

Penerapan Kaidah *al-Ḍarūrāt Tubīḥu al-Maḥzūrāt* terhadap Pinjaman Riba untuk Pengobatan

The Application of the Principle al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt to Riba Loans for Medical Treatment

Riskayanti^a, Hendra Wijaya^b, Riska^c

^a Institut Agama Islam STIBA Makassar, Indonesia; Email: riskaayanti22@gmail.com

^b Institut Agama Islam STIBA Makassar, Indonesia; Email: hendrawijaya@stiba.ac.id

^c Institut Agama Islam STIBA Makassar, Indonesia; Email: riska@stiba.ac.id

Article Info

Received: 18 June 2026

Revised: 21 June 2026

Accepted: 06 August 2026

Published: 22 September 2026

Keywords:

al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt, usury, medical treatment, *ḍarūrah*, *maqāṣid al-Syarī'ah*

Kata kunci:

al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt, riba, pengobatan, *ḍarūrah*, *maqāṣid al-Syarī'ah*

Abstract

Financing medical treatment through interest-based loans has become a significant issue in *fiqh al-mu'āmalāt*, as *ribā* is explicitly prohibited in Islamic law, while certain medical conditions are directly related to the preservation of life. This study aims to examine the urgency of medical treatment from the perspective of *maqāṣid al-Sharī'ah* and to analyze the application of the legal maxim *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* (necessities permit prohibited matters) to interest-based loans for medical needs. This research employs a qualitative method with a normative *fiqh* approach through a library research design. The data sources were obtained from classical and contemporary *fiqh* books, legal maxims, scholars' opinions, journal articles, and other relevant documents. The collected data were analyzed using descriptive and deductive analysis techniques. The findings indicate that interest-based loans remain prohibited (*ḥarām*) and cannot be considered the primary option for financing medical treatment. However, when medical treatment reaches a state of necessity (*darūrah*), such as a threat to life or severe bodily harm, and no permissible financing alternatives are available, an interest-based loan may be considered as a highly restricted legal concession (*rukhsah*). This concession is only applicable to the extent required by the urgent medical condition and must not exceed the limits of necessity. This study contributes to clarifying the boundaries of applying the principle of necessity in contemporary Islamic commercial jurisprudence, particularly in cases involving medical financing. The implication of this research is that society and Islamic financial institutions should strengthen lawful medical financing alternatives so that urgent healthcare needs are not easily directed toward interest-based loans.

Abstrak

Pembiayaan pengobatan melalui pinjaman riba menjadi persoalan penting dalam fikih muamalah karena riba pada dasarnya dilarang secara tegas, sedangkan dalam keadaan tertentu pengobatan berkaitan langsung dengan upaya menjaga jiwa. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji urgensi pengobatan dalam perspektif *maqāṣid al-Syarī'ah* serta menganalisis penerapan kaidah *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* terhadap pinjaman riba untuk kebutuhan pengobatan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan normatif fikih melalui studi

kepastakaan. Sumber data diperoleh dari kitab fikih, kaidah fikih, pendapat ulama, artikel jurnal, dan dokumen lain yang relevan, Data tersebut kemudian dianalisis dengan teknik deskriptif dan deduktif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pinjaman berbasis riba tetap berstatus haram dan tidak dapat dijadikan sebagai pilihan utama dalam pembiayaan pengobatan. Namun, apabila pengobatan mencapai kondisi darurat, seperti ancaman terhadap keselamatan jiwa atau kerusakan berat pada tubuh, sementara tidak ditemukan alternatif pembiayaan yang halal, maka pinjaman riba dapat dipertimbangkan sebagai rukhsah yang sangat terbatas. Keringanan tersebut hanya berlaku sesuai kebutuhan medis yang mendesak dan tidak boleh melampaui batas darurat. Kontribusi penelitian ini adalah memperjelas batas penerapan kaidah darurat dalam fikih muamalah kontemporer, khususnya pada kasus pembiayaan pengobatan. Implikasinya, masyarakat dan lembaga keuangan syariah perlu memperkuat alternatif pembiayaan medis yang halal agar kebutuhan darurat tidak mudah diarahkan pada pinjaman ribawi.

How to cite:

Riskayanti, Hendra Wijaya, Riska, "Penerapan Kaidah *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* Terhadap Pinjaman Riba untuk Pengobatan", *AL-MUNTAQA: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab*, Vol. 2, No. 2 (2026): 317-341. doi: 10.36701/muntaqa.v2i2.3440



This work is licensed under a Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

PENDAHULUAN

Dalam bidang muamalah, riba termasuk persoalan penting yang mendapat perhatian serius dalam ajaran Islam.¹ Syariat Islam secara jelas melarang praktik riba karena di dalamnya terdapat unsur kezaliman, pemerasan, dan ketidakadilan dalam hubungan transaksi semua ini bertentangan dengan prinsip *al-Maqāsid al-Syarī'ah*, khususnya perlindungan harta (*ḥifẓ al-Māl*) yang merupakan salah satu dari lima tujuan pokok syariat.² Dasar mengenai larangan tersebut dapat ditemukan dalam firman Allah Swt. pada Q.S. al-Baqarah/2: 275.

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahnya:

Dan Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba.³

Ibnu Kaṣīr menafsirkan ayat ini bahwa Allah yang mengetahui hakikat segala perkara dan kemaslahatannya, mengetahui apa yang bermanfaat bagi hamba-hamba-Nya lalu Dia membolehkannya bagi mereka, serta mengetahui apa yang membahayakan

¹ Muhammad Alyaafi, Muhammad Raffi Andhera, "Riba dalam Pandangan Al-Qur'an dan Hadist," *Jurnal Sosial Humaniora Sigli (JSH)* 6, no. 1 (Juni 2023): h. 290.

² Khotibul Umam, "Pelarangan Riba dan Penerapan Prinsip Syariah dalam Sistem Hukum Perbankan di Indonesia," *Mimbar Hukum* 29, no. 3 (Oktober 2017): h. 394.

³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Cordoba, 2023), h. 47.

mereka lalu Dia melarangnya bagi mereka.⁴ Namun, ketika pinjaman riba digunakan untuk memenuhi kebutuhan pengobatan darurat, persoalan tersebut menjadi lebih hati-hati karena pengobatan dalam kondisi tertentu berkaitan dengan upaya menjaga jiwa atau *hifz al-Nafs*.⁵

Dalam kondisi tertentu, syariat Islam tidak hanya menekankan larangan semacam itu, tetapi juga memberikan perhatian besar terhadap perlindungan jiwa sebagai salah satu tujuan utama syariat. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam sabda Rasulullah saw:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالِدَوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوَوْا، وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ (رواه أبو داود)⁶

Artinya:

Sesungguhnya Allah Swt. telah menurunkan penyakit dan obat, serta menjadikan bagi setiap penyakit terdapat obatnya, maka berobatlah kalian, tetapi jangan berobat dengan sesuatu yang haram. (H.R. Abū Dāwūd).

Hadis ini menjadi indikasi bahwa mencari pengobatan merupakan bagian dari ikhtiar *syar'ī* dalam menjaga jiwa. Karena itu, seseorang yang sengaja membiarkan dirinya sakit tanpa berikhtiar dapat dianggap meninggalkan usaha yang diperintahkan syariat dalam menjaga keselamatan dirinya. Akan tetapi, hadis tersebut juga menegaskan bahwa pengobatan tetap harus ditempuh melalui cara yang halal dan tidak boleh menggunakan sesuatu yang diharamkan, kecuali apabila terdapat alasan *syar'ī* yang benar-benar kuat.

Perkembangan teknologi medis modern meningkatkan kualitas pelayanan kesehatan, namun juga menyebabkan biaya pengobatan semakin tinggi. Laporan Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) kesehatan menunjukkan bahwa penyakit katastrok seperti gagal ginjal, kanker, jantung, dan stroke menghabiskan lebih dari separuh anggaran pelayanan kesehatan nasional setiap tahun. Pada tahun 2022, pembiayaan penyakit-penyakit tersebut mencapai puluhan triliun rupiah.⁷

Meskipun program Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) membantu masyarakat, kenyataannya tidak semua tindakan medis ditanggung sepenuhnya oleh BPJS. Banyak obat paten, alat medis khusus, atau tindakan tertentu membutuhkan biaya tambahan di luar cakupan BPJS.⁸ Kondisi ini menyebabkan masyarakat menghadapi kesenjangan pembiayaan yang tidak dapat ditutupi dengan tabungan pribadi atau bantuan keluarga.

⁴ Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, taḥqīq: Sāmī bin Muḥammad al-Salāmah, Juz 1 (Cet. II; al-Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1420 H/1999 M), h. 709.

⁵ Elif Pardiansyah, "Konsep Riba dalam Fiqih Muamalah Maliyyah dan Praktiknya dalam Bisnis Kontemporer," *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 8, no. 2 (2022): h. 1274.

⁶ Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy'as al-Azdī, *Sunan Abī Dāwūd* Juz 6 (Cet. I; t.p.: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H / 2009 M), h. 23.

⁷ Mutiara Nurtandhee, "Estimasi Biaya Pelayanan Kesehatan sebagai Upaya Pencegahan Defisit Dana Jaminan Sosial untuk Penyakit Gagal Ginjal," *Jurnal Jaminan Kesehatan Nasional* 3, no. 2 (10 Desember 2023): h. 85-101.

⁸ Adila Solida, Dwi Noerjoedianto, Arnild Augina Mekarisce, dan Fitri Widiastuti, "Pola Belanja Kesehatan Katastrok Peserta Jaminan Kesehatan Nasional di Kota Jambi," *Jurnal Kebijakan Kesehatan Indonesia* 10, no. 04 (10 Desember 2021): h. 209-215.

Dalam praktiknya, kondisi darurat medis tidak jarang menempatkan seseorang pada situasi yang sangat mendesak. Beberapa penyakit tertentu menuntut tindakan medis segera, seperti operasi darurat, perawatan intensif di rumah sakit, atau terapi berkelanjutan yang tidak dapat ditunda. Penundaan tindakan medis dalam kondisi tersebut berpotensi menimbulkan risiko serius, seperti memburuknya kondisi pasien, terjadinya kecacatan permanen, bahkan mengancam keselamatan jiwa.⁹ Oleh karena itu, kebutuhan biaya dalam kondisi seperti ini bersifat mendesak dan tidak dapat ditangguhkan.

