

**Dr. Nasrullah, M. Ag**

# **TEORI DAN ASAS PIDANA KORUPSI**

Menakar Kontribusi Hukum  
Islam terhadap Pemberantasan  
Pidana Korupsi di Indonesia

**Teori dan Asas Pidana:  
Menakar Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pemberantasan Pidana  
Korupsi di Indonesia**

Penulis:  
**Dr. Nasrullah, M.Ag**

Editor:  
**Dr. Alimudin, M. Ag**  
**Dr. Jailani, M.Ag**

Desain Cover:  
T.M. Shiddiq

Diterbitkan Oleh Bandar Publishing  
Jl. Tengku Umar Langugob Syiah Kuala Banda Aceh-Propinsi Aceh  
Telp. 08116880801  
www. Bandarpublishing.com  
e-mail.: Bandar.publishing@gmail.com

Cetakan I (terbatas), Rabiul Awwal 1440 H/Desember 2019  
Hak cipta dilindungi Undang-undang  
All rights reserved

Teori dan Asas Pidana: Menakar Kontribusi Hukum Islam Terhadap  
Pemberantasan Pidana Korupsi di Indonesia, Dr. Nasrullah,  
editor; Alimuddin, M. Jafar  
Cet-1 (terbatas), Banda Aceh; Bandar Publishing 2019, h. 246,  
Uk. 15,5 cm x 23 cm  
ISBN : 978-623-7499-72-5

---

**Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)**

---

Hak cipta dilindungi Undang-undang.  
Dilarang memperbanyak buku ini sebagian atau seluruhnya, dalam  
bentuk dan dengan dengan cara apa pun juga, baik secara mekanis  
maupun elektronik, termasuk fotocopi, rekaman, dan lain-lain tanpa  
izin tertulis dari penerbit.

## PENGANTAR PENULIS

Puji beserta syukur kita panjatkan kehadirat Allah Swt. –Sang Pencipta semesta alam dan Sang Maha segalanya, yang telah menganugerahkan nikmat iman, Islam serta nikmat rezeki, kesehatan, akal dan pikiran yang tak terhingga nilainya bagi setiap hamba-Nya. Kenikmatan yang diberikan ini perlu dan wajib disyukuri oleh semua hamba-Nya kepada Sang Pemberi segalanya. Dalam hal ini, penulis dengan memohon ampunan sangat bersyukur atas nikmat-nikmat yang diberikan Allah itu, sehingga penulis dapat menyelesaikan buku “Teori dan Asas Pidana Korupsi: Menakar Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pemberantasan Pidana Korupsi di Indonesia” ini.

Buku yang diterbitkan Bandar Publishing dan yang berada di tangan pembaca ini merupakan isi dari beberapa bab disertasi penulis pada program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh konsentrasi Fiqh Modern. Meskipun isi buku ini dilandasi pada bahasan disertasi, namun isi beberapa bab dan subnya penulis lakukan pengembangan baik aspek teori dan asas dalam hukum pidana Islam maupun contoh-contoh yang kondisional dengan konteks keIndonesiaan. Sehingga munculnya keterpaduan konsep hukum pidana Islam dan perundang-undangan di Indonesia dalam memberantas pidana korupsi yang masih sangat akut dan menjerakan pelaku korupsi.

Kita tidak menafikan dan semuanya dengan sadar mengakui bahwa pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia belum memberikan harapan baik bagi Negara dan rakyat. Uang Negara terus di kuras dan sogok menyogok (*ar-rāsyī-murtasyī*) terus terjadi di berbagai sistem pemerintahan dan birokrasi baik di tingkat atas maupun tingkat bawah, baik di kalangan pemerintah maupun swasta. Permainan ini masih terjadi dan membudaya di Negara Republik Indonesia

yang kita cintai. Sementara penerapan sanksi hukumnya seperti tidak mapan memberantasnya dan bahkan masih terjadi diskusi dan mencari celah untuk perubahan. Dari ini, apakah undang-undang pemberantasan tindak pidana korupsi yang masih lemah atau manusianya yang rakus dan jahat.

Di tengah keprihatinan bangsa Indonesia terhadap masalah korupsi, teori dan asas yang berakar dari hukum pidana Islam dapat memberikan kontribusi bagi penyempurnaan kebijakan dari berbagai sub-sistem hukum nasional dalam penegakan hukum. Hal ini sangat relevan dengan kondisi yang masih menggelayuti dan menghinggapi dinamika perjalanan bangsa Indonesia dalam memperkuat sendi-sendi demokrasi dan ekonomi. Teori-teori dan asas hukum pidana korupsi dalam sejarah hukum Islam mencakup; teori *ta'aqqulī wa ta'abbudī*, teori *sadd al-dzarī'ah* dan *fath al-dzarī'ah*, teori *zawājir* dan *jawābir* serta asas *min ayna laka hāzā* (pembuktian terbalik). Teori-teori dan asas hukum pidana Islam ini, dalam catatan sejarah Islam turut andil dalam memberantas pidana korupsi, sebagaimana pernah dilakukan Nabi Saw. dan khalifah 'Umar bin Khaṭṭāb r.a.

Kehadiran buku ini juga memberikan gambaran bahwa hukum Islam dengan segala kelewusannya mempunyai berbagai teori dan asas dalam menyelesaikan persoalan bangsa dan Negara dari sergapan pidana korupsi. Karena itu, sangat penting dipahami bagi pengambil kebijakan hukum anti korupsi di Indonesia serta bagi mahasiswa S2 dan S3 dalam memperkaya khazanah ilmu pengetahuan. Meskipun buku ini masih terdapat kekurangan, namun kritik dan saran sangat diperlukan untuk penyempurnaannya. Semoga bermanfaat.

