

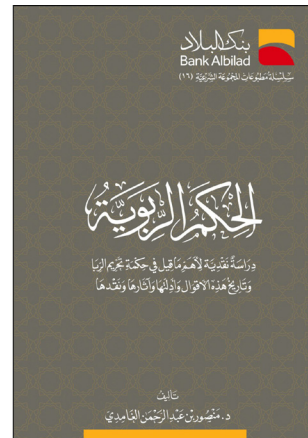
ULASAN BUKU:

“Al-Ḥikam Al-Ribawīyyah: Dirāsah Naqdiyyah li Ahammi Mā Qīlā fī Ḥikmah Taḥrīm Al-Ribā wa Tārīkh Hāẓihī Al-Aqwāl wa Adillatihā wa Āthārihā wa Naqdihā”

(Hikmah-hikmah Berkaitan Isu Riba: Kajian Kritis Terhadap Pandangan-pandangan Utama Berkaitan Hikmah Pengharaman Riba serta Sejarah, Penghujahan, Kesan dan Kritikan Terhadap Pandangan-pandangan Tersebut)

Judul : *Al-Ḥikam al-Ribawīyyah: Dirāsah Naqdiyyah li Ahammi Mā Qīlā fī Ḥikmah Taḥrīm al-Ribā wa Tārīkh Hāẓihī al-Aqwāl wa Adillatihā wa Āthārihā wa Naqdihā’*

Penulis : Manṣūr ‘Abd al-Raḥmān al-Ghāmīdī
Penerbit : Dār al-Maymān, Riyāḍ
Tahun : 2017
Halaman : 234
Pengulas : Syah Nazrin Hashim¹



¹ Assistant Vice President, Dubai Islamic Bank, P.O. Box 1080, Dubai, United Arab Emirates, nazrin.hashim@gmail.com.

Persoalan riba merupakan suatu persoalan yang sudah tidak asing lagi dalam kalangan masyarakat di Malaysia pada hari ini. Kewujudan industri kewangan Islam yang semakin pesat berkembang pada masa kini juga menyumbang kepada menyebarkan kefahaman dan kesedaran tentang isu riba terhadap masyarakat awam, khususnya dalam kalangan umat Islam. Dalam khazanah keilmuan Islam, ramai para ulama' yang pernah memberikan pandangan dan huraian tentang hikmah-hikmah disebalik pengharaman riba. Namun, berdasarkan penelitian saya, buku yang sedang diulas ini merupakan karya yang paling komprehensif dalam mengumpulkan, menganalisis dan mengkritik pandangan-pandangan yang pernah disebutkan oleh para ulama' terdahulu dan kontemporari berkaitan hikmah dan *maqāsid* pengharaman riba khususnya dari perspektif ilmu *uṣūl fiqh*.

Buku ini mengandungi sembilan bab termasuk bab pengenalan dan bab penutup. Di dalam bab pengenalan, penulis memfokuskan kepada huraian berkenaan metodologi kajian dan susunan rangka idea yang digunakan dalam menunaikan hak kajian ini. Penulis turut mengemukakan dua punca di sebalik perbezaan pandangan para ulama' dalam menetapkan hikmah-hikmah tersebut, iaitu (1) perbezaan dalam proses *ta'līl* (proses mengeluarkan '*illah*') kepada hukum-hukum riba yang asas seperti '*illah*' item ribawi, dan (2) perbezaan dalam menentukan jenis-jenis riba. Penulis sendiri dilihat cenderung untuk membahagikan riba kepada tiga, iaitu (1) riba riba *al-jāhiliyyah* (riba *zidnī anzhiruka*), (2) riba *al-qurūd*, (3) riba *al-buyū'* (*al-faḍl* dan *al-nasī'ah*); namun penulis tidak memperincikan perbezaan pandangan para ulama' dalam menentukan pembahagian riba. Dari segi struktur, setiap bab utama mempunyai dua subtopik, iaitu (1) huraian tentang pandangan (kajian deskriptif), dan (2) kritikan terhadap pandangan (kajian kritis). Di dalam subtopik huraian tentang pandangan itu pula, penulis memperincikan huraiannya secara tersusun, dimulai dengan kefahaman ringkas tentang pandangan, skop pandangan, sumber pandangan, dalil-dalil penghujahan pendokongnya, dan kemudian kesan-kesan pandangan tersebut terhadap isu-isu fiqh yang berkaitan.

