal, A. D. (2018). Is the High Performance Organization Framework Applicable to Takaful Insurance Companies? *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 9(1), 77-90. <https://doi.org/10.1108/JI-ABR-03-2015-0005>
- Mulcahy, M. B. (2014). Purifying Islamic Equities: The Interest Tax Shield. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 7(4),

- 473-484. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-11-2013-0120>
- Müller, D. M. (2017). From Consultancy to Critique: The 'Success story' of Globalized Zakat Management in Malaysia and Its Normative Ambiguities. *Globalizations*, 14(1), 81-98. <https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1200309>
- Najida, C. (2016). Konsep Maqasid Al-Sariah menurut Taha Jabir Al-Ulwani. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 9(1), 1-11. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09101>
- Noh, M. A. C., & Huda, M. (2020). Understanding the Quran Resources as Main Principle for Family Institution in Islamic Education. *Journal of Critical Reviews*, 7(2), 688-692. <https://doi.org/10.31838/jcr.07.02.126>
- Nugraha, E., Nugroho, L., Lindra, C. N., & Sukiati, W. (2020). Maqashid Sharia Implementation in Indonesia and Bahrain. *Etikonomi*, 19(1), 155-168. <https://doi.org/10.15408/etk.v19i1.14655>
- Nurhadi. (2019). The Importance of Maqashid Sharia as a Theory In Islamic Economic Business Operations. *International Journal of Islamic Business and Economics*, 3(2), 130-144. <https://doi.org/10.28918/ijibec.v3i2.1635>
- Omar, R. F., & Jones, E. (2015). Critical Evaluation of the Compliance of Online Islamic Forex Trading with Islamic Principles. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 8(1), 64-84. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-06-2014-0059>
- Qurthuby, M. A. A. (1996). *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an* (5th ed.). Dar al- Syuruq.
- Quthub, S. (2008). *Fi Dhilali Al-Qur'an* (37th ed.). Dar al- Syuruq.
- Radzi, R. M., & Lewis, M. K. (2015). Religion and the Clash of "Ideals" and "Realities" in Business: The Case of Islamic Bonds (Sukuk). *Thunderbird International Business Review*, 57(4), 295-310. <https://doi.org/10.1002/tie.21706>
- Rahmadani, F., & Setiowati, N. E. (2017). Pengaruh Program Inklusi Keuangan BMT Al-Falah terhadap Transaksi Rentenir. *Al-Amwal: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syari'ah*, 9(1), 111-129. <https://doi.org/10.24235/amwal.v9i1.1756>
- Rahman, F. K., Tareq, M. A., Yunanda, R. A., & Mahdzir, A. (2017). Maqashid Al-Shari'ah-based Performance Measurement for the Halal Industry. *Humanomics*, 33(3), 357-370. <https://doi.org/10.1108/H-03-2017-0054>
- Ramadani, V., Dana, L., Ratten, V., & Tahiri, S. (2015). The Context of Islamic Entrepreneurship and Business: Concept, Principles and Perspectives. *International Journal of Business and Globalisation*, 15(3), 244-261. <https://doi.org/10.1504/IJBG.2015.071906>
- Rasyid, A. M. (1978). *Al-'Awaiq* (2nd ed.). Muassasah Al- Risalah.
- Razi, M. F. (1981). *Tafsir al-Fakhrir al Razi-Mafatih al-Ghaib*. Dar al- Kutub al-Islamiyah.
- Ridha, M. R. (1367). *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*. Dar al- Manar.
- Rifqi, M. A., & Thahir, A. H. (2019). Tafsir Maqasidi; Building Interpretation Paradigm Based on Mashlahah. *Millah: Jurnal Studi Agama*, 18(2), 335-356. <https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art7>
- Rosmini, R. (2016). Falsafah Infak dalam Perspektif Al-Qur'an. *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, 20(1), 69-84. <https://doi.org/10.29300/MADANIA.V20I1.86>
- Rozalinda, R. (2013). Peran Baitul Mal wa Tamwil (BMT) Taqwa Muhammadiyah dalam Membebaskan Masyarakat dari Rentenir di Kota Padang. *Inferensi: Jurnal Sosial Keagamaan*, 7(2), 513-532. <https://doi.org/10.18326/infs13.v7i2.513-533>
- Rusadi, B. E. (2018). Implementasi Pembelajaran Tahfiz Al-Quran Mahasantri Pondok Pesantren Nurul Quran Tangerang Selatan. *Intiqad: Jurnal Agama dan Pendidikan Islam*, 10(2), 268-282. <https://doi.org/10.30596/intiqad.v10i2.2363>
- Ruslan. (2016). Ayat-Ayat Riba dalam Al-Qur'an: Pendekatan Historis. *At-Taradhi: Jurnal Studi Ekonomi*, 7(1), 31-40. <https://doi.org/10.18592/AT-TARADHI.V7I1.1978>
- Ryandono, M. N. H., & Wijayanti, I. (2019). Transformasi Tata Kelola Lembaga Zakat pada Pemberdayaan Social Entrepreneur. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, 10(1), 135-155. <https://doi.org/10.18202/jamal.2019.04.10008>
- Sa'adah, D. H., Solahudin, M., & Darmawan, D. (2017). Konsep Dhanb dan Ithm dalam AlQuran (Studi Kajian Semantik Alquran). *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu*