Banda Aceh, Desember 2019

**Dr. Nasrullah, M.Ag**



## SINGKATAN

AAI	: Asosiasi Advokat Indonesia
ACC	: Advisory Committee Corruption
ACO	: Anti Corruption Office
AKHI	: Asosiasi Konsultan Hukum Indonesia
APSI	: Asosiasi Pengacara Syariah Indonesia
Cet.	: cetakan
CPD	: Corruption Prevention Departement
Dkk	: Dan Kawan-kawan
H	: Hijriyah
H.R	: had th Riwayat
HAPI	: Himpunan Advokat dan Pengacara Indonesia
HKHPM	: Himpunan Konsultan Hukum Pasar Modal
Hlm	: Halaman
ICAC	: Independent Commission Ageinst Corruption
IKADIN	: Ikatan Advokat Indonesia
Inpres	: Instruksi Presiden
IPHI	: Ikatan Penasihat Hukum Indonesia
Juz	: Juz'
Kepres	: Keputusan Presiden
KKN	: Korupsi, Kolusi dan Nepotisme
M	: Masehi
ORC	: Operation Review Committe
PAI	: Persatuan Advokat Indonesia
Penerj.	: Penerjemah
PERADIN	: Persatuan Advokat Indonesia
PP	: Peraturan Pemerintah
Q.S	: Qur' n Surat
r.a.	: Ra iyall hu 'Anhu
Saw.	: allall hu 'Alaihi Wasallam

SPI : Serikat Pengacara Indonesia  
Swt. : Sub nall hu wa ta' la  
t.t. : Tanpa Tahun  
t.tp : Tanpa Tempat Penerbit  
terj. : Terjemahan  
TIPIKOR : Tindak Pidana Korupsi  
UU : Undang-undang  
UUD : Undang-Undang Dasar



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Laten yang penulis gunakan dalam disertasi ini adalah berpedoman kepada Konkordansi Qur'an,<sup>1</sup> sebagai berikut:

### A. Penulisan Huruf

ا	A
ب	B
ت	T
ث	Th
ج	J
ح	H
خ	Kh
د	D
ذ	Dz
ر	R
ز	Z
س	S
ش	Sy
ص	Ş
ض	Ḍ

ط	Ṭ
ظ	Zh
ع	'
غ	Gh
ف	F
ق	Q
ك	K
ل	L
م	M
ن	N
و	W
ه	H
ء	'
ي	Y
ة	T/h

---

<sup>1</sup> Ali Awdah, *Konkordansi Qur'an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1997). Di samping menggunakan Buku *Panduan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry*, Edisi 2011/2012, (Banda Aceh: PPs IAIN Ar-Raniry, 2011).

## B. Vokal Pendek

..... — ..... : *a*  
..... — ..... : *i*  
..... — ..... : *u*

## C. Vokal Panjang

..... آ ..... : *ā*  
..... إي ..... : *ī*  
..... أو ..... : *ū*

## D. Vokal Rangkap

..... أي ..... : <i>ay</i>	seperti:	ليلة	: <i>Laylah</i>
..... أو ..... : <i>aw</i>	seperti:	التوبة	: <i>al-Tawbah</i>
..... اي ..... : <i>iy</i>	seperti:	ضرورية	: <i>Daruriyyah</i>

## E. Tasydid ( )

Tasydid dituliskan dengan “menggandakan huruf”, seperti :  
ربنا : *Rabbana*.

## F. Ta Marbutah ( ة )

Huruf yang mati ditransliterasikan dengan h, seperti: البقرة :  
al-Baqarah.

## G. Kata Sandang

“ ل ” Syamsiyah ditulis sesuai tulisan asalnya, seperti: النساء :  
al-Nisā’ dan “ ل ” Qamariah tidak mengalami perubahan , seperti:  
الفرقان : al-Furqān.

## H. Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti M. Quraish Shihab, sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan, seperti 'Uthman.
2. Nama kota ditulis menurut ejaan Indonesia seperti: Mesir, bukan Misra, atau Bairut, bukan Bayrut.
3. Kata 'Arab yang sudah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia tidak ditransliterasikan, seperti Islam, surat dan ayat.





## DAFTAR ISI

Pengantar Penerbit	—	<i>iii</i>
Pengantar Penulis	—	<i>v</i>
Singkatan	—	<i>vii</i>
Transliterasi	—	<i>viii</i>
Daftar Isi	—	<i>x</i>
<b>BAB 1 : PENDAHULUAN</b>	<b>—</b>	<b>1</b>
<b>BAB 2 : TEORI HUKUM POSITIF MENGENAI PIDANA KORUPSI</b>	<b>—</b>	<b>17</b>
A. Teori Hukum Pidana	—	17
B. Teori Hukum Positif tentang Pidana Korupsi	—	28
C. Teori Tujuan Penerapan Sanksi Pidana Korupsi	—	30
D. Teori Kritik Hukum Positif terhadap Pidana Korupsi	—	34
<b>BAB 3 : TEORI HUKUM ISLAM MENGENAI PIDANA KORUPSI</b>	<b>—</b>	<b>41</b>
A. Teori Hukum Pidana dalam Hukum Islam	—	41
B. Teori Hukum Islam Mengenai Pidana Korupsi	—	60
C. Teori Tujuan Penerapan Sanksi Pidana Korupsi	—	67
D. Teori Kritik Hukum Islam terhadap Pidana Korupsi	—	80
<b>BAB 4 : SEJARAH KORUPSI DAN PERKEMBANGAN TEORI SERTA IMPLEMENTASI ASAS PIDANA KORUPSI DALAM HUKUM ISLAM</b>	<b>—</b>	<b>93</b>
A. Sejarah Praktek Korupsi	—	93
B. Perkembangan Teori Pidana Korupsi	—	102
C. Implementasi Asas Pidana Korupsi Dalam Hukum Islam	—	131

<b>BAB 5 : HUKUM ISLAM MENGENAI PENEGAKAN PIDANA KORUPSI DI INDONESIA</b>	<b>— 153</b>
A. Hakikat Korupsi dalam Hukum Islam	— 153
B. Konsep Sanksi Pidana Korupsi dalam Hukum Pidana Islam	— 193
C. Kritik Hukum Islam terhadap Penegakan Hukum Pidana Korupsi di Indonesia	— 198
D. Kontribusi Hukum Islam terhadap Penegakan Hukum Pidana Korupsi di Indonesia	— 212
<b>BAB 6 : PENUTUP</b>	<b>— 223</b>
Daftar Pustaka	— 229
Biografi Penulis	— 245



## BAB 1

# PENDAHULUAN

Istilah pidana korupsi adalah dua kata yang mempunyai makna tersendiri. Munculnya kata pidana berawal dari istilah tindak pidana, yang dalam hukum Belanda dikenal dengan “*strafbaar feit*”. Makna *straf* diterjemahkan dengan pidana dan hukum. Kata *baar* diterjemahkan dengan dapat dan boleh, sedangkan kata *feit* dengan tindak, peristiwa, pelanggaran dan perbuatan.<sup>1</sup> Kata *feit* memang diterjemahkan dengan perbuatan untuk mewujudkannya, sehingga diperlukan atau diisyaratkan adanya suatu gerakan dari tubuh atau bagian dari tubuh manusia, misalnya mengambil (Pasal 362 KUHP) atau merusak (Pasal 406 KUHP).