Berkenaan subtopik kritikan pula, secara umumnya, penulis melihat adanya keperluan untuk setiap pandangan itu dinilai dan disaring, sama seperti saringan yang dilakukan oleh para fuqaha' dalam mencari pandangan fiqh yang paling tepat. Penulis menyangkal tanggapan ramai orang yang menganggap bahawa persoalan hikmah adalah suatu perkara yang mudah dan boleh dibiarkan tanpa disiplin saringan yang jelas. Penulis berpandangan bahawa kedua-dua proses mengeluarkan hukum dan hikmah bagi sesuatu perintah atau larangan Allah SWT itu adalah dikira bercakap tentang perintah Allah SWT, tetapi mengapa hanya soal hukum fiqh sahaja dinilai setiap penghujahannya secara kritis, tetapi dibiarkan bermudah-mudah dalam menetapkan hikmah tanpa analisis yang

kritis. Lebih buruk lagi jika hikmah yang belum disaring itu dijadikan asas untuk mengeluarkan hukum-hakam fiqh yang lain dan bahkan menghukum pandangan fiqh yang berbeza sebagai tidak menepati *maqāṣid* dan sebagainya.

Terdapat tujuh bab utama yang disediakan oleh penulis. Ketujuh-tujuh bab ini setiap satunya mewakili tujuh pandangan utama berkaitan hikmah pengharaman riba. Bab pertama dimulakan dengan pandangan yang mengatakan bahawa hikmahnya tidak dapat ditetapkan secara pasti, atau dengan kata lain, kelompok ini berhenti dari menetapkan sebarang hikmah yang paling tepat dan selamat dari sebarang kritikan (*tawaqquf*). Namun, skop pandangan ini adalah menjurus kepada riba *al-buyū'* sahaja. Pandangan ini dikemukakan oleh Al-Juwaynī (478H), Al-Ghazālī (505H), Al-'Izz bin 'Abd al-Salām (660H) dan Al-Shātibī (790H).

Jika diperhatikan, kesemua mereka ini merupakan nama-nama besar dan jaguh dalam bidang *uṣūl fiqh* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, maka sudah tentu mereka telah melakukan pertimbangan dan penelitian yang mendalam sebelum memilih pandangan ini. Hujah utama mereka adalah tiada satu pun *munāsabah* dan *ikhālāh* yang sabit dan sesuai untuk dijadikan '*illah maqāṣidiyyah* yang konsisten. Justeru itu mereka memilih untuk berpada dengan apa yang disebutkan secara literal dalam teks hadis tentang item-item ribawi (*quṣūr 'illah al-thamaniyyah*) iaitu dengan tidak melakukan *qiyās* kepada item-item lain. Maka, apabila mereka dapati kesemua masalah yang disebutkan oleh para ulama' adalah lemah atau bercanggah, maka ini menunjukkan bahawa hikmah riba (*al-buyū'*) itu tidak dapat diketahui oleh hamba-Nya. Justeru, tidak memilih dan menetapkan sebarang hikmah itu lebih baik dari menetapkan sesuatu hikmah yang lemah.

Dari sudut kesan fiqh daripada pandangan ini pula, pendirian mereka terhadap *hīlah* alternatif kepada riba *al-buyū'* tidak sekeras pandangan ulama' lain yang menetapkan hikmah atau masalah tertentu bagi pengharaman riba. Begitu juga dengan item-item ribawi, mereka berpada dengan senarai yang sabit dalam hadis sahaja, sebagaimana yang disebutkan tadi. Pandangan ini secara umumnya dikritik oleh para ulama' lain yang menetapkan '*illah* dan hikmah-hikmah tertentu. Penulis membawa hujah-hujah khususnya dari Ibn Taymiyyah yang secara umumnya menjawab bahawa pengharaman ini bukan semata-mata *ta'bbudī* yang tidak diketahui masalah dan hikmahnya. Ibn Taymiyyah juga menegaskan bahawa tiada sebarang percanggahan dalam syariah, justeru membantah pandangan yang mengatakan bahawa pengharaman riba *al-buyū'* ini pada asasnya bercanggah *qiyās* universal dalam syariah, hanyasanya perlu dicari jenis *qiyās* yang sesuai dengan setiap perkara tersebut.