Pada situasi kedaruratan tersebut, masyarakat sering mencari dana dari keluarga, kerabat, atau lembaga sosial. Namun, rendahnya akses dan penggunaan nyata masyarakat terhadap layanan keuangan syariah yang masih sekitar 13% dibandingkan dengan keuangan konvensional yang melampaui 79% menunjukkan bahwa layanan syariah belum banyak dimanfaatkan. Keterbatasan akses, jangkauan lembaga, serta belum tersedianya pembiayaan pengobatan darurat yang cepat mendorong masyarakat memilih pinjaman bank konvensional, meskipun mengandung unsur riba.¹⁰

Kondisi darurat medis terjadi ketika pasien membutuhkan pengobatan segera karena penundaan dapat memperburuk penyakit, menimbulkan kecacatan permanen, atau mengancam jiwa, sementara sumber pembiayaan halal tidak tersedia secara cepat dan memadai. Syariat Islam memberikan ruang keringanan melalui kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt*, yaitu keadaan darurat dapat membolehkan hal-hal yang pada dasarnya terlarang. Kaidah ini menunjukkan bahwa suatu perbuatan yang semula dilarang dapat diberi status kebolehan apabila seseorang berada dalam keadaan darurat atau terpaksa. Kebolehan tersebut bertujuan untuk mencegah timbulnya kesulitan, bahaya, atau kerusakan yang lebih besar. Dalam situasi seperti ini, syariat memberikan dispensasi hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan yang hendak diwujudkan, sehingga larangan tersebut dapat ditoleransi selama keadaan darurat benar-benar ada dan memenuhi ketentuan yang ditetapkan.¹¹

Berdasarkan uraian singkat yang telah dijelaskan di atas, pokok persoalan yang perlu dianalisis secara lebih mendalam oleh peneliti adalah penerapan kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* terhadap pinjaman riba untuk keperluan pengobatan. Permasalahan ini penting dikaji karena riba merupakan perkara yang diharamkan dalam Islam. Oleh karena itu, pembahasan penelitian ini dapat diarahkan pada dua pokok kajian, yaitu: 1) Bagaimana urgensi pengobatan dan kedudukannya dalam Islam. 2) Bagaimana penerapan kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* terhadap pinjaman riba untuk kebutuhan pengobatan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis urgensi pengobatan dan kedudukannya dalam Islam sebagai bagian dari upaya menjaga jiwa atau *ḥifẓ al-Nafs* dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*. Di samping itu, penelitian ini juga bertujuan untuk mengkaji penerapan kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* terhadap pinjaman riba untuk

⁹ “Memahami Interpretasi Kriteria Memerlukan Tindakan Segera dalam Pelayanan Kegawatdaruratan”, *BIIZAA.Com*, <https://biizaa.com/memahami-interpretasi-kriteria-memerlukan-tindakan-segera-dalam-pelayanan-kegawatdaruratan/> (15 Desember 2025).

¹⁰ “Inklusi Keuangan Syariah Rendah: Hambatan dan Solusi”, *Sharia Knowledge Centre*, <https://www.shariaknowledgecentre.id/id/news/inklusi-keuangan-syariah-rendah-hambatan-dan-solusi/> (15 Desember 2025).

¹¹ Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lakhmī al-Syātibī al-Garnāṭī, *al-Muwāfaqāt*, Juz 1 (Cet. I; t.t.p: Dār ibn ‘Affān, 1417 H/1997 M), h. 182.

kebutuhan pengobatan, dengan menelaah batas-batas kebolehan ketika seseorang berada dalam kondisi darurat medis, tidak memiliki alternatif pembiayaan halal, dan membutuhkan biaya pengobatan yang tidak dapat ditunda. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif berbasis studi pustaka dengan pendekatan normatif dan sosiologis. Pendekatan normatif digunakan untuk menelaah kedudukan hukum riba dan kaidah darurat, sedangkan pendekatan sosiologis digunakan untuk membaca realitas sosial-ekonomi yang melatarbelakangi munculnya kebutuhan pembiayaan pengobatan darurat.

Pembahasan mengenai kaidah darurat, riba, dan pengobatan telah dikaji oleh sejumlah peneliti sebelumnya diantaranya:

Pertama, Muhammad Safwan Harun, Luqman Haji Abdullah, dan Abdul Karim Ali dalam penelitian berjudul “*Analysis of al-Darurah Principles in Riba-Based Loans for The Purpose of House Ownership in Muslim Minorities*”¹² menjelaskan bahwa penerapan prinsip darurat terhadap pinjaman berbasis riba untuk kepemilikan rumah harus dinilai berdasarkan kondisi setiap kasus dan tidak dapat diberlakukan secara umum. Penelitian tersebut berbeda dengan penelitian ini karena fokus kajiannya terletak pada pembiayaan rumah, sedangkan penelitian ini menitikberatkan pembahasan pada pembiayaan pengobatan yang berkaitan langsung dengan keselamatan jiwa.

Kedua, Sri Kurniawaty Fazriyani Nurdin dan Dewi Indriani dalam penelitian berjudul “Implementasi Kaidah *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* pada Tindakan Persalinan Operasi Caesar”¹³ menyimpulkan bahwa tindakan operasi caesar dapat menjadi wajib apabila terdapat indikasi medis yang membahayakan keselamatan ibu atau bayi. Perbedaannya, penelitian tersebut menelaah tindakan medis, sedangkan penelitian ini menelaah pinjaman riba sebagai sarana pembiayaan dalam keadaan darurat medis.

Ketiga, penelitian lain dilakukan oleh Mumin Firmansyah dan M. Hafiz Wijaya dengan judul “Pengobatan dengan Benda Haram dalam Perspektif Islam”¹⁴ yang membahas perbedaan pandangan mengenai penggunaan benda haram sebagai obat dalam kondisi darurat. Penelitian tersebut berfokus pada penggunaan zat atau benda haram sebagai obat, sedangkan penelitian ini membahas pembiayaan pengobatan melalui pinjaman riba.

Keempat, Muhammad Jamalulail dan Burhanuddin Susanto dalam penelitian berjudul “Konsep *Ḍarūrat* dalam Penetapan Toleransi Riba pada Efek Syariah”¹⁵ menyimpulkan bahwa toleransi terhadap riba dalam efek syariah lebih tepat dikategorikan sebagai *ḥājah*, bukan *ḍarūrah*. Kajian tersebut berada dalam konteks pasar modal, sedangkan penelitian ini berada dalam konteks kebutuhan medis yang bersifat mendesak.

¹² Muhammad Safwan Harun, Luqman Haji Abdullah, dan Abdul Karim Ali, “Analisis Prinsip Al-Darurah dalam Pinjaman Berasaskan Riba bagi Tujuan Pemilikan Rumah dalam Kalangan Minoriti Muslim”, *AZJAF* 1, no. 1 (September 2020): h. 149-163.

¹³ Sri Kurniawaty Fazriyani Nurdin dan Dewi Indriani, “Implementasi Kaidah *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* pada Tindakan Persalinan Operasi Caesar”, *Nukhbatul Ulum* 7, no. 1 (2021): h. 119-138.

¹⁴ Mumin Firmansyah dan M. Hafiz Wijaya, “Pengobatan dengan Benda Haram dalam Perspektif Islam”, *AL-QIBLAH* 3, no. 3 (Mei 2024): h. 362-369.

¹⁵ Muhammad Jamalulail dan Burhanuddin Susanto, “Konsep *Ḍarūrat* dalam Penetapan Toleransi Riba Pada Efek Syariah”, *Journal of Islamic Business Law* 6, no. 4 (2022): h. 1-17.

Kelima, Ainun Islamiati, Dewi Indriani, dan A. Hawariah dalam penelitian berjudul “Aktualisasi Kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* pada Tindakan Anestesi”¹⁶ menjelaskan bahwa penggunaan anestesi dalam tindakan medis dapat dibolehkan karena adanya kebutuhan darurat. Namun, kebolehan tersebut harus dibatasi sesuai dengan kadar kebutuhan dalam pelaksanaan operasi. Penelitian tersebut membahas penerapan kaidah darurat pada penggunaan zat anestesi, sedangkan penelitian ini menelaah penerapan kaidah tersebut pada pinjaman riba sebagai sarana pembiayaan pengobatan.

Penelitian ini memperkaya kajian fikih muamalah kontemporer dengan mengangkat persoalan pinjaman riba untuk kebutuhan pengobatan darurat. Persoalan tersebut dianalisis melalui pendekatan normatif agar dapat dipahami dari sisi hukum dan realitas sosial. Penelitian sebelumnya lebih banyak membahas penerapan kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* pada pembiayaan rumah, tindakan operasi, obat yang berasal dari benda haram, anestesi, atau riba dalam pasar modal, sedangkan penelitian ini menitikberatkan pembahasan pada kondisi medis darurat. Pembahasan ini memiliki relevansi karena mencakup larangan riba, kebutuhan medis yang mendesak, keterbatasan akses terhadap pembiayaan halal, dan batas kebolehan dalam menggunakan kaidah darurat.

PEMBAHASAN

A. Tinjauan Umum Kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt*

1. Definisi Kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt*

Dalam kajian hukum Islam, kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* termasuk kaidah fikih yang memiliki kedudukan penting. Kaidah ini digunakan untuk menjelaskan kondisi seorang *al-Mukallaf* yang berada dalam keadaan darurat, sehingga tidak memiliki pilihan lain kecuali melakukan sesuatu yang hukum asalnya terlarang.¹⁷ Melalui kaidah ini, dapat dipahami bahwa syariat Islam tidak hanya menetapkan ketentuan hukum pada keadaan biasa, tetapi juga membuka ruang rukhsah ketika manusia menghadapi kebutuhan yang sangat mendesak.

Adapun secara bahasa, kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* terdiri atas tiga unsur pokok yaitu *al-Darūrāt*, *tubīhu*, dan *al-Mahzūrāt*. Kata *al-Darūrāt* merupakan bentuk jamak dari *ḍarūrah* yang berarti keadaan terpaksa atau kebutuhan yang sangat mendesak. Kata *tubīhu* berarti membolehkan, sedangkan *al-Mahzūrāt* berarti perkara-perkara yang dilarang.¹⁸ Dengan demikian, secara bahasa kaidah ini dapat dipahami sebagai prinsip bahwa keadaan darurat dapat menjadi sebab dibolehkannya perkara yang pada asalnya dilarang.

Adapun secara istilah, kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* merupakan kaidah fikih yang menjelaskan bahwa apabila seseorang berada dalam keadaan darurat yang

¹⁶ Ainun Islamiati, Dewi Indriani, dan A. Hawariah, "Aktualisasi Kaidah *al-Darūrāt Tubīhu al-Mahzūrāt* pada Tindakan Anestesi", *Al-Qiblah* 1, no. 1 (2022): h. 105-116.

¹⁷ Ade Nur Rohim, "Dharurah and the Realization of Maqashid Sharia: Analysis of the Implementation of Islamic Legal Maxims on Emergency," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat* 22, no. 1 (Juni 2022): h. 63-80.

¹⁸ 'Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz fī Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 2 (Cet. I; Bagdād: Mu'assasah Qurṭubah, 1976 M/1396 H), h. 235.

mengancam salah satu kebutuhan pokoknya, seperti agama, jiwa, akal, keturunan, atau harta, sementara apabila tidak tersedia alternatif yang dibenarkan syariat untuk menghilangkan bahaya tersebut, maka ia diberikan keringanan untuk melakukan perkara yang pada asalnya dilarang.¹⁹ Dengan kata lain, kaidah ini menegaskan bahwa larangan syariat dapat memperoleh pengecualian dalam kondisi tertentu apabila pengecualian tersebut diperlukan demi mencegah munculnya bahaya yang lebih berat.

Namun, kebolehan yang didasarkan pada kaidah ini tidak bersifat mutlak. Kebolehan tersebut merupakan bentuk rukhsah, yaitu keringanan syariat yang diberikan karena adanya uzur atau keadaan tertentu. Oleh sebab itu, kebolehan karena darurat hanya berlaku selama keadaan darurat masih ada dan harus dibatasi sesuai kadar kebutuhan.²⁰

2. Dalil Kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt*

Kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* memiliki landasan yang kuat dalam Al-Qur'an dan hadis. Salah satu dalil yang paling jelas mengenai kaidah ini terdapat dalam firman Allah Swt. Dalam Q.S. Al-Baqarah/2:173.