- Al- Qur'an dan Tafsir*, 2(1), 163–176. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v2i2.1896>
- Sa`di, A. N. (2002). *Taisir al-Karim al-Rahman fi (Tafsir Kalam al-Mannan)*. Muassasah Ar-Rayyan.
- Sain, M. R. M., Rahman, M. M., & Khanam, R. (2016). Financial Exclusion in Australia: Can Islamic Finance Minimise the Problem? *Australasian Accounting, Business and Finance Journal*, 10(3), 89-104. <https://doi.org/10.14453/aabfj.v10i3.6>
- Santoso, Safitri, A., Niko, P. F., Razkia, D., & Fitriyana, N. (2020). Harmonisasi Al-Ruh, Al-Nafs dan Al-Hawa dalam Psikologi Islam. *Jurnal Islamika*, 3(1), 170–181. <https://doi.org/10.37859/jsi.v3i1.1899>
- Senadjki, A., & Sulaiman, J. (2015). An Empirical Study on the Influence of Islamic Values in Poverty Alleviation. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 6(2), 222-243. <https://doi.org/10.1108/JIABR-05-2012-0027>
- Shabbir, M. S., Kassim, N. M., Faisal, M., Abbas, M., & Sabti, Y. M. (2018). Poverty Reduction through Islamic Modes of Finance; The Way Forward. *Journal of Social Sciences Research*, 4, 58-65. <https://doi.org/10.32861/jssrspi4.58.65>
- Shinkafi, A. A., Ali, N. A., & Choudhury, M. (2017). Contemporary Islamic Economic Studies on Maqasid Shari'ah: A Systematic Literature Review. *Humanomics*, 33(3), 315–334. <https://doi.org/10.1108/H-03-2017-0041>
- Sholihah, H. (2020). Islamic Business Ethics in The Maqasid Al-Shari'ah Perspective. *Amwaluna: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Syariah*, 4(2), 324–335. <https://doi.org/10.29313/amwaluna.v4i2.5790>
- Shoviaty, M., Irmayanti, & Maghfiroh, R. (2019). Kedudukan Pajak dan Zakat dalam Kesejahteraan Semesta. *Imanensi: Jurnal Ekonomi, Manajemen, dan Akuntansi Islam*, 3(1), 29-36. <https://doi.org/10.34202/imanensi.3.1.2018.29-36>
- Sitorus, I. R. (2019). Riba vs Zakat dalam Perspektif Ekonomi Islam. *Al-Intaj: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, 5(1), 102–118. <https://doi.org/10.29300/aij.v5i1.1717>
- Soediro, A., & Meutia, I. (2018). Maqasid Syariah as a Performance Framework for Islamic Financial Institutions. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, 9(1), 70–86. <https://doi.org/10.18202/jamal.2018.04.9005>
- Sohag, K., Mahmud, K. T., Alam, F., & Samargandi, N. (2015). Can Zakat System Alleviate Rural Poverty in Bangladesh? A Propensity Score Matching Approach. *Journal of Poverty*, 19(3), 261-277. <https://doi.org/10.1080/10875549.2014.999974>
- Suma, M. A. (2013). Zakat, Infak, dan Sedekah: Modal dan Model Ideal Pembangunan Ekonomi dan Keuangan Modern. *Al-Iqtishad: Journal of Islamic Economics*, 5(2), 253–274. <https://doi.org/10.15408/aiq.v5i2.2568>
- Swartz, N. P., Itumeleng, O. O., Wankie, W., & Jeelabdeen, A. (2013). The Riba Conundrum: The Ethical Appeal of Islamic Banking. *Journal of Management and Sustainability*, 3(4), 184–194. <https://doi.org/10.5539/jms.v3n4p184>
- Sya`rawi, M. M. (1991). *Tafsir al-Sya`rawi*. Akhbar al-Yaum.
- Syarif, M. I. (2011). Konsep Riba dalam Al-Quran dan Literatur Fikih. *Al-Iqtishad: Journal of Islamic Economics*, 3(2), 293–312. <https://doi.org/10.15408/aiq.v3i2.2527>
- Syaukani, M. B. A. (2007). *Fathu al-Qadir al-Jami` baina Fannai al-Riwayah wa al-Dirayah min Ilmi al-Tafsir* (4th ed.). Dar Al-Marefa.
- Tahir, S. (2017). Islamic Economics and Prospects for Theoretical and Empirical Research. *Journal of King Abdulaziz University, Islamic Economics*, 30(1), 3–20. <https://doi.org/10.4197/Islec.30-1.1>
- Tamin, D. (2016). Applying Qur'anic Contemplation in Counseling. *International Journal of Counseling and Education*, 1(1), 1–8. <https://doi.org/10.23916/1-9.0016.11-i3b>
- Thabari, I. J. (1994). *Tafsir al-Thabari-Jami` al-Bayan fi Ta`wili Aayi Al-Qur`an*. Muassasah Al-Risalah.
- Toriquddin, M. (2014). Teori Maqashid Syari'ah Perspektif Al-Syatibi. *Journal de Jure*, 6(1), 33–47. <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v6i1.3190>
- Ulwani, T. J. (2013). *Afalaa Yatadabbaruna Al-Qur`ana, Ma`alim Manhajiyah fi al-Tadabbur wa al-Tadbir* (2nd ed.). Dar al-Salam.
- Wulandari, P. (2019). Enhancing the Role of Baitul Maal in Giving Qardhul Hassan

- Financing to the Poor at the Bottom of the Economic Pyramid: Case Study of Baitul Maal Wa Tamwil in Indonesia. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 10(3), 382-391. <https://doi.org/10.1108/JIABR-01-2017-0005>
- Wulandari, P., & Kassim, S. (2016). Issues and Challenges in Financing the poor: Case of Baitul Maal wa Tamwil in indonesia. *International Journal of Bank Marketing*, 34(2), 216-234. <https://doi.org/10.1108/IJBM-01-2015-0007>
- Yusuf, J. B., Shah, H. S., Ayaz, M., & Buaben, J. M. (2018). Interest Free Banking and Finance in Brunei Darussalam: Present Realities and Future Prospects. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 8(2), 34-62. <https://doi.org/10.32350/jitc.82.03>