Bab kedua adalah tentang kestabilan nilai mata wang (*istiqrār al-athmān*). Pandangan ini memfokuskan skopnya pada riba *al-buyū'* pada mata wang.

Secara umumnya, ia berkaitan dengan peranan asal mata wang sebagai penyimpan nilai dan unit pengukur nilai. Secara umumnya, memperniagakan mata wang akan mengubah fungsi asalnya menjadi sebuah komoditi, lalu menyebabkan ia terdedah kepada turun naik nilai mata wang tersebut, maka ketidakstabilan ini membawa keburukan kepada manusia. Turunnya nilai harta mereka menyebabkan seolah-olah dicuri nilainya tanpa disedari. Justeru, kestabilan mata wang merupakan satu keperluan dan masalah untuk manusia. Pandangan ini dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah (728H) dan Ibn al-Qayyim (751H), dan kemudiannya disokong oleh tokoh-tokoh ekonomi Islam moden seperti Shawqī Dunyā , Aḥmad Muḥyiddīn Aḥmad dan Bishr Luṭfī. Pemilihan hikmah ini memberi kesan kepada pandangan fiqh mereka terhadap isu perdagangan mata wang di mana mereka memandangnya negatif (bahkan ada yang mengharamkannya) dan membawa kepada spekulasi mata wang sekalipun ia dilakukan mengikut hukum *ṣarf*.

Penulis mengkritik pandangan ini dengan beberapa perspektif kritikan yang menarik, antaranya beliau membezakan antara ketetapan harga dan kestabilan harga. Ketetapan unit harga, jika mahu dicapai sama seperti ketetapan unit ukuran ketinggian dan panjang, maka ia adalah suatu yang mustahil, sebagaimana mustahilnya untuk mendapatkan ukuran perkara-perkara subjektif yang lain seperti nilai kelazatan, nilai sastera dan lain-lain. Namun, jika yang dimaksudkan adalah kestabilan harga yang turun naik nilainya tidak terlalu drastik dan besar jaraknya dalam tempoh masa yang singkat, maka ia adalah suatu yang boleh berlaku melalui sistem monetari sesebuah negara. Sungguhpun begitu, penulis mempersoalkan, adakah kestabilan dalam bentuk ini juga suatu kemaslahatan dan hikmah tertinggi yang mahu dicapai melalui pengharaman riba pada mata wang? Bagi beliau, ia masih suatu yang boleh diperdebatkan. Beliau membawa hadis larangan penetapan harga barang yang seolah-olah membawa isyarat bahawa Islam juga melarang penetapan nilai mata wang dan membiarkan kepada nilai pasaran semasa.

Kemudian, beliau turut menyatakan bahawa ketidakstabilan nilai mata wang itu berlaku bukan kerana aktiviti perdagangan mata wang secara zatnya, tetapi ia berlaku kerana unsur kemelampauan dalam aktiviti tersebut, yang mana unsur ini, jika masuk dalam sebarang bentuk jual beli seperti makanan asasi dan hartanah sekalipun, ia akan merosakkan pasaran industri tersebut. Meskipun penulis ada menyentuh bahawa Rasulullah SAW berpada dengan menggunakan mata wang dinar dan dirham dari tamadun lain serta tidak memperkenalkan mata wang baru, namun masih terdapat kelompondan dalam kritikan penulis apabila beliau terlepas pandang untuk menganalisis pemboleh ubah dan aspek nilai intrinsik yang terkandung dalam dinar (emas) dan dirham (perak) secara tabiat kejadiannya, sedangkan hujah inilah yang sering digunakan oleh sebahagian kelompok yang mendokong pandangan ini. Nilai

intrinsik ini menjadi penyumbang terbesar kepada kestabilan nilai kedua-dua mata wang tersebut pada kadar yang terkawal dalam tempoh masa panjang berbanding mata wang lain yang tidak disandarkan kepada emas atau perak.