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahnya:

Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya), sedangkan ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.²¹

Ayat ini menunjukkan bahwa perkara yang asalnya haram dapat menjadi boleh apabila seseorang benar-benar berada dalam keadaan terpaksa. Namun, ayat tersebut juga memberikan dua batasan penting, yaitu *gaira bāgin* dan *lā 'ādin*. Artinya, orang yang mengambil keringanan tersebut tidak boleh dengan sengaja mencari-cari alasan untuk melakukan yang haram dan tidak boleh melampaui batas kebutuhan.²² Oleh sebab itu, ayat ini menjadi fondasi utama bahwa kebolehan karena darurat harus tetap dibatasi oleh kadar kebutuhan. Dalil lain yang menjadi dasar kaidah darurat terdapat dalam Q.S. al-An'ām/6:119.

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

Terjemahnya:

Dan sungguh Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu, kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa.²³

Ayat ini menegaskan bahwa hukum asal terhadap perkara yang diharamkan tetap berlaku. Akan tetapi, syariat memberikan pengecualian ketika seseorang berada dalam keadaan darurat. Lafaz *illā mā uḍṭirirtum ilaih* menunjukkan bahwa syariat membuka ruang pengecualian ketika seseorang tidak memiliki pilihan lain untuk menjaga keselamatan dirinya. Dengan demikian, pengecualian tersebut tidak dapat diterapkan

¹⁹ Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhailī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa taṭbīqātuhā fī al-Mazāhib al-Arba'ah*, Juz 1 (Cet. I; Damaskus: Dār al-Fikr, 1427 H/2006 M), h. 276.

²⁰ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Juz 1 (Cet. VIII; Damaskus: Dār al-Qalam, t.t.p.: Maktabah al-Da'wah Syabāb al-Azhar, 1375 H), h. 352.

²¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h.26.

²² Abū al-Fidā' 'Imād al-Dīn Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1 (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H/1998 M), h. 350-351.

²³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h.143.

secara bebas, tetapi harus didasarkan pada keadaan terpaksa yang benar-benar nyata.²⁴ Selain itu, prinsip yang sama diperkuat setelah Allah menyebutkan beberapa makanan yang diharamkan, sebagaimana firman-Nya: Q.S. al-Mā'idah/5:3.

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahnya:

Barangsiapa terpaksa karena lapar bukan karena ingin berbuat dosa, maka sungguh, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.²⁵

Berdasarkan ayat tersebut, keadaan darurat yang dapat mengancam jiwa, seperti kelaparan berat, dapat menjadi sebab diperbolehkannya sesuatu yang pada dasarnya haram. Meski demikian, kebolehan ini tidak berlaku bagi seseorang yang dengan sengaja mengarah kepada dosa. Oleh karena itu, konsep darurat perlu dipahami secara hati-hati, karena penilaiannya tidak hanya berkaitan dengan beratnya kondisi, tetapi juga dengan niat, kebutuhan nyata, dan batas tindakan yang dilakukan.²⁶ Adapun dari hadis, kaidah ini berkaitan erat dengan sabda Nabi saw.

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما، وحسنه النووي)²⁷

Artinya:

Tidak boleh membahayakan diri sendiri ataupun orang lain. (Diriwayatkan oleh Ibnu Mājah, al-Dāraqutnī, dan selain keduanya, serta dinilai hasan oleh al-Nawawī)

Hadis ini menjadi dasar umum bagi kaidah *al-Darar yuzāl*, yaitu bahwa kemudharatan harus dihilangkan.²⁸ Karena kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* merupakan cabang dari prinsip penghilangan mudarat, maka hadis ini menjadi landasan penting dalam memahami bahwa syariat tidak membiarkan manusia berada dalam bahaya berat tanpa jalan keluar yang dibenarkan. Dalam hal ini, pengobatan yang berkaitan dengan keselamatan jiwa termasuk perkara yang sangat diperhatikan oleh syariat, sebab menjaga jiwa merupakan salah satu tujuan pokok hukum Islam.

Berdasarkan dalil-dalil yang telah dipaparkan, dapat dipahami bahwa kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* bukan semata-mata hasil pertimbangan akal, melainkan bersumber dari dasar nas yang kuat. Meski demikian, dalil-dalil tersebut juga menunjukkan bahwa kebolehan karena darurat tidak dapat dipisahkan dari batasan-batasan syariat. Karena itu, penggunaan kaidah ini dalam kasus pinjaman riba untuk pengobatan harus dilakukan dengan penuh kehati-hatian. Penilaiannya harus mencakup tingkat kemendesakan pengobatan, ketiadaan alternatif halal, serta pembatasan jumlah pinjaman sesuai kadar kebutuhan.

3. Batasan dan Syarat-syarat Penerapan Kaidah Darurat

²⁴ Abū al-Fidā' 'Imād al-Dīn Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, h. 350-351.

²⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h.107.

²⁶ Abū al-Fidā' 'Imād al-Dīn Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, h. 483.

²⁷ Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī bin Ḥajar al-Haitamī, *Al-Faṭḥ al-Mubīn bi Syarḥ al-Arba'in* (Cet. I; Jeddah: Dār al-Minhāj, 1428 H/2008 M), h. 515.

²⁸ Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad Āli Būrnū Abū al-Ḥārīs al-Gazzī, *Al-Wajīz fī Ḍalāḥ Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyah* (Cet. IV; Bairūt: Mu'assasah al-Risālah al-'Ālamīyah, 1416 H/1996 M), h. 251.

Penerapan kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* tidak dapat dilakukan tanpa batas. Kaidah ini memang memberikan ruang keringanan ketika seseorang berada dalam keadaan darurat, tetapi keringanan tersebut tetap harus dibatasi oleh syarat-syarat tertentu. Wahbah al-Zuhailī menegaskan bahwa *Laisa kullu man idda'ā wujūda al-Darūrah yusallamu lahu iddi'ā'uhu au yubāhu fi'luhu* yaitu tidak setiap orang yang mengaku adanya darurat dapat diterima pengakuannya atau dibolehkan perbuatannya.²⁹

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa darurat bukan sekadar pernyataan pribadi, melainkan keadaan yang harus dibuktikan dengan ukuran *syar'ī* yang jelas. Oleh karena itu, para ulama menetapkan sejumlah batasan agar kaidah darurat tidak diterapkan secara longgar untuk membenarkan perkara yang diharamkan tanpa alasan yang benar. Dengan demikian, setiap penerapan kaidah darurat harus memperhatikan tingkat kebutuhan, ketiadaan alternatif yang halal, serta batasan bahwa keringanan hanya berlaku sebatas kadar darurat yang benar-benar diperlukan. Syarat-syarat penerapan kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-Mahzūrāt* adalah sebagai berikut:

Pertama, keadaan darurat harus benar-benar sedang terjadi, bukan hanya dugaan atau kekhawatiran yang belum jelas. Maksudnya, seseorang tidak boleh menggunakan alasan darurat hanya karena merasa takut akan terjadi bahaya di masa depan, kecuali bahaya itu benar-benar kuat dan nyata menurut kebiasaan atau pertimbangan yang dapat dipercaya. Dalam hal ini, darurat harus berhubungan dengan ancaman nyata terhadap jiwa, anggota tubuh, akal, harta, atau kepentingan pokok lainnya yang diakui syariat.³⁰

Kedua, orang yang berada dalam keadaan darurat tidak memiliki jalan lain kecuali melakukan perkara yang pada asalnya dilarang. Dengan kata lain, selama masih ada cara yang halal dan dibolehkan syariat untuk menghilangkan bahaya, maka tidak boleh langsung mengambil jalan yang haram.³¹ Kaidah darurat baru dapat diterapkan apabila pelanggaran terhadap larangan syariat benar-benar menjadi satu-satunya sarana untuk menghindari bahaya.

Ketiga, keadaan darurat harus bersifat memaksa dan mendesak. Maksudnya, seseorang berada dalam kondisi yang apabila tidak segera mengambil tindakan tertentu, ia dikhawatirkan mengalami kerusakan serius, seperti hilangnya nyawa, rusaknya anggota tubuh, atau kerugian besar yang tidak dapat ditanggung secara normal.³² Oleh karena itu, keadaan biasa, kesulitan ringan, atau kebutuhan yang masih dapat ditunda tidak dapat langsung disebut sebagai darurat.

Keempat, sesuatu yang dibolehkan karena darurat harus dibatasi sesuai kadar kebutuhan. Artinya, keringanan tidak boleh digunakan melebihi kebutuhan. Jika bahaya dapat dihilangkan dengan kadar yang sedikit, maka tidak boleh mengambil lebih dari itu.

²⁹ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *Nazariyyāt al-Darūrah al-Syar'iyyah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī* (Cet. IV; Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 1405 H/1985 M), h. 68.

³⁰ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *Nazariyyāt al-Darūrah al-Syar'iyyah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, h. 69.

³¹ Taj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī bin 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir*, taḥqīq: 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Maujūd dan 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Juz 1 (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1991 M), h. 45.

³² Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah* (Cet. I; t.t.p.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H/1983 M), h. 84-86

Dengan batasan ini, darurat tidak berubah menjadi pintu pembolehan yang luas terhadap perkara haram.³³

Kelima, penggunaan sesuatu yang terlarang dalam keadaan darurat tidak cukup didasarkan pada perkiraan pribadi. Dalam perkara yang membutuhkan keahlian tertentu, penilaian darurat harus merujuk kepada orang yang memiliki ilmu dan dapat dipercaya. Hal ini bertujuan agar alasan darurat tidak digunakan secara sembarangan, tetapi benar-benar berdasarkan kebutuhan yang jelas dan dapat dipertanggungjawabkan.

Keenam, keadaan darurat tidak selalu dapat diukur dengan batas waktu tertentu secara kaku. Ukuran darurat kembali kepada ada atau tidaknya bahaya yang nyata. Selama bahaya itu masih ada, maka keadaan darurat dapat dipertimbangkan.³⁴ Sebaliknya, apabila sebab darurat telah hilang, maka keringanan yang diberikan juga berakhir. Dengan demikian, yang menjadi ukuran bukan lamanya waktu, melainkan keadaan yang benar-benar dihadapi oleh seseorang.

4. Kaidah-Kaidah Turunan yang Berkaitan dengan Kaidah Darurat

Kaidah asal dari *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* adalah kaidah *al-Masyaqqah tajlibu al-Taisir*, yaitu kesulitan dapat mendatangkan kemudahan. Kaidah ini menjelaskan bahwa apabila seseorang menghadapi kesulitan yang berat dalam menjalankan hukum syariat, maka Islam memberikan ruang keringanan sesuai dengan keadaan yang dihadapinya. Hal ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak bertujuan untuk membebankan manusia, tetapi memberikan kemudahan ketika terdapat kesulitan yang benar-benar membutuhkan keringanan.

Dari kaidah induk tersebut, lahirlah beberapa kaidah cabang. Salah satunya adalah kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt*, yaitu keadaan darurat dapat membolehkan perkara yang pada hukum asalnya dilarang. Kaidah ini disebut sebagai cabang dari *al-Masyaqqah tajlibu al-Taisir* karena darurat merupakan salah satu bentuk kesulitan yang paling berat. Dalam keadaan darurat, seseorang berada pada kondisi yang sangat mendesak. Apabila tidak segera mengambil tindakan tertentu, dikhawatirkan akan terjadi bahaya besar terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, atau harta.