Pidana adalah penderitaan yang sengaja dibebankan kepada orang yang melakukan perbuatan yang memenuhi syarat-syarat tertentu. Menurut Roeslan Saleh, pidana merupakan reaksi atas delik, dan berwujud suatu nestapa yang dengan sengaja ditimpahkan negara pada pembuat delik itu.<sup>2</sup> Pidana sendiri selalu mengandung unsur-unsur atau ciri-cirinya, seperti dirumuskan R. Tresna yang dikutip oleh Chazawi, yaitu perbuatan yang bertentangan dengan peraturan perundang-undangan dan diadakan tindakan penghukuman.<sup>3</sup> Dari rumusan ini dapat disimpulkan; *Pertama*, pidana itu pada hakekatnya suatu penelesaian penderitaan atau nes-

---

<sup>1</sup> Adami Chazawi, *Pelajaran Hukum Pidana Bag. 1*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 67

<sup>2</sup> Muladi dan Barda Nawawi, *Teori-teori dan Kebijakan Pidana*, (Bandung: Alumni, 2004), h. 2

<sup>3</sup> Adami Chazawi, *Pelajaran Hukum Pidana ...*, h. 78

tapa akibat-akibat lain yang tidak menyenangkan; *Kedua*, pidana itu diberikan dengan sengaja oleh orang atau badan yang mempunyai kekuasaan (oleh yang berwenang); dan *Ketiga*, pidana itu dikenakan kepada seseorang yang telah melakukan tindak pidana menurut ketentuan Undang-undang.

Pidana pada hakikatnya penenaan penderitaan atau siksaan terhadap pembuat delik, dimana pidana tersebut diharapkan mempunyai pengaruh terhadap orang yang dikenai pidana. Pidana baru dapat dirasakan secara nyata oleh terpidana manakala putusan hakim dilaksanakan secara efektif. Pemidanaan disini bertujuan agar terpidana tidak melakukan tindak pidana lagi, sehingga kemudian dapat dikatakan bahwa tujuan pemidanaan baru dapat tercapai. Namun sebaliknya, bila tindak pidana terus dilakukan, maka tujuan pemidanaan perlu dipertanyakan atau memerlukan evaluasi hukum. Sebab dengan pemidanaan yang diterapkan dalam kenyataan tidak memberikan efek apa-apa terhadap terpidana. Dalam kaitan itu, hukum pidana sebagai hukum yang mengatur tentang pelanggaran-pelanggaran<sup>4</sup> dan kejahatan-kejahatan<sup>5</sup> terhadap kepentingan umum (kolektif),<sup>6</sup> maka perbuatan yang termasuk kategori itu dapat diancam dengan hukuman.<sup>7</sup> Dengan makna lain

---

<sup>4</sup> Pelanggaran adalah berhubungan dengan hal-hal kecil atau ringan dan diancam dengan hukuman denda, seperti supir mobil yang tidak memiliki Surat Izin Mengemudi (SIM), bersepeda pada malam hari tanpa lampu, dan sebagainya.

<sup>5</sup> Kejahatan adalah berhubungan dengan hal-hal besar, seperti pembunuhan, penganiayaan, penghinaan, pencurian, dan sebagainya. Perbuatan seperti yang disebutkan ini sekalipun terjadi diantara orang-orang biasa, namun telah menjadi kepentingan umum, dan perkaranya diurus oleh Pengadilan Pidana. Dari itu, dalam hukum pidana yang bertindak atau membuat pengaduan (*klacht*) di muka Pengadilan Pidana bukan saja dari pihak korban sendiri, melainkan alat-alat kekuasaan negara seperti polisi, jaksa, dan hakim turut aktif. Berbeda dengan Pengadilan Perdata –yang bertindak atau membuat pengaduan adalah dari pihak yang menjadi korban. Pihak inilah yang mengurus perkaranya ke dan di muka Pengadilan Perdata.

<sup>6</sup> Antara pelanggaran dan kejahatan terdapat perbedaan, meskipun keduanya berhubungan dengan pidana. Perbedaannya adalah; pelanggaran, sanksi atau hukumannya tidak memberatkan (ringan), sedangkan kejahatan, sanksi atau hukumannya lebih berat.

<sup>7</sup> Bandingkan dengan C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, cet. XI, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 257

adalah suatu pertanggungjawaban yang wajib dilaksanakan oleh pelakunya berupa pelimpahan rasa ketidakenakan masyarakat.<sup>8</sup>

Untuk menjaga kepentingan umum dari pelanggaran dan kejahatan,<sup>9</sup> hukum pidana mengadakan satu jaminan yang istimewa terhadapnya, yaitu mengancam terpidana dengan suatu hukuman yang bersifat siksaan.<sup>10</sup> Hukuman yang berupa siksaan merupakan suatu balasan teristimewa dan unsur terpenting dalam hukum pidana. Pelaksanaan hukuman sebagai tujuan hukum pidana adalah untuk memenuhi rasa adil. Secara konkrit tujuan hukum pidana, yaitu; untuk menakut-nakuti setiap orang jangan sampai melakukan perbuatan yang tidak baik; dan untuk mendidik orang yang melakukan perbuatan tidak baik (kriminologi<sup>11</sup>), supaya menjadi baik dan diterima kembali dalam kehidupan lingkungannya atau sosial kemasyarakatan.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Tujuan pelimpahan rasa adalah supaya dapat dirasakan penderitaan atau kerugian yang dialami. Pemberian pelimpahan dilakukan oleh individu atau sekelompok orang yang berwenang untuk itu sebagai tugas yang diberikan oleh masyarakat kepadanya. Sementara bagi penerima limpahan dalam mempertanggungjawabkan perbuatannya adalah berupa hukuman (dipidanakan). Seseorang yang dipidana berarti dirinya menjalankan suatu hukuman untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya yang dinilai kurang baik dan membahayakan kepentingan umum. Berat ringannya hukuman wajib dijalankan oleh yang bersalah dan tergantung dari penilaian masyarakat. Untuk mengembalikan kepada suasana dan kehidupan yang bernilai baik diperlukan suatu pertanggungjawaban dari pelaku yang menciptakan ketidakseimbangan dengan memberikan suatu hukuman. R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 171

<sup>9</sup> *Ibid*, h. 172

<sup>10</sup> C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum ...*, h. 257