Bab ketiga pula adalah mengenai tabiat kelebihan dan kemuliaan yang diletakkan kepada mata wang dan makanan asasi (*al-ijrā'āt al-tashrīfiyyah*). Skop pandangan ini tertumpu kepada riba *al-buyū'*. Pandangan yang dibawa oleh Al-Abyārī (616H) dan Al-Qarāfi (684H) ini bermaksud bahawa suatu perkara yang mulia dan dipandang tinggi itu kebiasaannya akan diperpanjangkan prosesnya dengan diletakkan syarat-syarat tertentu. Seumpama akad nikah, oleh kerana Islam memandangnya sebagai suatu yang mulia dan dipandang tinggi, maka prosesnya lebih sulit berbanding jalan lain dengan syarat-syarat dan rukun yang diletakkan. Justeru, mata wang dan makanan asasi juga begitu, dimana sebarang urusan pertukarannya dipersulitkan dengan syarat-syarat tertentu untuk menunjukkan ketinggian kedudukannya disisi syarak. Pandangan ini dikritik dan dilemahkan oleh ramai ulama' antaranya Al-Juwaynī, Al-Ghazālī, Al-'Izz bin 'Abd al-Salām dan Ibn Taymiyyah. Al-Ghazālī mengatakan bahawa pandangan ini adalah suatu pandangan yang ganjil dan tidak sesuai untuk dijadikan hikmah dan *maqāsid* berkaitan pengharaman riba, bahkan ia tidak berlaku dalam perkara-perkara lain dalam syarak. Justeru, memadai dengan menganggap item-item ribawi itu sebagai suatu yang penting dalam kehidupan, manakala syarat-syarat itu diletakkan untuk melindunginya, dan tidak semestinya mempunyai kaitan dengan kemuliaan item-item itu sendiri.

Bab keempat adalah tentang menyalahi tujuan dan fungsi penciptaannya (*mukhālafah al-khilqah*). Pandangan ini dipelopori oleh Al-Ghazālī yang mana ia juga merupakan pandangan beliau yang terakhir. Skopnya juga adalah pada riba *al-buyū'* (dengan *jawhar al-thamaniyyah*, iaitu mata wang yang terhad pada emas dan perak sahaja). Pandangan ini ada persamaan dengan pandangan kestabilan nilai mata wang, namun berbeza dari sudut di mana sesiapa yang menyalahgunakan item-item ribawi dengan tujuan-tujuan yang lain, maka ia telah kufur nikmat, sama seperti orang yang menyorokkan barang dan menggunakan peralatan makan dan minum yang diperbuat daripada emas dan perak. Emas dan perak (yang dilabelkan oleh pendokongnya sebagai mata wang syarie) dijadikan dengan fungsi asalnya sebagai pengukur nilai dan medium pertukaran, manakala makanan asasi pula adalah untuk dimakan atau dijadikan penawar.

Penulis mengkritik pandangan ini dari sudut falasi menghubungkaitkan fungsi asal dengan konsep syukur atau kufur nikmat. Beliau berpandangan

bahawa fungsi sesuatu perkara tidak semestinya terhad. Jika emas dan perak hanya terhad fungsinya sebagai pengukur nilai dan medium pertukaran, maka sesiapa yang menggunakannya bagi tujuan perubatan, maka ia telah dianggap kufur nikmat, sedangkan ini tidak berlaku dalam syarak. Begitu juga dengan makanan asasi, jika tujuannya hanya untuk dimasukkan dalam badan sahaja, maka sesiapa yang menggunakan sebagai aset perniagaan yang dijual beli, maka ia dilihat bercanggah dengan fungsi asalnya. Syarak juga tidak menyokong perspektif sebegini. Justeru, fungsi sesuatu perkara itu boleh berubah dengan peredaran zaman, dan ia tiada hubungan khusus dengan syukur atau kufur nikmat. Contohnya, fungsi air sungai dan matahari boleh berkembang menjadi sumber tenaga elektrik, suatu fungsi yang tidak pernah digunakan pada zaman dahulu.