Hubungan antara kedua kaidah tersebut dapat dipahami secara sederhana. Kaidah *al-Masyaqqah ajlibu al-Taisir* membahas kesulitan secara umum, sedangkan kaidah *al-Darūrāt Tubīḥu al-Maḥzūrāt* membahas kesulitan yang sudah sampai pada tingkat darurat. Dengan kata lain, tidak semua kesulitan dapat disebut darurat, tetapi setiap keadaan darurat pasti mengandung kesulitan yang berat. Dari sini dapat dipahami bahwa kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* merupakan bentuk penerapan khusus dari kaidah *al-Masyaqqah tajlibu al-Taisir*.

Kaidah *al-Darūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* menunjukkan bahwa syariat Islam tidak hanya mengatur manusia dalam keadaan normal, tetapi juga memberikan jalan keluar ketika seseorang berada dalam keadaan yang sangat mendesak. Dalam keadaan seperti itu, sesuatu yang asalnya dilarang dapat diberi keringanan apabila larangan tersebut justru menimbulkan bahaya yang lebih besar. Namun, kebolehan ini tidak boleh dipahami

³³ Zain al-Dīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad Ibn Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir 'alā Maḥab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*, taḥqīq: Zakariyyā 'Umairāt (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H/1999 M), h. 73-74.

³⁴ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *Nazariyyāt al-Darūrah al-Syar'iyyah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'i*, h. .

secara bebas. Darurat tidak boleh dijadikan alasan untuk membolehkan semua perkara yang haram tanpa batas.

Kaidah darurat harus diterapkan dengan hati-hati. Keringanan yang diberikan karena darurat tetap memiliki batas. Batasan ini penting agar seseorang tidak menjadikan darurat sebagai alasan untuk meremehkan larangan syariat. Dalam rangka menjaga batasan tersebut, para ulama menjelaskan beberapa kaidah turunan yang berfungsi sebagai pengontrol dalam penerapan kaidah *al-Ḍarūrāt Tubīḥu al-Maḥzūrāt*. Di antara kaidah turunan yang berkaitan langsung dengan kaidah darurat adalah *al-Ḍarūrah tuqaddaru bi qadarihā* dan *al-Idṭirār lā yubṭilu Ḥaqqā al-Gair*.

Pertama, kaidah *al-Ḍarūrah tuqaddaru bi qadarihā* menjelaskan bahwa sesuatu yang pada asalnya dilarang, apabila dibolehkan karena keadaan darurat, maka kebolehan hanya berlaku sebatas kebutuhan yang diperlukan. Seseorang tidak boleh menggunakan alasan darurat untuk mengambil lebih dari kadar yang dibutuhkan.³⁵ Dengan demikian, kaidah ini menjadi pembatas utama bagi kaidah *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt*, karena ia menegaskan bahwa darurat tidak membuka kebolehan secara luas, tetapi hanya memberikan keringanan sesuai kadar kebutuhan.

Contohnya, seseorang yang berada dalam kondisi sangat lapar dan tidak menemukan makanan halal, sedangkan jika ia tidak makan dikhawatirkan akan membahayakan jiwanya, maka ia dibolehkan memakan makanan yang pada asalnya haram sebatas untuk menyelamatkan dirinya. Namun, kebolehan tersebut tidak berarti ia boleh memakannya secara berlebihan atau menjadikannya sebagai kebiasaan. Ia hanya boleh mengambil sesuai kadar yang diperlukan sampai bahaya terhadap dirinya hilang. Setelah kondisi darurat berakhir, hukum asal kembali berlaku dan makanan yang haram tetap tidak boleh dikonsumsi.³⁶

Kedua, kaidah *al-Idṭirār lā yubṭilu ḥaqqā al-Gair*. Kaidah ini berarti bahwa keadaan terpaksa tidak menggugurkan hak orang lain. Artinya, seseorang yang berada dalam keadaan darurat memang dapat memperoleh keringanan hukum, tetapi keringanan itu tidak boleh digunakan untuk merugikan pihak lain. Darurat tidak boleh menjadi alasan untuk mengambil hak orang lain secara zalim, mengabaikan tanggung jawab, atau melepaskan kewajiban yang tetap harus ditunaikan.

Contohnya, seseorang yang terancam kelaparan boleh mengambil makanan milik orang lain apabila tidak ada jalan lain untuk menyelamatkan jiwanya. Akan tetapi, keadaan terpaksa tersebut tidak menghapus hak pemilik makanan. Orang yang mengambil makanan itu tetap berkewajiban mengganti nilainya apabila ia telah mampu. Dalam konteks pinjaman riba untuk pengobatan, kaidah ini menunjukkan bahwa keadaan darurat tidak boleh dijadikan alasan untuk menipu dalam akad, mengabaikan hak pihak lain, atau melepaskan kewajiban mengembalikan pokok pinjaman.

B. Konsep Riba Dan Kebutuhan Pembiayaan Pengobatan

³⁵ Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhailī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqātuhā fī al-Mazāhib al-Arba'ah*, Juz 1, h. 281.

³⁶ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir*, h. 84.

1. Definisi Riba

Secara bahasa, istilah riba berasal dari kata *rabā-yarbū* yang bermakna bertambah, tumbuh, atau melebihi batas yang semestinya.³⁷ Ibnu Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* menjelaskan bahwa riba pada asalnya menunjukkan makna pertambahan yang melampaui ukuran asal sesuatu.³⁸

Adapun secara istilah fikih, para ulama mendefinisikan riba sebagai tambahan yang disyaratkan dalam akad pertukaran harta dengan harta yang sejenis, atau tambahan yang dipersyaratkan dalam akad utang-piutang sebagai imbalan atas penundaan waktu pembayaran, tanpa adanya kompensasi (*iwad*) yang dibenarkan oleh syariat.³⁹ Dengan demikian, riba bukan sekadar tambahan nilai secara ekonomi, melainkan tambahan yang lahir dari mekanisme transaksi yang mengandung unsur kezaliman dan eksploitasi terhadap pihak yang membutuhkan.

2. Landasan Hukum Larangan Riba

Dasar hukum mengenai larangan riba dalam Al-Qur'an sangat tegas. Allah berfirman dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 275.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ
قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۚ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahnya:

Orang-orang yang memakan riba tidak dapat berdiri, melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan karena gila. Yang demikian itu karena mereka berkata bahwa jual beli sama dengan riba. Padahal, Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba.⁴⁰

Ayat ini menegaskan bahwa jual beli dan riba tidak dapat disamakan, karena jual beli dihalalkan oleh Allah Swt., sedangkan riba diharamkan. Ibnu Kaṣīr menjelaskan bahwa pembedaan ini menunjukkan kekeliruan orang-orang yang menyamakan keuntungan jual beli dengan tambahan riba.⁴¹ Al-Ṭabarī juga menempatkan ayat ini dalam pembahasan khusus tentang penghalalan jual beli dan pengharaman riba, sehingga ayat tersebut menjadi dasar utama dalam membedakan transaksi yang sah dan transaksi ribawi.⁴² Dalil lain terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2 :278–279.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا
بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَإِن تَبْتَغُوا فَلَئِمَّ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَّا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

³⁷ Muḥammad al-Kitābī, dkk., *Al-Fiqh al-Manhajī 'alā Maḏhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Juz 6 (Cet. IV; Damaskus: Dār al-Qalam li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1413 H/1992 M), h. 65.

³⁸ "Ribā," *Lisān al-'Arab*, al-Maktabah al-Islāmiyyah Islamweb. <https://www.islamweb.net/ar/library/content/122/3030> (15 Juni 2026).

³⁹ Muḥammad 'Amīm al-Iḥsān al-Mujaddidī al-Barakī, *Al-Ta'rifāt al-Fiqhiyyah* (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), h. 102.

⁴⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h.47.

⁴¹ 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr al-Damaskūsi, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 46 (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H/1998 M), h. 204.

⁴² Abū Ja'far Muḥammad bin Jārīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Juz 5 (Cet. I; al-Qāhirah: Dār Hijr lil-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1422 H/2001 M), h. 43.

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba jika kamu beriman. Jika kamu tidak melaksanakannya, maka umumkanlah perang dari Allah dan Rasul-Nya. Tetapi jika kamu bertobat, maka kamu berhak atas pokok hartamu. Kamu tidak berbuat zalim (merugikan) dan tidak dizalimi (dirugikan).⁴³

Ayat ini menunjukkan tahap puncak pengharaman riba dalam Al-Qur'an dengan ancaman terberat berupa pengumuman perang dari Allah dan Rasul-Nya.⁴⁴ Ibn Kašīr menegaskan bahwa ancaman tersebut menunjukkan betapa besar dan seriusnya keharaman riba dalam syariat Islam. Ayat ini sekaligus menegaskan bahwa hak pemberi pinjaman hanya sebatas pokok harta, tanpa tambahan apapun yang menzalimi pihak yang berutang.⁴⁵ Selain Al-Qur'an, larangan riba juga ditegaskan dalam hadis Nabi saw. yang diriwayatkan dari Jābir bin 'Abdillāh, Rasulullah saw. bersabda:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْلَ الرِّبَا وَمُوكَلَّهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ، وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ (رواه مسلم)

46

Artinya:

Rasulullah saw. melaknat pemakan riba, pemberi riba, pencatatnya, dan kedua saksinya. Beliau bersabda, "Mereka semua sama" (H.R. Muslim).

Hadis ini menunjukkan bahwa larangan riba tidak hanya ditujukan kepada pihak yang memperoleh tambahan dari transaksi tersebut, tetapi juga mencakup seluruh pihak yang terlibat di dalamnya. Ungkapan *hum sawā'* (mereka semua sama) mengindikasikan bahwa syariat tidak memberikan ruang bagi partisipasi dalam praktik ribawi dalam bentuk apa pun.⁴⁷ Dengan demikian, keterlibatan dalam transaksi riba dipandang sebagai perbuatan yang memiliki konsekuensi hukum dan moral bagi setiap pihak yang berkontribusi terhadap terjadinya praktik tersebut. Selain berdampak pada individu, riba juga dipahami dapat menimbulkan kerusakan yang lebih luas dalam kehidupan sosial dan ekonomi masyarakat.⁴⁸

3. Jenis-Jenis Riba

Dalam *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah* dijelaskan bahwa riba terbagi menjadi tiga jenis, yaitu *ribā al-Nasī'ah*, *ribā al-Faḍl*, dan *ribā al-Qarḍ*.⁴⁹ Ketiga jenis riba tersebut memiliki bentuk yang berbeda diantaranya sebagai berikut:

a. *Ribā al-Nasī'ah*

⁴³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 47.

⁴⁴ Abū Ja'far Muḥammad bin Jārīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Juz 5, h. 51.

⁴⁵ Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kašīr al-Qurasyī al-Damaskusī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1 (Cet. II; al-Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1420 H/1999 M), h. 717.

⁴⁶ Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 3 (al-Qāhirah: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakā'ih, 1374 H/1955 M), h. 1219.

⁴⁷ Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad al-'Uṣaimīn, *Ta'līqāt Ibn 'Uṣaimīn 'alā al-Kāfi li Ibn Qudāmah ilā Awwal Kitāb al-Waqf wa Huwa Ākhir*, Juz 4 (t.t.: t.p., t.th.), h. 275.