<sup>11</sup> Secara etimologi kata kriminologi berasal dari “kata *crime* dan *logos*. *crime* artinya kejahatan, sedangkan *logos* artinya ilmu pengetahuan”. Hari Saherodji, 1980, h. 9. Berdasarkan dua suku kata itu, maka kriminologi dapat berarti ilmu tentang kejahatan. Rusli Effendy, *Ruang Lingkup Kriminologi*, (Bandung: Alumni, 1983), h. 10. Sukerland seperti dikutip Sahetapy menyatakan kriminologi adalah kumpulan pengetahuan yang membahas kenakalan remaja dan kejahatan sebagai gejala sosial). J. E. Sahetapy, *Pisau Analisis Kriminologi*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005), h. 5. Paul Moedigdo Moeliono yang dikutip Soedjono, kriminologi merupakan ilmu pengetahuan yang mempelajari kejahatan sebagai masalah manusia. Soedjono Dirdjosisworo, *Sosio Kriminologi Amalan Ilmu-Ilmu Sosial dalam Studi Kejahatan*, (Bandung: Sinar Baru, 1984), h. 24

<sup>12</sup> R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum ...*, h. 173

Berkaitan norma untuk kepentingan umum, tujuan hukum pidana dalam pandangan aliran modern atau aliran kriminologis<sup>13</sup> adalah memperkembangkan penyelidikan terhadap kejahatan dan penjahat, asal usul, cara pencegahan, hukum pidana yang bermanfaat agar masyarakat terlindung dari kejahatan.<sup>14</sup> Tujuan hukum pidana ini, dalam pandangan R. Abdoel mengandung makna pencegahan terhadap gejala-gejala sosial yang kurang sehat. Di samping juga sebagai pengobatan bagi yang terlanjur berbuat tidak baik.<sup>15</sup>

Sebagai pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan pidana sangatlah urgen, sehingga peran ilmu kriminologi tidak terlupakan untuk dijadikan tela'ahan peristiwa secara mendalam mengenai perbuatan yang dapat dikenakan hukuman pidana, seperti apa motivasi seseorang melakukan suatu perbuatan pidana, bagaimana akibatnya dan tindakan apa yang dapat dilakukan untuk meniadakan perbuatan itu. Kriminalisasi diartikan sebagai proses penetapan suatu perbuatan yang dapat di pidana dan proses ini diakhiri dengan terbentuknya Undang-undang yang mengancam dengan suatu sanksi berupa pidana. Namun dalam penetapan itu beberapa hal menjadi perhatian serius, meliputi; tujuan hukum pidana, penetapan perbuatan yang tidak dikehendaki, perbandingan antara sarana dan hasil, dan kemampuan badan penegak.<sup>16</sup>

Suatu peristiwa hukum dapat dinyatakan sebagai peristiwa pidana apabila memenuhi unsur-unsur pidananya (*strafbaar feit*), terdiri dari; *unsur subjektif*<sup>17</sup>, adalah unsur-unsur yang melekat pa-

---

<sup>13</sup> Bambang Waluyo, *Narapidana dan Proses Pemasyarakatan*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1990), h. 19; Topo Santoso dan Eva Achjani Zulfa, *Kriminologi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), h. 16-17

<sup>14</sup> Bambang Waluyo, *Narapidana ...*, hlm. 19

<sup>15</sup> R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum ...*, h. 173

<sup>16</sup> Niniek Suparni, *Eksistensi Pidana Denda dalam Sistem Pidana dan Pemidanaan*, Cet. II, (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), h. 15

<sup>17</sup> Unsur-unsur subjektif dari suatu tindak pidana itu adalah; kesengajaan atau ketidaksengajaan (*dolus* atau *Culpa*); maksud atau *Voornemen* pada suatu percobaan atau pogging seperti yang dimaksud dalam Pasal 53 ayat 1 KUHP; macam-macam maksud atau *oogmerk*, seperti yang terdapat di dalam kejahatan-kejahatan pencurian, penipuan, pemerasan, pemalsuan dan lain-lain; merencanakan terlebih dahulu atau *voorbedachte raad*, seperti yang terdapat di dalam kejahatan pembunuhan menurut Pasal 340 KUHP; dan perasaan takut yang antara lain terdapat di dalam rumusan tindak pidana menurut Pasal 308 KUHP.

da diri si pelaku atau yang berhubungan dengan diri si pelaku, dan termasuk kedalamnya, yaitu segala sesuatu yang terkandung di dalam hatinya; dan *unsur objektif*<sup>18</sup>, adalah unsur-unsur yang ada hubungannya dengan keadaan-keadaan, yaitu keadaan-keadaan mana tindakan-tindakan dari si pelaku itu harus di lakukan.<sup>19</sup>

Andi yang mengutip pandangan Simons merumuskan unsur-unsur tindak pidana yaitu; diancam dengan pidana oleh hukum; bertentangan dengan hukum; dilakukan oleh orang yang bersalah; dan orang itu dipandang bertanggung jawab atas perbuatannya.<sup>20</sup> Pemberian ancaman kepada yang bersalah atas perbuatannya adalah sebagai sesuatu yang dirasa adil oleh masyarakat. Rasa adil timbul berawal dari kegiatan rohaniah individu yang bersifat objektif, tetapi sejalan dengan perkembangan kehidupan sosial dengan kebutuhan hidup yang semakin kompleks, setiap individu ingin merasakan kenikmatan hidup di dunia dengan nyaman.

Sementara kata korupsi<sup>21</sup> adalah berasal dari bahasa latin, yaitu *corrupti* atau *corruptus*, yang secara harfiah berarti kebusukan, kejahatan, tidak jujur, dapat disuap, tidak bermoral, penyimpangan dari kesucian, kata-kata yang menghina atau memfitnah sebagaimana dalam *the lexion webster dictionary*.<sup>22</sup> Dari bahasa latin itu-

---

<sup>18</sup> Unsur-unsur objektif dari suatu tindak pidana itu adalah; sifat melanggar hukum atau *wederrechtelijckheid*; kualitas dari si pelaku, misalnya keadaan sebagai seorang pegawai negeri di dalam kejahatan jabatan menurut pasal 415 KUHP atau keadaan sebagai pengurus atau komisaris dari suatu Perseroan Terbatas di dalam kejahatan menurut Pasal 398 KUHP; dan kausalitas, yakni hubungan antara suatu tindak pidana sebagai penyebab dengan sesuatu kenyataan sebagai akibat.