Bab kelima, tentang pembahagian kekayaan ekonomi yang efisien (*kafā'ah al-tawzī'*). Skop pandangan ini adalah pada semua jenis riba kecuali riba *al-fadl*. Pandangan ini menyatakan bahawa riba membawa kepada ketidakadilan dan pembahagian kekayaan ekonomi yang tidak efisien. Ketidakadilan itu berlaku kerana tidak wujud konsep perkongsian untung rugi (*mushārahah*). Manakala, pembahagian kekayaan yang tidak efisien pula berlaku kerana ia hanya tertumpu kepada satu kelompok sahaja serta menambah jurang antara yang kaya dan yang miskin. Ia juga membawa kepada pertumbuhan kekayaan yang hanya tertumpu kepada perhutangan, lalu menyebabkan ia terpisah daripada industri pengeluaran yang sebenar, maka ia seterusnya mengakibatkan kekurangan projek-projek ekonomi yang berjaya dan menguntungkan, disamping menyekat kreativiti dalam menghasilkan produk-produk baru yang tidak berasaskan hutang. Al-Mawdūdī (1399H) merupakan pelopor kepada pandangan ini, dan kemudiannya disokong dan dikembangkan oleh tokoh-tokoh ekonomi Islam moden seperti Muhammad Nejatullah Siddiqi, Muhammad Umer Chapra, Rafiq Yūnus Al-Miṣrī, Majlis Pemikiran Islam dan Mahkamah Syariah Pakistan, Muḥammad Abū Zahrah (1394H), 'Īsā 'Abduh (1400H), Sāmī Ḥammūd, Sāmī Al-Suwailem dan Kamāl Ḥaṭṭāb.

Pandangan ini kebiasaannya membawa kepada slogan-slogan seperti konsep perkongsian untung rugi dan menanggung risiko itu lebih menepati Syariah berbanding konsep jual beli secara bertanggung yang berasaskan hutang dan jaminan pulangan. Justeru, kelompok ini memberikan kritikan hebat terhadap industri perbankan Islam yang masih bergantung dan mengutamakan akad jual beli yang berasaskan hutang, bahkan dianggap tiada beza dengan perbankan konvensional pada ruhnya. Penulis mengkritik pandangan ini dalam beberapa aspek. Antaranya, pendokong pandangan ini menyatakan bahawa akad jual beli bertanggung hampir tiada perbezaan dengan akad pinjaman berlandaskan riba, justeru jika persamaan ini dijadikan hikmah pengharaman riba, jadi mengapa Islam masih menghalalkan jual beli bertanggung? Seterusnya, penulis

menjawab kritikan kepada semua akad yang berasaskan hutang secara borong kerana unsur jaminan pulangan, sedangkan ia bukan hanya terhad pada jual beli secara bertanggung, ia turut merangkumi akad sewaan, *istiṣnāʿ* dan *salam* yang juga mempunyai unsur jaminan pulangan. Jika Islam memandang unsur tersebut sebagai satu unsur yang membawa keburukan, mengapa Islam masih membenarkan juga akad-akad ini?