⁴⁸ Sa'īd bin 'Alī bin Wahf al-Qaḥṭānī, *Al-Ribā: Aḍrāruhu wa Āsāruhu fī Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Riyadh: Maṭba'ah Safīr, t.th.), h. 71.

⁴⁹ Majmū'ah min al-Bāḥiṣīn bi Isyrāf al-Syaikh 'Alawī bin 'Abd al-Qādir al-Saqqāf, *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, Juz 2 (t.t.p.: Mauqi' al-Durar al-Saniyyah 'alā al-Intarnit, Rabī' al-Awwal 1433 H), h. 422

Ribā al-Nasī'ah adalah tambahan yang diambil karena adanya penangguhan waktu pembayaran. Bentuknya seperti seseorang memberikan uang sebesar seribu secara tunai, kemudian mensyaratkan agar uang tersebut dikembalikan setelah satu tahun sebesar seribu seratus. Tambahan tersebut terjadi karena adanya penundaan waktu pembayaran.⁵⁰

Termasuk dalam *ribā al-Nasī'ah* adalah penggandaan utang kepada orang yang sedang mengalami kesulitan. Bentuknya, seseorang memiliki piutang bertempo kepada orang lain. Ketika waktu pembayaran telah jatuh tempo, pemberi utang berkata, “Apakah engkau akan melunasi atau menambah?” Apabila orang yang berutang mampu membayar, maka utangnya selesai. Namun, apabila ia belum mampu membayar, maka waktu pembayaran diperpanjang dan jumlah utangnya ditambah. Akibatnya, jumlah utang dalam tanggungan orang yang berutang semakin bertambah dan berlipat ganda. Praktik seperti ini merupakan asal riba pada masa jahiliah. Allah Swt. mengharamkan praktik tersebut dan mewajibkan pemberian tenggang waktu kepada orang yang sedang kesulitan membayar utang. Jenis ini termasuk riba yang paling berbahaya karena besar dampak mudaratnya.

Ribā al-Nasī'ah juga dapat terjadi dalam jual beli dua jenis barang yang memiliki kesamaan ‘*illat ribā al-Faḍl*’, tetapi terdapat penundaan dalam penerimaan keduanya atau salah satunya. Contohnya adalah jual beli emas dengan emas, gandum dengan gandum, dan semisalnya. Demikian pula jual beli satu jenis barang dengan jenis lain dari barang-barang ribawi tersebut secara bertempo.

b. *Ribā al-Faḍl*

Ribā al-Faḍl adalah jual beli uang dengan uang atau makanan dengan makanan yang disertai adanya tambahan. Hukumnya haram. Syariat telah menegaskan keharamannya pada enam jenis barang, yaitu emas, perak, gandum, jelai, kurma, dan garam. Dalam pertukaran barang-barang tersebut, apabila jenisnya sama, maka harus sama kadarnya, seimbang, dan dilakukan secara tunai. Apabila jenis-jenis barang tersebut berbeda, maka boleh diperjualbelikan sesuai kesepakatan selama dilakukan secara tunai.⁵¹

Keenam jenis barang tersebut menjadi dasar *qiyās* bagi barang-barang lain yang memiliki kesamaan ‘*illat*’ dengannya. Pada emas dan perak, ‘*illat*’-nya adalah nilai tukar atau alat pembayaran. Adapun pada empat jenis lainnya, ‘*illat*’-nya adalah makanan yang ditakar atau makanan yang ditimbang. Ukuran takaran merujuk kepada takaran penduduk Madinah, sedangkan ukuran timbangan merujuk kepada timbangan penduduk Makkah. Adapun barang yang tidak ditemukan ketentuannya dalam dua ukuran tersebut, maka ukurannya dikembalikan kepada kebiasaan masyarakat. Setiap barang yang berlaku padanya *ribā al-Faḍl*, maka berlaku pula padanya *ribā al-Nasī'ah*.

c. *Ribā al-Qarḍ*

Ribā al-Qarḍ adalah riba yang terjadi dalam akad pinjaman. Bentuknya adalah seseorang meminjamkan sesuatu kepada orang lain, kemudian mensyaratkan agar orang tersebut mengembalikan sesuatu yang lebih baik daripada yang dipinjam. *Ribā al-Qarḍ* juga terjadi apabila pemberi pinjaman mensyaratkan adanya manfaat tertentu kepada

⁵⁰ Sa‘īd bin ‘Alī bin Wahf al-Qaḥṭānī, *Al-Ribā: Aḍrāruhu wa Āsāruhu fī Ḍau’ al-Kitāb wa al-Sunnah* (Riyadh: Maṭba‘ah Saḥīr, t.th.), h. 26.

peminjam, seperti mensyaratkan agar peminjam memberikan tempat tinggal di rumahnya selama satu bulan.

Ribā al-Qard hukumnya haram apabila tambahan atau manfaat tersebut disyaratkan dalam akad pinjaman. Namun, apabila tambahan atau manfaat itu tidak disyaratkan sebelumnya, lalu peminjam memberikannya secara sukarela, maka hal tersebut dibolehkan dan bernilai pahala.

C. Urgensi Pengobatan dan Kedudukannya dalam Islam

1. Definisi Pengobatan

Pengobatan dalam kajian Islam dikenal dengan istilah *al-Tadāwī*, yaitu usaha menggunakan obat, tindakan medis, atau perawatan tertentu untuk menghilangkan penyakit atau mencegahnya bertambah parah. Dalam pembahasan fikih kontemporer, *al-Tadāwī* juga dipahami sebagai penggunaan sarana pengobatan untuk tujuan terapi dan pencegahan penyakit, sehingga maknanya tidak terbatas pada obat yang diminum saja. Pengertian ini mencakup pemeriksaan dokter, penggunaan obat, tindakan bedah, terapi fisik, perawatan luka, pengaturan makanan, hingga upaya pencegahan penyakit.⁵²

Dengan pengertian tersebut, cakupan pengobatan menjadi sangat luas. Pelayanan kesehatan meliputi pemeriksaan dokter, penggunaan obat-obatan, tindakan bedah, terapi fisik, perawatan luka, pengaturan pola makan, rehabilitasi, serta berbagai bentuk pencegahan penyakit. Oleh karena itu, pengobatan dalam Islam tidak dapat dipandang hanya sebagai tindakan teknis medis, tetapi juga sebagai bagian dari ikhtiar manusia dalam menjaga kesehatan dan keselamatan diri.

2. Landasan Pengobatan dalam Islam

Pengobatan dalam pandangan Islam bukan sekadar pilihan, melainkan bagian dari kewajiban manusia dalam menjaga jiwa (*hiḥz al-Nafs*) yang merupakan salah satu dari lima tujuan pokok syariat (*al-Maqāṣid al-Khams*).⁵³ Syariat Islam tidak membiarkan penyakit dibiarkan begitu saja tanpa ikhtiar, sebagaimana sabda Rasulullah saw.:

مَا أُنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً (رواه البخاري)⁵⁴

Artinya:

Allah tidak menurunkan suatu penyakit kecuali Dia juga menurunkan obatnya. (H.R. al-Bukhārī)

Hadis ini menjadi landasan bahwa mencari pengobatan adalah bagian dari sunnatullah yang dianjurkan, bahkan dalam kondisi tertentu dapat menjadi wajib apabila menyangkut keselamatan jiwa. Para ulama fikih menegaskan bahwa hukum berobat bergerak sesuai dengan tingkat bahaya yang dihadapi, mulai dari mubah, sunah, hingga wajib, tergantung sejauh mana nyawa seseorang terancam apabila tidak segera ditangani.⁵⁵

⁵² ‘Abd al-Razzāq bin ‘Abdillāh Ṣāliḥ bin Gālīb al-Kindī, *Al-Muḥṭirāt al-Ṭibbiyyah al-Mu‘āṣirah: Dirāsah Fiqhiyyah Ṭibbiyyah Muqāranah* (Cet. I; t.t.: Dār al-Ḥaqq al-Kaunīyah li al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 1435 H/2014 M), h. 57..

⁵³ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz 7 (Cet. IV; Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.), h. 5204.

⁵⁴ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 7 (Cet. I; Bairūt: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H), h. 122.

⁵⁵ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz 7, h. 5204.

Dari hadis tersebut juga dapat dipahami bahwa pengobatan memiliki kedudukan penting dalam Islam. Syariat tidak mengajarkan manusia untuk pasrah secara pasif terhadap penyakit, tetapi mendorong adanya usaha untuk menjaga kesehatan, mencegah bahaya, dan menghilangkan mudarat. Karena itu, mencari pengobatan dapat bernilai ibadah apabila dilakukan dengan niat menjaga amanah tubuh dan menghindari kerusakan yang lebih besar.

3. Hukum Pengobatan

Hukum pengobatan dalam Islam tidak berada pada satu hukum yang tetap untuk semua keadaan. Para ulama fikih menjelaskan bahwa hukum berobat dapat berbeda-beda sesuai dengan kondisi penyakit, tingkat bahaya, dan akibat yang mungkin muncul apabila pengobatan tidak dilakukan. Dengan kata lain, hukum pengobatan dapat bergerak dari mubah, sunah, hingga wajib, tergantung pada kebutuhan dan tingkat urgensinya.⁵⁶

Pada asalnya, berobat dapat dihukumi mubah, yaitu boleh dilakukan ketika penyakit yang diderita tergolong ringan dan tidak menimbulkan bahaya serius apabila tidak segera ditangani. Dalam keadaan tertentu, pengobatan dapat menjadi sunah atau sangat dianjurkan apabila penyakit tersebut menimbulkan gangguan yang nyata, melemahkan tubuh, atau dapat berkembang menjadi lebih berat. Adapun dalam kondisi darurat, pengobatan dapat menjadi wajib apabila penyakit tersebut mengancam keselamatan jiwa atau dapat menyebabkan kerusakan berat pada tubuh apabila tidak segera ditangani.

Dalam kajian fikih, kebutuhan terhadap pengobatan tidak dipandang dalam derajat yang seragam. Para ulama mengelompokkannya ke dalam beberapa tingkatan berdasarkan tingkat urgensi serta dampak yang dapat timbul apabila pengobatan ditunda atau tidak dilakukan.⁵⁷

Pertama, tingkat *darūrah* (darurat), yaitu keadaan ketika keselamatan jiwa seseorang terancam apabila tidak segera memperoleh penanganan medis.⁵⁸ Pada kondisi ini, pengobatan menjadi wajib dan syariat memberikan berbagai bentuk keringanan hukum. Contohnya ialah pasien yang mengalami serangan jantung akut dan memerlukan tindakan segera, penderita kecelakaan berat dengan perdarahan internal, pasien gagal ginjal stadium akhir yang membutuhkan cuci darah secara rutin, atau penderita kanker stadium lanjut yang memerlukan terapi untuk mempertahankan keselamatan jiwanya. Dalam keadaan seperti ini, menunda pengobatan dapat berakibat pada hilangnya nyawa, sehingga bertentangan dengan tujuan syariat dalam menjaga kehidupan.

Kedua, tingkat *hājah* (kebutuhan mendesak). Pada tingkatan ini, penyakit yang dialami belum secara langsung mengancam jiwa, tetapi apabila tidak ditangani dapat menyebabkan kerusakan permanen, kecacatan, atau penurunan fungsi tubuh yang serius.⁵⁹ Oleh karena itu, pengobatan sangat dianjurkan karena pengabaiananya berpotensi

⁵⁶ Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Ṭarīfī, *Aṣar Taṭawwur al-Ma‘ārif al-Ṭibbiyyah ‘alā Tagayyur al-Fatwā wa al-Qaḍā’* (t.t.: t.p., t.th.), h. 422.