<sup>19</sup> P.A.F. Lamintang, *Dasar-dasar Hukum Pidana Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1997), h.193

<sup>20</sup> Andi Hamzah, *Asas-Asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), h. 88

<sup>21</sup> Dari sudut pandang terminologi, *korupsi* adalah penyalahgunaan amanah untuk kepentingan pribadi. Syed Hussein Alatas, *Corruption: Its Nature, Causes and Consequences*, (Aldershot, Brookfield, Vt: Avebury, 1999), h. 7

<sup>22</sup> Andi Hamzah, *Korupsi di Indonesia: Masalah dan Pemecahannya*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1984), h. 7. Dalam Kamus Oxford korupsi didefinisikan; *a*). Tindakan ilegal berupa penyelewengan atau penyalahgunaan kekuasaan yang dilakukan oleh orang-orang yang memiliki otoritas demi kepentingan ataupun keuntungan tertentu; *b*). Penyimpangan tingkah laku karena tidak mengikuti norma yang berlaku; *c*). Kekeliruan atau perubahan (dalam teknologi). Jonathan Crowther (ed.), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 261

lah kemudian turun ke banyak bahasa Eropa, seperti Inggris (*corruption, corrupt*); Perancis (*corruption*), dan Belanda (*corruptieve-koruptie*). Selanjutnya dari bahasa Belanda inilah turun ke bahasa Indonesia, yaitu korupsi.<sup>23</sup>

Kata korupsi yang telah diterima dalam pembendaharaan bahasa Indonesia, yaitu kecurangan dalam melakukan kewajiban sebagai pejabat.<sup>24</sup> Andi menyebutkan korupsi adalah segala macam perbuatan yang tidak baik, seperti kebusukan, keburukan, kebejatan, ketidakjujuran, dapat disuap, tidak bermoral, penyimpangan dari kesucian, ucapan yang menghina atau memfitnah.<sup>25</sup> Dalam Ensiklopedi Hukum Islam, korupsi adalah perbuatan buruk atau tindakan menyelewengkan dana, wewenang, waktu dan sebagainya untuk kepentingan pribadi, sehingga menyebabkan kerugian bagi pihak lain.<sup>26</sup> Dengan demikian, istilah korupsi sesungguhnya memiliki arti yang sangat luas, sehingga wajar saja jika dalam kenyataannya, korupsi berkaitan segi-segi moral, sifat, dan keadaan yang busuk, jabatan dalam instansi atau aparatur pemerintah.

Sebagai suatu tindak, peristiwa, pelanggaran dan perbuatan, korupsi terdapat beberapa bentuk atau jenis<sup>27</sup> dan ciri-cirinya.<sup>28</sup> Jenis korupsi dalam pandangan Alatas meliputi:

---

<sup>23</sup> Andi Hamzah, *Korupsi ...*, h. 7

<sup>24</sup> Hamzah Ahmad dan Anando Santoso, *Kamus Pintar Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Fajar Mulia, 1996), h. 211

<sup>25</sup> Andi Hamzah, *Korupsi Di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1991), h. 7

<sup>26</sup> Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), h. 974

<sup>27</sup> *Pertama*, pungutan liar jenis tindak pidana, yaitu korupsi uang negara, menghindari pajak dan bea cukai, pemersan dan penyuapan; *Kedua*, pungutan liar jenis pidana yang sulit dibuktikan, yaitu komisi dalam kredit bank, komisi tender proyek, imbalan jasa dalam pemberian izin-izin, kenaikan pangkat, pungutan terhadap uang perjalanan, pungli pada pos-pos pencegahan dijalan, pelabuhan dan sebagainya; *Ketiga*, pungutan liar jenis pungutan tidak sah yang dilakukan oleh Pemda, yaitu pungutan yang dilakukan tanpa ketetapan berdasarkan peraturan daerah, tetapi hanya dengan surat-surat keputusan saja; *Keempat*, penyuapan, yaitu seorang penguasa menawarkan uang atau jasa lain kepada seseorang atau keluarganya untuk suatu jasa bagi pemberi uang; dan *kelima*, pemerasan, yaitu orang yang memegang kekuasaan menuntut pembayaran uang atau jasa lain sebagai ganti atau timbal balik fasilitas yang diberikan. J. Soewartojo yang dikutip Evi Hartanti, *Tindak Pidana Korupsi*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), h. 19



*Pertama*, korupsi transaktif, yaitu jenis korupsi yang berwujud adanya kesepakatan timbal balik antara pihak-pihak bersangkutan guna mengupayakan keuntungan bersama. Korupsi jenis ini biasanya terjadi antara usahawan dengan pejabat pemerintah atau anggota masyarakat dan pemerintah. *Kedua*, korupsi ekstortif (memeras), yaitu bentuk korupsi di mana pihak pemberi dipaksa melakukan penyuaipan guna mencegah kerugian yang akan mengancam diri, kepentingan, orang-orang atau hal-hal yang penting baginya. *Ketiga*, korupsi defensif, yaitu korupsi yang dilakukan oleh pelaku korban korupsi pemerasan. *Keempat*, korupsi investif, yaitu korupsi berwujud pemberian sesuatu tanpa ada kaitan langsung dengan keuntungan tertentu, selain dari keuntungan yang dibayangkan di masa depan. *Kelima*, korupsi nepotistik (perkerabatan), yaitu kolusi berupa penunjukan tidak sah terhadap teman atau kerabat untuk menempati posisi dalam pemerintahan, atau memberi perlakuan istimewa kepada mereka secara bertentangan dengan norma yang berlaku. *Keenam*, korupsi otogenik, yaitu yang dilakukan sendirian tanpa melibatkan orang lain, misalnya membuat laporan belanja yang tidak benar. *Ketujuh*, korupsi suportif (dukungan), yaitu tindakan yang dimaksudkan untuk melindungi atau memperkuat korupsi yang sudah ada.<sup>29</sup>

Dapat pula ditambahkan jenis korupsi *kedelapan* yang akhir-akhir ini berkembang kepermukaan, yaitu suatu jenis korupsi yang disebut korupsi legal, yaitu suatu kebijakan yang secara hukum adalah sah karena sesuai dengan ketentuan peraturan yang berlaku, namun sesungguhnya pada dasarnya merupakan suatu korupsi bila dilihat dari sudut visi penyelenggaraan pemerintahan yang baik. Termasuk ke dalam kategori ini adalah apa yang disebut dengan korupsi demokratis, yaitu kebijakan yang disahkan oleh legislatif, namun bertentangan dengan visi yang benar dari pemerintahan yang baik dan bersih. Misalnya penganggaran rumah dinas pejabat

---

<sup>28</sup> Yaitu; (1) adanya pengkhianatan kepercayaan, (2) keserbasrahasiaan, (3) mengandung penipuan terhadap badan publik atau masyarakat, (4) dengan sengaja melalaikan kepentingan umum untuk kepentingan khusus, (5) diselubungi dengan bentuk-bentuk pengesahan hukum, (6) terpusatnya korupsi pada mereka yang menghendaki keputusan pasti dan mereka yang dapat mempengaruhinya. Alatas, *Sosiologi Korupsi: Sebuah Penyelajahan dengan Data Kontemporer*, alih bahasa Al Ghozie Usman, (Jakarta: LP3ES, 1975), h. 13

<sup>29</sup> *Ibid*, ix-x

yang jauh lebih besar dari anggaran pembangunan gedung sekolah dasar.