Seterusnya, penulis mengkritik kekeliruan yang berlaku dalam memahami antara keadilan dan kesamarataan, dimana pandangan yang menyeru supaya kedua-dua pihak perlu menanggung risiko yang sama seolah-olah tertumpu kepada kesamarataan yang tidak semestinya akan mencapai keadilan. Pandangan ini juga terkeliru apabila menganggap jual beli bertanggung itu perlu diharamkan kerana ia tidak mencapai pembahagian ekonomi yang efisien. Bagi penulis, semata-mata tidak efisien, tidak cukup untuk menjadikannya satu alasan yang kukuh sebagai asas pengharamannya. Sekalipun mahu dianggap akad perkongsian itu lebih utama berbanding akad jual beli secara bertanggung, maka ia tidak memestikan akad-akad lain yang kurang utama itu sebagai akad-akad yang perlu diharamkan. Begitu juga, penulis mengkritik mesej yang dibawa oleh golongan ini seolah-olah Islam tidak menggalakkan umatnya untuk mengurus dan mengurangkan risiko. Penulis akhirnya menyimpulkan kritiknya terhadap pandangan ini dengan menyatakan bahawa perbandingan keutamaan antara akad perkongsian dan akad yang berasaskan hutang adalah seumpama perbandingan antara deria pendengaran dan deria penglihatan, dimana masing-masing mempunyai peranannya yang tersendiri dan berbeza dari yang lain tanpa perlu diharamkan terus salah satu daripadanya.

Bab keenam adalah tentang *al-ihsān al-lāzim* iaitu sifat belas ihsan yang wajib diberikan keatas penghutang yang sedang dalam kesusahan, kerana mengenakan tambahan bayaran keatas orang-orang yang sedang dilanda kesulitan merupakan satu bentuk eksploitasi dan kezaliman diatas ketidakmampuan mereka. Pandangan ini dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim berdasarkan sebuah riwayat tentang perkataan Jaʿfar Al-Sādiq (148H). Kecenderungan seumpama ini sebenarnya pernah disokong oleh tokoh ulamaʿ Al-Azhar antaranya Muḥammad ʿAbd Allāh Dirāz (1958), namun penulis mungkin terlepas pandang untuk menganalisis hujah beliau tentang hikmah ini. Hujah utama mereka adalah hubungan antonim antara sedekah dan riba yang boleh diperhatikan secara jelas dalam keseluruhan konteks ayat-ayat al-Qurʿan tentang riba, khususnya ayat dari Surah al-Baqarah.

Ibn Taymiyyah menyatakan prinsip umum bahawa Allah SWT mengharamkan kezaliman (*zhulm*), mewajibkan keadilan (*ʿadl*) dan menggalakkan perkara yang mengandungi kelebihan (*faḍl* atau *ihsān*), di

mana segi tiga ini boleh dipraktikkan kepada riba (mengandungi kezaliman dan memakan harta orang lain secara batil), jual beli (mengandungi keadilan) dan sedekah wajib mahupun sunat (mengandungi kelebihan). Jika Islam membenarkan riba, maka manusia akan tertumpu kepada amalan riba semata-mata dan meninggalkan sedekah dan juga pinjaman secara ihsan. Meskipun pandangan ini tertumpu kepada riba *al-duyūn* (digelar oleh mereka sebagai riba *jālī*), namun ia juga merangkumi riba *al-buyū'* (digelar oleh mereka sebagai riba *khafī*) dengan mengkategorikannya sebagai pengharaman secara *sadd al-zarī'ah* (menutup jalan yang boleh menuju kepada riba *jālī*), meskipun kemudaratannya kurang jelas berbanding kemudaratannya yang ada pada riba *al-duyūn*. Dari sudut kesan fiqhnya, mereka mempunyai pendekatan yang lebih ketat terhadap sebarang bentuk *hiyal ribawiyyah* yang boleh menuju kepada maksud riba yang diharamkan, seperti isu *qalb al-dayn*, *bay' al-ṭinah*, dan *al-tawarruq*. Pandangan ini mempunyai keistimewaan dari sudut ianya mudah untuk difahami tanpa analisis ekonomi yang kompleks, bahkan kefahamannya jelas diekstrak dari ayat-ayat Allah SWT. Kritikan yang diberikan kepada penulis lebih tertumpu kepada mengehadkan skop hikmah ini yang dilihat lebih konsisten dan terpakai pada riba *jāhiliyyah* dalam kes penghutang yang *mu'sir* (sukar) sahaja.