⁵⁷ Zulkarnain Abdurrahman, “Teori Maqāṣid al-Syātibī dan Kaitannya dengan Kebutuhan Dasar Manusia Menurut Abraham Maslow,” *AL-FIKR* 22, No. 1 (2020), h. 56.

⁵⁸ Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad Āli Būrnū Abū al-Ḥārīs al-Gazzī, *Al-Wajīz fī Ḍaḥ Qawā‘id al-Fiqh al-Kullīyyah* (Cet. IV; Bairūt: Mu’assasah al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1416 H/1996 M), h. 242.

⁵⁹ Aḥmad bin al-Syaikh Muḥammad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah* (Cet. II; Damaskus: Dār al-Qalam, 1409 H/1989 M), h. 209.

menimbulkan mudarat yang lebih besar. Contohnya meliputi pengobatan rutin bagi penderita diabetes untuk mencegah komplikasi, tindakan operasi pada gangguan penglihatan progresif yang dapat menyebabkan kebutaan, penanganan tumor jinak yang berpotensi menekan saraf penting, atau pengobatan infeksi tulang agar tidak menyebar ke bagian tubuh lainnya. Meskipun belum mencapai kondisi darurat, kebutuhan untuk berobat pada keadaan ini tetap memiliki urgensi yang kuat.

Ketiga, tingkat *tahsīniyyah* (penyempurna). Ini adalah pengobatan yang bersifat pelengkap dan tidak terkait langsung dengan ancaman jiwa maupun kerusakan organ. Tujuannya adalah meningkatkan kualitas hidup, kenyamanan, atau menghilangkan gangguan ringan yang tidak berdampak serius.⁶⁰ Hukum pengobatan pada tingkatan ini adalah mubah (boleh). Contohnya: pengobatan untuk menghilangkan bekas luka yang tidak mengganggu fungsi tubuh; pemeriksaan kesehatan rutin yang bersifat preventif; pengobatan penyakit kulit ringan seperti eksim atau jerawat yang tidak menyebabkan komplikasi; atau penggunaan kacamata untuk memperbaiki ketajaman penglihatan yang masih dalam batas normal. Pada tingkatan ini, seseorang tidak dapat mengklaim kondisi darurat untuk membenarkan tindakan yang dilarang syariat.

4. *Maqāṣid* dan Hikmah Pengobatan dalam Islam

Pengobatan memiliki hubungan erat dengan *maqāṣid al-Syarī'ah*, terutama dalam menjaga jiwa (*ḥifẓ al-Nafs*).⁶¹ Dalam Islam, setiap usaha untuk menyelamatkan kehidupan, mencegah kematian, dan menghindari kerusakan tubuh memiliki kedudukan penting karena tubuh merupakan amanah dari Allah Swt. yang harus dijaga. Oleh karena itu, berobat bukan hanya tindakan medis, tetapi juga bagian dari ikhtiar manusia agar penyakit tidak semakin parah dan ia tetap mampu menjalankan kewajiban agama serta tanggung jawab sosialnya.

Selain berkaitan dengan *ḥifẓ al-Nafs*, pengobatan juga berhubungan dengan penjagaan akal (*ḥifẓ al-'Aql*), keturunan (*ḥifẓ al-Nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-Māl*). Penyakit tertentu dapat mengganggu fungsi akal, membahayakan keselamatan keluarga, serta menimbulkan kerugian yang lebih besar apabila tidak ditangani. Karena itu, hikmah pengobatan dalam Islam adalah menjaga kemaslahatan manusia secara menyeluruh dan mencegah mudarat, dengan tetap memperhatikan batasan syariat. Dengan demikian, hukum pengobatan dapat bernilai mubah, sunah, bahkan wajib sesuai tingkat kebutuhan dan bahaya yang dihadapi.

D. Analisis Pinjaman Riba dalam Keadaan Darurat

Dalam pembiayaan pengobatan, pinjaman yang berbasis riba pada dasarnya tetap haram, sebab keharamannya telah ditegaskan dalam Al-Qur'an, hadis, dan ijmak ulama.⁶² Karena itu, kebutuhan biaya berobat tidak dapat langsung dijadikan alasan untuk menggunakan pinjaman ribawi. Seorang muslim yang membutuhkan biaya pengobatan harus terlebih dahulu mengupayakan sumber pembiayaan yang halal.

⁶⁰ Abd al-Fattāh bin Muḥammad Muṣayliḥī, *Jāmi' al-Masā'il wa al-Qawā'id fi 'Ilm al-Uṣūl wa al-Maqāṣid*, Juz 4 (Cet. I; al-Manṣūrah: Dār al-Lu'lu'ah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1443 H/2022 M), h. 215.

⁶¹ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.), h. 5204.

⁶² Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān al-Bassām, *Tauḍīḥ al-Aḥkām min Bulūg al-Marām*, Juz 4 (Cet. V; Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asadī, 1423 H/2003 M), h. 367.

Atas dasar ketentuan tersebut, pembahasan selanjutnya diarahkan pada berbagai upaya pembiayaan halal yang perlu ditempuh sebelum pinjaman berbunga dipertimbangkan sebagai pilihan terakhir. Seseorang perlu membuktikan bahwa ia telah berusaha melalui berbagai jalan yang memungkinkan, baik dari harta pribadi, bantuan keluarga, fasilitas kesehatan, maupun bantuan sosial keagamaan.

Adapun beberapa upaya yang dapat dilakukan terlebih dahulu adalah sebagai berikut:

1. Penggunaan tabungan pribadi

Upaya pertama yang perlu dilakukan adalah menggunakan tabungan pribadi yang masih tersedia. Jika seseorang masih memiliki simpanan yang dapat dipakai untuk biaya pengobatan, maka dana tersebut harus didahulukan sebelum mencari pinjaman dari pihak lain. Hal ini karena tabungan pribadi merupakan sumber pembiayaan yang paling aman dan tidak menimbulkan beban utang. Dalam keadaan seperti ini, seseorang tidak dapat langsung menganggap dirinya berada dalam kondisi darurat untuk meminjam dana berbunga selama masih ada dana pribadi yang dapat digunakan.

2. Penjualan aset yang memungkinkan

Apabila tabungan pribadi tidak mencukupi, maka upaya berikutnya adalah menjual aset yang masih memungkinkan untuk dijual. Aset yang dimaksud bukanlah kebutuhan pokok yang sangat penting, tetapi harta yang dapat dilepaskan tanpa menimbulkan mudarat yang lebih besar, seperti perhiasan, kendaraan tambahan, tanah yang tidak ditempati, atau barang berharga lainnya. Penjualan aset ini menunjukkan bahwa seseorang telah berusaha menggunakan kemampuan hartanya sendiri sebelum mengambil jalan utang. Namun, aset yang menjadi kebutuhan utama, seperti rumah tempat tinggal satu-satunya atau alat kerja utama, tidak harus dijual apabila penjualannya justru menimbulkan kesulitan baru yang lebih berat.

3. Meminta bantuan keluarga

Setelah kemampuan pribadi tidak mencukupi, seseorang dapat meminta bantuan kepada keluarga terdekat. Bantuan keluarga dapat berupa pemberian, pinjaman tanpa bunga, atau dukungan sementara untuk menutupi biaya pengobatan. Dalam masyarakat, keluarga memiliki peran penting dalam membantu anggota yang sedang mengalami kesulitan, terutama dalam perkara yang menyangkut keselamatan jiwa dan kesehatan. Upaya ini perlu ditempuh karena bantuan keluarga biasanya lebih ringan dan tidak membebani dengan tambahan bunga sebagaimana pinjaman bank.

4. Menggunakan jaminan kesehatan

Upaya lain yang harus didahulukan adalah memanfaatkan jaminan kesehatan yang tersedia, seperti BPJS Kesehatan atau bentuk asuransi kesehatan lain yang sah dan dapat digunakan. Apabila biaya pengobatan masih dapat ditanggung melalui fasilitas kesehatan tersebut, maka seseorang belum dapat langsung memilih pinjaman bank sebagai jalan keluar. Penggunaan jaminan kesehatan menjadi penting karena fasilitas ini memang disediakan untuk membantu masyarakat dalam menghadapi beban biaya pengobatan. Dengan demikian, pinjaman bank baru dapat dipertimbangkan apabila fasilitas jaminan kesehatan tidak tersedia, tidak mencukupi, atau tidak dapat digunakan dalam kondisi yang sedang dihadapi.

5. Mengajukan bantuan sosial

Selain jaminan kesehatan, seseorang juga dapat mengupayakan bantuan sosial dari pemerintah, lembaga sosial, yayasan kemanusiaan, atau komunitas masyarakat. Bantuan

sosial dapat menjadi jalan pembiayaan yang lebih ringan karena tidak menimbulkan kewajiban pengembalian dengan tambahan bunga. Dalam kondisi pengobatan yang mendesak, bantuan seperti ini dapat menjadi alternatif penting sebelum seseorang mengambil pinjaman dari lembaga keuangan. Upaya ini juga menunjukkan bahwa pilihan meminjam ke bank bukan dilakukan secara tergesa-gesa, tetapi setelah jalan bantuan sosial tidak mampu mencukupi kebutuhan pengobatan.

6. Mencari dana zakat atau sedekah

Apabila seseorang termasuk dalam kategori yang berhak menerima bantuan, maka dana zakat, infak, atau sedekah dapat menjadi salah satu jalan yang patut diupayakan. Dalam Islam, dana zakat dan sedekah memiliki fungsi sosial untuk membantu orang yang berada dalam kesulitan, termasuk mereka yang membutuhkan biaya pengobatan dan tidak memiliki kemampuan finansial yang cukup. Bantuan ini dapat diperoleh melalui lembaga zakat, masjid, komunitas, atau donatur. Selama jalan ini masih memungkinkan, maka pinjaman berbunga tidak seharusnya langsung dijadikan pilihan utama.

7. Mencari pinjaman tanpa bunga atau qard hasan

Upaya terakhir sebelum meminjam ke bank adalah mencari pinjaman tanpa bunga atau qard hasan. Pinjaman ini dapat diperoleh dari keluarga, teman, lembaga sosial, koperasi syariah, baitul mal, atau pihak lain yang bersedia memberikan bantuan tanpa tambahan bunga. Qard hasan menjadi alternatif yang lebih sesuai dengan prinsip syariat karena hanya mewajibkan pengembalian pokok pinjaman tanpa adanya tambahan yang memberatkan. Apabila pinjaman tanpa bunga masih dapat diperoleh, maka seseorang belum dapat menjadikan pinjaman bank berbunga sebagai pilihan.

Berdasarkan beberapa upaya tersebut, dapat dipahami bahwa pinjaman bank, terutama yang mengandung bunga, tidak boleh dijadikan sebagai langkah awal dalam memenuhi biaya pengobatan. Pinjaman tersebut hanya dapat dipertimbangkan sebagai pilihan terakhir apabila seluruh jalan yang halal dan lebih ringan telah benar-benar diupayakan, tetapi tetap tidak mencukupi kebutuhan pengobatan yang mendesak. Dengan demikian, alasan darurat tidak boleh digunakan secara longgar, melainkan harus dibuktikan melalui adanya kebutuhan yang nyata, tidak adanya alternatif lain yang halal, serta pembatasan pinjaman hanya sesuai kadar kebutuhan pengobatan.