Dalam peraturan perundang-undangan Nomor 20 Tahun 2001 tentang Tindak Pidana Korupsi, unsur-unsur sebagaimana dalam Pasal 3. Menurut Chaerudin dan Syarif Fadillah, jenis tindak pidana korupsi dapat dikelompokkan menjadi beberapa macam, yaitu kerugian keuangan Negara, suap menyuap, penggelapan dalam jabatan, pemerasan, perbuatan curang, benturan kepentingan dalam pengadaan, dan gratifikasi.<sup>30</sup>

Dari beberapa pemaknaan pidana dan korupsi di atas, istilah pidana korupsi disini lebih cenderung dimaknai sebagai ancaman hukuman (sanksi) bagi pelaku korupsi, yang mana kelakuannya (*handeling*) bersifat melawan hukum, berhubungan dengan kesalahan dan dilakukan oleh orang yang mampu bertanggung jawab.<sup>31</sup> Pemaknaan istilah ini bila dikaitkan dengan pandangan Jonkers dan Utrecht termasuk rumusan yang tepat dan lengkap, karena meliputi; diancam dengan pidana oleh hukum, bertentangan dengan hukum, dilakukan oleh orang yang bersalah, orang itu di pandang bertanggung jawab atas perbuatannya.<sup>32</sup>

Dari ketiga rumusan tersebut, maka ada tiga golongan utama teori yang berkembang untuk membenarkan penjatuhan pidana, yaitu; teori mutlak/teori pembalasan (*Vergeidingstheorien*), teori relatif atau teori tujuan hukum (*Doeltheorien*), dan teori gabungan (*Verenigingstheorien*).<sup>33</sup> Berbeda dengan di zaman kuno, teori hukuman dicari untuk tujuannya, seperti ungkapan Plato bahwa pada hakikatnya hukuman itu bermaksud memperbaiki si penjahat, tetapi ada pula ahli-ahli lainnya di zaman kuno beranggapan bahwa hukuman itu adalah sebagai alat untuk menakut-nakuti umum.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Chaerudin dan Syarif Fadillah, *Strategi Pencegahan dan Penegakan Hukum Tindak Pidana Korupsi*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2008), h. 15

<sup>31</sup> Moeljatno, *Asas-asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), h. 56

<sup>32</sup> Andi Hamzah, *Asas-asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), h. 88

<sup>33</sup> E. Utrecht, *Hukum Pidana I*, (Jakarta: Universitas Jakarta, 1958), h. 157

<sup>34</sup> C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum ...*, h. 269

Pidana korupsi dalam konsepnya diawali dengan teori<sup>35</sup> dan asas<sup>36</sup>. Teori dan asas sangat penting bilamana dikaitkan perspektif hukum. Menurut Satjipto Rahardjo, teori hukum tidak dapat dilepaskan dari lingkungan jamannya ia sering dilihat sebagai jawaban yang diberikan terhadap permasalahan hukum atau mengugat suatu pemikiran hukum yang dominan pada suatu saat. Oleh karena itu, sekalipun ia berkeinginan untuk mengutarakan suatu pemikiran secara universal, tetapi alangkah baiknya kita senang tiasa waspada bahwa teori itu memiliki latar belakang pemikiran yang demikian itu. Sehubungan dengan keadaan yang demikian itu sudah seharusnya tidak boleh melepaskan teori-teori itu dari konteks waktu pemunculannya, sebaiknya memahami latar belakang yang demikian itu.<sup>37</sup>

Pentingnya teori dalam bidang hukum agar RUU (rancangan Undang-undang) dibentuk secara spontan dan tidak mengandung urgensinya, sehingga tidak dipungkiri banyak RUU yang bermasa-

---

<sup>35</sup> Teori diartikan sebagai serangkaian asumsi, konsep, konstruk, definisi, dan proposisi untuk menerangkan suatu fenomena secara sistematis dengan cara merumuskan hubungan antar konsep. Mudjia Rahardjo, *Antara Konsep, Proposisi, Teori, Variabel dan Hipotesis dalam Penelitian*, dalam repository.uin-malang.ac.id/2410

<sup>36</sup> Asas mempunyai arti yang berbeda-beda. Kata “asas” berasal dari bahasa Arab, yaitu “*asasun*” yang artinya; dasar, basis, pondasi. Kalau dihubungkan dengan sistem berpikir, yang dimaksud dengan asas adalah landasan berpikir yang sangat mendasar. A.W. Munawir menyatakan bahwa asas sama dengan “*ussu*” atau “*al-ussu*” dan “*asasu*” atau “*al-asasu*”, jamak dari *ussu* adalah *isāsu*. Asas berarti permulaan bangunan, “*muftadau kullu syaiin*” (setiap permulaan sesuatu), *al-qā'id* diartikan sebagai pangkal, dasar, fundamen, pondasi. Jika kata asas dihubungkan dengan hukum, yang dimaksud dengan asas adalah kebenaran yang digunakan sebagai tumpuan berpikir dan alasan pendapat terutama dalam penegakkan dan pelaksanaan hukum. Munawir A.W, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 44. Dalam Kamus hukum memberikan pemaknaan asas sebagai suatu landasan yang dirumuskan secara luas dan mendasari adanya sesuatu norma hukum, sedangkan untuk prinsip dibagi menjadi dua, yaitu *principia prima* (norma-norma kehidupan yang berlaku secara fundamental, universal dan mutlak serta kekal (berlaku bagi segala bangsa dan masa) dan *principia secundaria* (norma-norma yang tidak fundamental, tidak universal, tidak mutlak, melainkan relatif tergantung pada manusianya). Lihat Ali Muhammad, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Modern*, (Jakarta: Pustaka Amani, 1980), h. 64