Bab ketujuh pula adalah mengenai *al-ihsān al-muqarrab* iaitu sifat belas ihsan yang didekatkan jalannya, tanpa menjadikan ia sebagai satu kewajipan. Sesiapa yang tidak mengambil jalan ihsan yang didekatkan ini, maka ia perlu mengambil jalan yang lebih jauh dan menyulitkan. Sumber pandangan ini juga adalah dari tokoh-tokoh yang sama seperti hikmah sebelum ini, *al-ihsān al-lāzim*. Penulis mengasingkan perbincangan hikmah ini dalam bab yang berbeza kerana beliau telah mengehadkan skop hikmah yang sebelum ini pada riba *jāhiliyyah* dalam kes penghutang yang *mu'sir* (sukar) sahaja. Adapun jenis-jenis riba yang lain (kecuali riba *al-faḍl*), penulis melihat kesesuaiannya pada *al-ihsān al-muqarrab*. Justeru, hikmah ini adalah pelengkap kepada hikmah yang sebelumnya, dan menurut pandangan ini juga, hanya tinggal riba *al-faḍl* sahaja yang diharamkan secara *sadd al-dharī'ah*.

Buku ini diakhiri dengan bab penutup dimana penulis merumuskan kesemua tujuh pandangan tersebut kepada empat kecenderungan (*ittijāhāt*), iaitu (1) kecenderungan ekonomi (merangkumi hikmah kestabilan nilai mata wang dan pembahagian kekayaan yang efisien), (2) kecenderungan tabiat asal item-item ribawi (merangkumi hikmah kemuliaan penciptaannya dan hikmah menyalahi tabiat penciptaannya), (3) kecenderungan *tawaqquf* (tidak menetapkan sebarang hikmah), dan (4) kecenderungan akhlak (hikmah ihsan wajib dan didekatkan). Setelah membentangkan, menganalisis dan membuat

perbandingan antara keempat-empat kecenderungan tersebut secara ringkas (disamping analisis terperinci dalam subtopik kritikan dalam setiap kesemua tujuh bab utama), akhirnya penulis memilih kecenderungan akhlak sebagai hikmah yang paling tepat tentang mengapa riba diharamkan dengan beberapa hujah tambahan, antaranya hakikat riba itu sendiri dipandang keji dan kejam oleh fitrah manusia, hatta masyarakat Arab pada zaman Jahiliah sekalipun ketika mereka ingin membaiki binaan kaabah.

Seterusnya, kecenderungan ini dapat difahami di peringkat individu, berbanding kecenderungan ekonomi yang lebih kompleks dan diaplikasikan pada peringkat makroekonomi sesebuah negara. Penulis juga menutup kajiannya dengan kesan setiap kecenderungan terhadap isu *hīlah ribawiyah*. Golongan yang mengharamkannya atas faktor nilai masa (hutang bertanggung) dalam riba lebih cenderung untuk mengharamkan akad-akad yang mempunyai unsur tersebut seperti jual beli bertanggung, *istiṣnāʿ*, *salam*, dan seumpamanya. Golongan yang mengharamkannya atas faktor kekurangan atau ketiadaan risiko, maka mereka lebih cenderung untuk mengharamkan akad-akad yang boleh membawa kepada maksud yang sama. Manakala bagi golongan yang tidak menetapkan sebarang hikmah pula, mereka lebih cenderung untuk membenarkan akad-akad yang memberikan hasil yang sama dengan pinjaman berlandaskan riba seperti jual beli *ʿinah* dan *tawarruq*, dan menganggapnya sebagai *makhārij mubāḥah* (jalan keluar yang dibenarkan) dan bukan *hiyal ribawiyah*.

Sebagai kesimpulan, kajian ini boleh dikatakan sebuah kajian yang agak komprehensif dalam mengumpulkan dan menganalisis hikmah-hikmah dan *maqāṣid* pengharaman riba, meskipun terdapat beberapa kelompongan yang masih memerlukan kepada kajian dan analisis lanjut. Kecenderungan penulis untuk memilih salah satu kecenderungan berbanding menggabungkannya dengan kecenderungan lain (seperti kecenderungan ekonomi yang tidak boleh diabaikan terus signifikannya di peringkat makroekonomi) mungkin boleh dinilai semula.