Qard hasan merupakan bentuk pinjaman yang sesuai dengan prinsip syariat karena diberikan tanpa mensyaratkan tambahan atas pokok utang.⁶³ Dalam konteks pengobatan, *qard hasan* menjadi solusi yang sangat penting karena kebutuhan pasien sering kali bersifat mendesak dan berkaitan dengan keselamatan jiwa. Melalui qard hasan, orang yang mampu dapat membantu pasien tanpa mengambil keuntungan dari kesulitannya. Dengan demikian, Islam tidak melarang kegiatan pinjam-meminjam, tetapi melarang sistem pinjaman yang mensyaratkan tambahan, bunga, manfaat, atau keuntungan tertentu bagi pemberi pinjaman.

Selama masih terdapat jalan halal yang dapat ditempuh, pinjaman riba tidak boleh digunakan.⁶⁴ Jalan halal tersebut harus benar-benar diupayakan secara serius, bukan sekadar disebut sebagai kemungkinan. Pasien atau keluarganya perlu berusaha mencari

⁶³ Al-Muntadā al-Islāmī, *Majallah al-Bayān*: 238 'Adadan, No. 209 (t.t.: al-Muntadā al-Islāmī, t.th.), h. 4.

⁶⁴ Muḥammad Yusrī Ibrāhīm, *Fiqh al-Nawāzil li al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Ta'šīlan wa Taṭbīqan*, Juz 1 (Cet. I; Kairo: Dār al-Yusr, 1434 H/2013 M), h. 469.

bantuan dari keluarga besar, lembaga zakat, infak kesehatan, donasi masyarakat, program bantuan rumah sakit, jaminan kesehatan, pembiayaan syariah, atau qard hasandari pihak yang mampu. Pinjaman ribawi tidak cukup hanya diposisikan sebagai pilihan terakhir, tetapi hanya dapat dipertimbangkan setelah terbukti bahwa seluruh jalan halal benar-benar tidak tersedia atau tidak mencukupi untuk kebutuhan pengobatan yang mendesak.

Apabila seluruh jalan halal telah diupayakan dan tetap tidak mencukupi, sedangkan pasien berada dalam keadaan yang benar-benar mengancam keselamatan jiwa atau menimbulkan kerusakan berat pada tubuh, maka persoalan tersebut baru dapat dianalisis dengan kaidah *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt*.⁶⁵ Kaidah ini berarti bahwa keadaan darurat dapat membolehkan sesuatu yang pada asalnya terlarang. Namun, kaidah ini tidak boleh dipahami secara longgar, karena tidak setiap kesulitan biaya pengobatan otomatis membolehkan pinjaman riba. Kebolehan hanya dapat dipertimbangkan apabila keadaan tersebut memenuhi batasan darurat yang diakui oleh syariat.

Adapun *ḍawābiṭ* atau batasan darurat dalam masalah ini mencakup beberapa hal. Pertama, bahaya yang dihadapi harus nyata atau diduga kuat akan terjadi, bukan sekadar kekhawatiran biasa. Kedua, bahaya tersebut harus mencapai tingkat serius, seperti ancaman kematian, kerusakan organ, kecacatan permanen, atau memburuknya kondisi tubuh secara berat. Ketiga, tidak ada alternatif halal yang mampu memenuhi kebutuhan pengobatan. Keempat, penggunaan perkara yang terlarang hanya dilakukan sebatas kebutuhan mendesak. Kelima, tindakan tersebut tidak boleh menimbulkan mudarat yang lebih besar daripada bahaya yang hendak dihilangkan.⁶⁶

Dengan demikian, ukuran darurat dalam pinjaman riba untuk pengobatan tidak cukup hanya karena seseorang membutuhkan biaya. Kebutuhan tersebut harus ditimbang berdasarkan tingkat bahaya penyakit, akibat yang mungkin terjadi apabila pengobatan ditunda, ketiadaan alternatif pembiayaan halal, dan kadar kebutuhan yang benar-benar mendesak. Selain itu, keadaan darurat juga perlu didukung oleh keterangan medis dari pihak yang kompeten. Apabila penyakit masih dapat ditunda penanganannya, tidak mengancam jiwa, tidak menyebabkan kerusakan berat, atau masih dapat dibiayai melalui jalan halal, maka kondisi tersebut belum dapat disebut darurat.

Contoh keadaan yang dapat dikategorikan sebagai darurat adalah pasien yang mengalami serangan jantung dan membutuhkan tindakan segera, korban kecelakaan berat dengan perdarahan internal, pasien gagal ginjal yang harus menjalani cuci darah untuk mempertahankan hidupnya, pasien kanker stadium lanjut yang membutuhkan terapi mendesak, bayi atau anak yang membutuhkan tindakan penyelamatan nyawa, atau ibu hamil yang memerlukan operasi darurat. Dalam keadaan seperti ini, penundaan pengobatan dapat menyebabkan kematian, kerusakan organ, kecacatan permanen, atau memburuknya kondisi pasien secara serius. Sebaliknya, tindakan estetika, perawatan bekas luka yang tidak mengganggu fungsi tubuh, pemeriksaan tambahan yang masih dapat ditunda, atau pengobatan ringan tidak dapat dijadikan alasan untuk menggunakan pinjaman riba.

Untuk memperjelas penerapan kaidah *al-ḍarūrāt tubīḥu al-maḥzūrāt* terhadap pinjaman riba dalam pembiayaan pengobatan, perlu dibedakan terlebih dahulu tingkat kebutuhan medis yang dihadapi pasien. Pembedaan ini penting karena tidak semua

⁶⁵ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazā’ir*, h. 84.

⁶⁶ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *Nazariyyat al-Ḍarūrah*, h. 66-72.

kebutuhan pengobatan dapat langsung dikategorikan sebagai keadaan darurat. Oleh karena itu, hukum pinjaman riba dalam konteks pengobatan dapat diklasifikasikan berdasarkan tingkat urgensi pengobatan, ketersediaan alternatif pembiayaan halal, serta besarnya risiko yang ditimbulkan apabila pengobatan tidak segera dilakukan. Uraian tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Tingkat Urgensi Pengobatan dan Implikasi Hukumnya terhadap Pinjaman Riba

Tingkat Kebutuhan	Kondisi	Hukum
<i>Tahsīniyyah</i>	Hanya untuk kenyamanan atau tidak mendesak	Pinjaman riba tetap haram
<i>Hājah</i>	Penting, menimbulkan kesulitan, tetapi belum darurat	Pinjaman riba tetap haram
<i>Darūrah</i>	Mengancam jiwa/kerusakan berat dan tidak ada alternatif halal	Boleh dipertimbangkan sebagai rukhsah terbatas

Kebolehan dalam keadaan darurat tidak berarti mengubah hukum riba menjadi halal secara mutlak. Riba tetap haram, sedangkan kebolehan dalam kondisi darurat hanya merupakan pengecualian sementara untuk menghilangkan bahaya yang lebih besar. Oleh karena itu, penerapannya harus dikaitkan dengan kaidah turunan *al-Darūrah tuqaddaru bi qadarihā*, yaitu sesuatu yang dibolehkan karena darurat harus dibatasi sesuai kadar daruratnya. Dalam kasus pinjaman riba untuk pengobatan, kaidah ini menuntut pembatasan pada jumlah, tujuan, dan waktu penggunaan.⁶⁷ Jumlah pinjaman hanya boleh sebesar biaya pengobatan yang benar-benar mendesak, tujuannya hanya untuk tindakan medis yang menjadi sebab darurat, dan penggunaannya harus berhenti ketika sebab darurat telah hilang atau ketika ditemukan jalan halal yang memadai.

Solusi yang dapat ditawarkan adalah penguatan jalur pembiayaan halal bagi pasien yang menghadapi keadaan darurat medis. Pada tingkat individu dan keluarga, seorang muslim perlu membangun dana darurat, memperkuat solidaritas keluarga, dan menghidupkan budaya qard hasan. Pada tingkat masyarakat, masjid, lembaga zakat, komunitas sosial, dan lembaga kemanusiaan dapat membentuk dana bantuan kesehatan, infak medis, wakaf kesehatan, atau dana darurat pasien miskin. Pada tingkat kelembagaan, lembaga keuangan syariah perlu menyediakan pembiayaan kesehatan darurat yang cepat dan tidak memberatkan. Dengan demikian, pinjaman riba baru dapat dipertimbangkan apabila pengobatan benar-benar berada pada tingkat darurat, terdapat keterangan medis yang kuat, tidak tersedia pembiayaan halal, dan jumlah pinjaman dibatasi sesuai kebutuhan mendesak; jika salah satu syarat tersebut tidak terpenuhi, maka hukum asal larangan riba tetap berlaku.⁶⁸

KESIMPULAN

⁶⁷Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū’ Fiqh al-Syāfi’iyyah*, h. 84.

⁶⁸Ḥusām al-Dīn bin Mūsā Muḥammad bin ‘Afānah, *Fatāwā Dr. Ḥusām ‘Afānah*, Juz 12 (t.t.: t.p., Żū al-Qa’dah 1431 H/Februari 2010 M), h. 155.

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan, dapat disimpulkan bahwa pengobatan memiliki kedudukan penting dalam Islam karena berkaitan langsung dengan upaya menjaga jiwa atau *ḥifẓ al-Nafs*. Islam tidak memandang sakit sebagai keadaan yang cukup dihadapi secara pasif, tetapi mendorong manusia untuk berikhtiar mencari pengobatan dengan cara yang dibenarkan syariat. Hukum pengobatan juga tidak selalu berada pada satu tingkat, melainkan mengikuti kondisi penyakit dan dampak yang mungkin muncul apabila pengobatan ditunda. Pengobatan dapat bernilai mubah ketika penyakitnya ringan, dianjurkan ketika dapat menimbulkan gangguan yang lebih berat, dan menjadi wajib ketika menyangkut keselamatan jiwa atau kerusakan serius pada tubuh. Dengan demikian, urgensi pengobatan dalam Islam harus dilihat secara bertingkat, terutama dalam hubungannya dengan *maqāṣid al-Syarī'ah*, karena tidak semua kebutuhan medis dapat langsung disebut darurat.