<sup>37</sup> Achmad Ali, *Menguak Teori Hukum Legal theory dan Teori Peradilan Judicialprudance*, (Makasar: Kencana, 2007), h. 48

lah, baik kerancuan secara substansi, saling tumpang tindih dengan peraturan lain, maupun tidak memiliki konsistensi.<sup>38</sup> Dari itu, dapat dikatakan bahwa proses pembentukan peraturan perundang-undangan di Indonesia belum ideal, substansi terkadang sangat multitafsir, serta mengabaikan kaidah konsistensi berpikir sehingga mempersulit para penegak hukum dalam penerapan pada suatu kasus. Dengan demikian, keberadaan teori hukum adalah salah satu fungsi untuk meneliti objek dan metode dari ilmu hukum dan di pihak lain meneliti pengembangan hukum praktikal, seperti perundang-undangan dan peradilan. Teori hukum memegang peranan sebagai ajaran metode, sehingga menjadi perhatian dalam pembentukan hukum adalah teknik perundang-undangan,<sup>39</sup> dan penemuan hukum (ajaran interpretasi).<sup>40</sup>

Sementara terkait dengan asas hukum, Paul Scholten dalam J.J.H. Bruggink menjelaskan sebagai pikiran-pikiran dasar, yang terdapat di dalam dan di belakang sistem hukum masing-masing yang dirumuskan dalam aturan-aturan, perundang-undangan dan putusan-putusan hakim –yang inti semuanya berkenaan dengan ketentuan-ketentuan dan keputusan-keputusan individual dapat dipandang sebagai penjabarannya.<sup>41</sup> Sementara Bellefroid dalam Sudikno Mertokusumo mengemukakan bahwa asas hukum adalah norma dasar yang dijabarkan dari hukum positif dan yang oleh ilmu hukum tidak dianggap berasal dari aturan-aturan yang lebih umum. Jadi asas hukum umum merupakan kristalisasi (pengendapan) hukum positif dalam suatu masyarakat.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Mahfud MD, *Banyak RUU Spontan dan Tidak Ada Urgensinya*, diakses dari <http://news.unpad.ac.id>.

<sup>39</sup> Jan Gijssels dan Mark van Hoecke, *Wat is Rechtsteorie*, diterjemahkan oleh B. Arief Sidharta, *Apakah Teori Hukum Itu*, (Bandung: FH UNPAR, 2001), h. 101

<sup>40</sup> Arief Sidharta, *Meuwissen Tentang Pengembangan Hukum, Ilmu Hukum, Teori Hukum dan Filsafat Hukum*, (Bandung: Refika Aditama, 2008), h. 29

<sup>41</sup> Bruggink J.J.H, *Refleksi Tentang Hukum (Rechts Reflecties, Grondbegrippen uit de Rechtstheorie)*, diterjemahkan oleh B. Arief Sidharta, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1996), h. 30

<sup>42</sup> Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Liberty, 1991), h. 8

Asas hukum menurut G.W. Paton dalam Satjipto Rahardjo merupakan “landasan” yang paling luas bagi lahirnya suatu norma hukum. Dengan demikian, setiap norma hukum itu pada akhirnya dapat dikembalikan pada asas hukum yang dimaksud. Disamping itu, asas hukum juga merupakan “alasan” bagi lahirnya suatu norma hukum atau merupakan “ratio logis” dari norma hukum. Asas hukum tidak akan pernah habis kekuatannya dengan melahirkan norma hukum melainkan tetap ada dan akan terus melahirkan norma-norma hukum yang baru.<sup>43</sup>

Melalui asas hukum, norma hukum berubah sifatnya menjadi bagian suatu tatanan etis yang sesuai dengan nilai kemasyarakatan. Pemahaman tentang keberadaan suatu norma hukum (mengapa suatu norma hukum diundangkan) dapat ditelusuri dari “*ratio legis*”nya. Meskipun asas hukum bukan norma hukum, namun tidak ada norma hukum yang dapat dipahami tanpa mengetahui asas-asas hukum yang terdapat didalamnya.<sup>44</sup>

Asas hukum berfungsi sebagai pondasi yang memberikan arah, tujuan serta penilaian fundamental, mengandung nilai-nilai dan tuntutan-tuntutan etis. Terkait dengan hal itu, dalam satu mata rantai, sistem, asas, norma dan tujuan hukum berfungsi sebagai pedoman dan ukuran atau kriteria bagi perilaku manusia.<sup>45</sup> Dari itu, keberadaan asas hukum adalah *conditio sine quanon* bagi norma hukum, mengandung nilai-nilai moral dan etis yang memberikan arah bagi pembentukan hukum yang memenuhi nilai-nilai filsafati (rasa keadilan dan kebenaran), nilai-nilai sosiologis yang sesuai dengan tata nilai budaya yang berlaku dalam masyarakat, serta nilai-nilai yuridis yang sesuai dengan hukum yang berlaku.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1991), h. 45

<sup>44</sup> Herlien Budiono, *Asas Keseimbangan Bagi Hukum Perjanjian Indonesia: Hukum Perjanjian Berlandaskan Asas-Asas Wigati Indonesia*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2006), h. 92

<sup>45</sup> Wirjono Prodjodikoro, *Asas-asas Hukum Pidana di Indonesia*, (Jakarta: Refika Aditama, 2004), h. 66

<sup>46</sup> *Ibid*, h. 68. Bandingkan dengan Friedman W, *Legal Theory*, Fifth Edition, (New York: Columbia University Press, 1967), h. 29

Dalam proses pembentukan peraturan perundang-undangan yang ideal, substansi tidak multitafsir, dan memperhatikan kaidah konsistensi berpikir, maka penggunaan teori dan asas adalah sesuatu yang mesti ada dalam merancang suatu hukum<sup>47</sup>, khususnya mengenai pidana korupsi di Indonesia. Kebutuhan ini sebagai bentuk agar tidak terjadi penyimpangan norma hukum dalam penyelenggaraan negara hukum yang bermartabat, bersih dan bebas dari budaya korupsi.<sup>48</sup>

Pemberantasan korupsi yang sudah mengakar di Indonesia, menuntut konsistensi penegak hukum (polisi, jaksa, advokat dan hakim)<sup>49</sup> untuk mendukung tercapainya *legal spirit* dari hukum itu sendiri.<sup>50</sup> Selama ini sistem penegakan hukum pemberantasan korupsi oleh KPK (periode 2015-2019) sudah memberikan semangat dan konsistensi yang memadai, dibandingkan dengan periode-periode sebelumnya yang masih minim gerakan untuk meminimalisir maraknya korupsi di Indonesia.