Adapun penerapan kaidah *al-Ḍarūrāt tubīḥu al-Maḥzūrāt* terhadap pinjaman riba untuk kebutuhan pengobatan harus dilakukan secara sangat hati-hati. Hukum asal pinjaman riba tetap haram dan tidak boleh dijadikan pilihan utama dalam pembiayaan pengobatan. Seorang muslim tetap wajib terlebih dahulu mengupayakan jalan pembiayaan yang halal, seperti bantuan keluarga, jaminan kesehatan, dana sosial, zakat, sedekah, pembiayaan syariah, atau *qardḥan ḥasan*. Pinjaman riba hanya dapat dipertimbangkan sebagai rukhsah apabila pengobatan benar-benar berada pada tingkat darurat, terdapat ancaman nyata terhadap keselamatan jiwa atau kerusakan berat pada tubuh, tidak tersedia alternatif halal yang mencukupi, serta jumlah pinjaman dibatasi sesuai kebutuhan medis yang mendesak. Karena itu, kaidah darurat tidak dapat dipakai secara bebas untuk membenarkan praktik riba, melainkan hanya berlaku sebagai pengecualian sementara dalam keadaan terpaksa dan harus berhenti ketika sebab darurat telah hilang.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karīm

Buku:

- Al-Azdī, Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy'aṣ. *Sunan Abī Dāwūd*. Juz 6. Cet. I; t.t.p.: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M.
- Al-Baraktī, Muḥammad 'Amīm al-Iḥsān al-Mujaddidī. *Al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah*. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M.
- Al-Bassām, 'Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān. *Tauḍīḥ al-Aḥkām min Bulūḡ al-Marām*. Juz 4. Cet. V; Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asadī, 1423 H/2003 M.
- Al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz 7. Cet. I; Bairūt: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.
- Būrnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad Āl, Abū al-Ḥārīs al-Gazzī. *Al-Wajīz fī Idāḥ Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyyah*. Cet. IV; Bairūt: Mu'assasah al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1416 H/1996 M.
- Al-Dubayn, Muḥammad bin 'Abdillāh. *Al-Mu'āmalāt al-Māliyyah Aṣālah wa Mu'āṣarah*. Juz 11. Cet. II; Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 1432 H.
- Al-Haitamī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī bin Ḥajar. *Al-Fatḥ al-Mubīn bi Syarḥ al-Arba'īn*. Cet. I; Jeddah: Dār al-Minhāj, 1428 H/2008 M.

- Ḥusām al-Dīn bin Mūsā Muḥammad bin ‘Afānah. *Fatāwā Dr. Ḥusām ‘Afānah*. Juz 12. t.t.: t.p., Żū al-Qa‘dah 1431 H/Februari 2010 M.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā’ ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl bin ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Juz 1. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H/1998 M.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin ‘Umar al-Qurasyī al-Dimasyqī. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Taḥqīq: Sāmī bin Muḥammad al-Salāmah. Juz 1. Cet. II; al-Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1420 H/1999 M.
- Ibn Nujaim, Zain al-Dīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad. *Al-Asybah wa al-Nazā’ir ‘alā Maḥab Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān*. Taḥqīq: Zakariyyā ‘Umairāt. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H/1999 M.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Juz 1. Cet. VIII; Damaskus: Dār al-Qalam; t.t.p.: Maktabah al-Da‘wah Syabāb al-Azhar, 1375 H.
- Al-Khuḍayr, ‘Abd al-Karīm bin ‘Abdillāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥamad. *Syarḥ al-Muwatta’*. t.t.: Mauqī’ al-Syaikh al-Khuḍayr, t.th.
- Al-Kindī, ‘Abd al-Razzāq bin ‘Abdillāh Ṣāliḥ bin Gālīb. *Al-Muftirāt al-Ṭibbiyyah al-Mu‘āṣirah: Dirāsah Fiqhiyyah Ṭibbiyyah Muqāranah*. Cet. I; t.t.: Dār al-Ḥaḥiqah al-Kauniyyah li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1435 H/2014 M.
- Al-Kitābī, Muḥammad, dkk. *Al-Fiqh al-Manḥajī ‘alā Maḥab al-Imām al-Syāfi’ī*. Juz 6. Cet. IV; Damaskus: Dār al-Qalam li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1413 H/1992 M.
- Majmū‘ah min al-Bāḥiṣīn bi Isyrāf al-Syaikh ‘Alawī bin ‘Abd al-Qādir al-Saqqāf. *Al-Mausū‘ah al-Fiqhiyyah*. Juz 2. t.t.p.: Mauqī’ al-Durar al-Saniyyah ‘alā al-Intarnit, Rabī‘ al-Awwal 1433 H.
- Al-Muntadā al-Islāmī. *Majallah al-Bayān: 238 ‘Adadan*. No. 209. t.t.: al-Muntadā al-Islāmī, t.th.
- Muslim, Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Taḥqīq: Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Juz 3. al-Qāhirah: Maṭba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakā’ih, 1374 H/1955 M.
- Muṣayliḥī, ‘Abd al-Fattāḥ bin Muḥammad. *Jāmi‘ al-Masā’il wa al-Qawā’id fī ‘Ilm al-Uṣūl wa al-Maqāṣid*. Juz 4. Cet. I; al-Manṣūrah: Dār al-Lu’lu‘ah li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1443 H/2022 M.
- Al-Qaḥṭānī, Sa‘īd bin ‘Alī bin Wahf. *Al-Ribā: Aḍrāruhu wa Āṣāruhu fī Daw’ al-Kitāb wa al-Sunnah*. Riyadh: Maṭba‘ah Safīr, t.th.
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Juz 3. Cet. II; al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 H/1964 M.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb bin ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī. *Al-Asybah wa al-Nazā’ir*. Taḥqīq: ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujūd dan ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad. Juz 1. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H/1991 M.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Asybah wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū‘ Fiqh al-Syāfi’iyyah*. Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403 H/1983 M.
- Al-Syāṭibī al-Garnāṭī, Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lakhmī. *Al-Muwāfaqāt*. Juz 1. Cet. I; t.t.p.: Dār Ibn ‘Affān, 1417 H/1997 M.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jārīr. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Juz 5. Cet. I; al-Qāhirah: Dār Hijr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1422 H/2001 M.

- Al-Ṭarīfī, Muḥammad bin ‘Abdillāh. *Aṣar Taṭawwur al-Ma‘ārif al-Ṭibbiyyah ‘alā Tagayyur al-Fatwā wa al-Qaḍā’*. t.t.: t.p., t.th.
- Al-‘Uṣaimīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad. *Ta’līqāt Ibn ‘Uṣaimīn ‘alā al-Kāfi li Ibn Qudāmah ilā Awwal Kitāb al-Waqf wa Huwa Ākhir*. Juz 4. t.t.: t.p., t.th.
- Yusrī Ibrāhīm, Muḥammad. *Fiqh al-Nawāzil li al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Ta’ṣīlan wa Taṭbīqan*. Juz 1. Cet. I; Kairo: Dār al-Yusr, 1434 H/2013 M.
- Zaidān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Syarḥ al-Qawā’id al-Fiqhiyyah fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Juz 2. Cet. I; Bagdād: Mu’assasah Qurṭubah, 1396 H/1976 M.
- Al-Zarqā, Aḥmad bin al-Syaikh Muḥammad. *Syarḥ al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*. Cet. II; Damaskus: Dār al-Qalam, 1409 H/1989 M.
- Al-Zuhailī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Qawā’id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqātuhā fī al-Maḏāhib al-Arba‘ah*. Juz 1. Cet. I; Damaskus: Dār al-Fikr, 1427 H/2006 M.
- Al-Zuhailī, Wahbah bin Muṣṭafā. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Juz 7. Cet. IV; Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Zuhailī, Wahbah bin Muṣṭafā. *Naẓariyyat al-Ḍarūrah al-Syar‘iyyah Muqāranah ma’a al-Qānūn al-Waḍ‘ī*. Cet. IV; Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 1405 H/1985 M.

Jurnal Ilmiah:

- Abdurrahman, Zulkarnain. “Teori Maqāṣid al-Syātibī dan Kaitannya dengan Kebutuhan Dasar Manusia Menurut Abraham Maslow.” *AL-FIKR* 22, no. 1 (2020): 52–70.
- Alyaaḥ, Muhammad, dan Muhammad Raffi Andhera. “Riba dalam Pandangan Al-Qur’an dan Hadist.” *Jurnal Sosial Humaniora Sigli (JSH)* 6, no. 1 (Juni 2023): 290.
- Firmansyah, Mumin, dan M. Hafiz Wijaya. “Pengobatan dengan Benda Haram dalam Perspektif Islam.” *AL-QIBLAH* 3, no. 3 (Mei 2024): 362–369.
- Harun, Muhammad Safwan, Luqman Haji Abdullah, dan Abdul Karim Ali. “Analisis Prinsip Al-Darurah dalam Pinjaman Berasaskan Riba bagi Tujuan Pemilikan Rumah dalam Kalangan Minoriti Muslim.” *AZJAF* 1, no. 1 (September 2020): 149–163.
- “Al-Ḥikmah fī Taḥrīm al-Ribā.” *Majallat al-Buḥūs al-Islāmiyyah*. Juz 10. t.t.: al-Ri’āṣah al-‘Āmmah li al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah wa al-Ifṭā’, t.th.
- Islamiati, Ainun, Dewi Indriani, dan A. Hawariah. “Aktualisasi Kaidah al-Ḍarūrāt Tubīḥu al-Maḥzūrāt pada Tindakan Anestesi.” *AL-QIBLAH* 1, no. 1 (2022): 105–116.
- Jamalulail, Muhammad, dan Burhanuddin Susanto. “Konsep Ḍarūrah dalam Penetapan Toleransi Riba pada Efek Syariah.” *Journal of Islamic Business Law* 6, no. 4 (2022): 1–17.
- Nurdin, Sri Kurniawaty Fazriyani, dan Dewi Indriani. “Implementasi Kaidah al-Ḍarūrāt Tubīḥu al-Maḥzūrāt pada Tindakan Persalinan Operasi Caesar.” *NUKHBATUL ULUM* 7, no. 1 (2021): 119–138.
- Nurtandhee, Mutiara. “Estimasi Biaya Pelayanan Kesehatan sebagai Upaya Pencegahan Defisit Dana Jaminan Sosial untuk Penyakit Gagal Ginjal.” *Jurnal Jaminan Kesehatan Nasional* 3, no. 2 (10 Desember 2023): 85–101.
- Pardiansyah, Elif. “Konsep Riba dalam Fiqih Muamalah Maliyyah dan Praktiknya dalam Bisnis Kontemporer.” *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 8, no. 2 (2022): 1274.
- Rohim, Ade Nur. “Dharurah and the Realization of Maqashid Sharia: Analysis of the Implementation of Islamic Legal Maxims on Emergency.” *Nurani: Jurnal Kajian Syari’ah dan Masyarakat* 22, no. 1 (Juni 2022): 63–80.

Solida, Adila, Dwi Noerjoedianto, Arnild Augina Mekarisce, dan Fitri Widiastuti. “Pola Belanja Kesehatan Katastrofik Peserta Jaminan Kesehatan Nasional di Kota Jambi.” *Jurnal Kebijakan Kesehatan Indonesia* 10, no. 04 (10 Desember 2021): 209–215.

Umam, Khotibul. “Pelarangan Riba dan Penerapan Prinsip Syariah dalam Sistem Hukum Perbankan di Indonesia.” *Mimbar Hukum* 29, no. 3 (Oktober 2017): 394.

Situs Online:

“Inklusi Keuangan Syariah Rendah: Hambatan dan Solusi.” *Sharia Knowledge Centre*. <https://www.shariaknowledgecentre.id/id/news/inklusi-keuangan-syariah-rendah-hambatan-dan-solusi/> (15 Desember 2025).

“Memahami Interpretasi Kriteria Memerlukan Tindakan Segera dalam Pelayanan Kegawatdaruratan.” *BIIZAA.Com*. <https://biizaa.com/memahami-interpretasi-kriteria-memerlukan-tindakan-segera-dalam-pelayanan-kegawatdaruratan/> (15 Desember 2025).

“Ribā.” *Lisān al-‘Arab*, al-Maktabah al-Islāmiyyah Islamweb. <https://www.islamweb.net/ar/library/content/122/3030> (15 Juni 2026).