Islam sebagai ajaran yang sempurna (*kamīl*), universal, elastis, dinamis, sistematis, serta bersifat *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī*,<sup>51</sup> tidak membiarkan segala bentuk perbuatan yang merusak atau berdama-

---

<sup>47</sup> Rahel Octora, Urgensi Fungsionalisasi Teori Hukum Dalam Proses Pembentukan Hukum Pidana di Indonesia, *Dialogia Iuridica: Jurnal Hukum Bisnis dan Investasi*, Volume 9 Nomor 2 April 2018, h. 75 dan 76. Lihat juga Setio Sapto Nugroho, *Harmonisasi Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan*, (Jakarta: Dokumentasi dan Informasi Hukum, Bagian Hukum, Biro Hukum dan Humas, 2009). <https://www.academia.edu/>

<sup>48</sup> Bandingkan dengan Masdar Farid Mas'udi, Korupsi dalam Perspektif Budaya dan Syari'at Islam, dalam Hamid Basyaib, Richard Holloway, dan Nono Anwar Makarim (ed.), *Mencari Paradigma Baru*, (Jakarta: Aksara Foundation, 2002), h. 79

<sup>49</sup> Jimly Asshiddiqie, "Pembangunan Hukum dan Penegakan Hukum di Indonesia", Disampaikan pada acara Seminar "Menyoal Moral Penegak Hukum" dalam rangka Lustrum XI Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada. 17 Februari 2006. Bandingkan dengan Baharuddin Lopa, *Korupsi Tetap Merupakan Sumber Kerawanan*, (Jakarta: Kompas, 1996), h. 1

<sup>50</sup> Nasrullah, *Kebijakan Hukum Anti-Korupsi di Indonesia: Analisis Akar Masalah dan Tinjauan Filsafat Hukum Islam*, Pengantar: Noorhaidi Hasan, (Lhokseumawe: CV. Seva Bumi Persada – Kemenag RI, 2015), h. 134

<sup>51</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Penyadur: Wajidi Sayadi, Cet. II, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 2-5

pak negatif kepada orang banyak. Begitu pun dengan perbuatan atau tindak pidana korupsi dalam segala bentuk dan ruang, Islam melarangnya karena tindak pidana korupsi ini dinilai sebagai sebuah tindakan merusak dan berkhianat.<sup>52</sup> Perbuatan ini bukan hanya mengandung *mafsadah* dan *khiyānah* bagi diri koruptor, melainkan bagi rakyat dan negara yang akhirnya menyebabkan perekonomian bangsa menjadi lemah dan vailid.

Dalam kaidah fiqh, syari'ah dan seluruh bagiannya adalah kemaslahatan, baik menolak kerusakan maupun dengan memperoleh kegunaan-kegunaan.<sup>53</sup> Maka dari itu, wajar saja apabila fiqh (hukum) Islam lebih memihak kepada kepentingan publik (*jama'ī*) dari pada kepentingan individu (*fardī*). Sesuai kaidah fiqh bahwa kemaslahatan publik didahulukan dari kemaslahatan individu.<sup>54</sup> *Jarīmah*<sup>55</sup> korupsi dampaknya banyak mengandung *mafsadat*, maka pelakunya harus diberi hukuman (*'uqūbat*) berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah.<sup>56</sup> Prinsip dasarnya adalah ditujukan untuk mengabdikan kepada tujuan kemanusiaan yang mulia dan merealisasikan apa yang diperintahkan oleh Tuhan, yaitu bersikap adil diantara seluruh manusia dan memberikan keamanan kepada mereka.

Dalam sejarah Islam, baik pada masa Nabi Saw. maupun masa khulafah al-rāsyidīn korupsi terjadi dan dilakukan dalam berbagai

---

<sup>52</sup> Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir – Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Pongpes Krpyak al-Munawir, 1984), h. 537

<sup>53</sup> Abī Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abd al-Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anam*, Juz I, (Mesir: Muṣṭafā Muḥammad, t.t), h. 9; Lihat juga Asjmunī A. Rahman, *Kaidah-kaidah Fiqih, (Qawa'idul Fiqhiyyah)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 17

<sup>54</sup> Abī Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, (Mesir: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t), h. 26; Lihat juga A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Cet. I, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 11

<sup>55</sup> Berasal dari kata *jarama* yang sinonimnya *kasaba wa qat'a*, artinya berusaha dan bekerja. Usaha disini khusus untuk usaha yang tidak baik atau usaha yang dibenci oleh manusia. Muhammad Abū Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbat fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Cairo: Maktabah al-Angelo al-Misriyyah, tt), h. 22. Secara istilah, *jarimah* adalah perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syara', yang diancam dengan hukuman *ḥad* atau *ta'zīr*. Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Cet. III, (Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Babī al-Halabī, 1973), h. 219

<sup>56</sup> Chairil A. Adjis dan Dudi Akasyah, *Koriminologi Syari'ah*, (Jakarta: Rmbooks, 2007), h. 2-3

bentuk, seperti; *risywah*, *ghulūl*, *gaṣab*, *khiyānah*, dan *fasād*. Dari beberapa istilah ini mempunyai konotasi dengan korupsi yang berkembang sekarang ini. Sementara sanksinya, pada masa Nabi Saw. lebih ditekankan kepada ancaman moral, sosial dan ukhrawi, seperti ancaman; larangan melindungi dan menyembunyikan koruptor; tidak diterima sadaqah dari hasil korupsi, dilaknat Allah Swt., membawa barang korupsi pada hari kiamat, dan sebagainya. Sedangkan di masa berikutnya, terutama pada kekhalifahan ‘Umar bin Khaṭṭāb muncul upaya pemberantasan korupsi, dengan istilah (sebagai asas) *min ayna laka hādẓā* (pembuktian terbalik).

Teori *jarimah* korupsi dalam perspektif hukum Islam sangat terkait dengan *jarimah ta‘zīr*<sup>57</sup>, sebab perbuatan pidana tersebut belum ada ketentuan hukumannya dalam syara‘, sehingga berpeluang untuk digolongkan kedalam *jarimah* tersebut. Manakala perbuatan korupsi yang termasuk kategori *jarimah ta‘zīr* menghendaki sanksi hukum maksimal yang setara dengan *jarimah ḥudūd*. Meskipun hal ini dalam pandangan penulis masih memerlukan kajian akademik secara mendalam dan komprehensif yang dapat menjamin sanksi pidana korupsi maksimal yang bisa menyamai sanksi dari/dalam *jarimah ḥudūd*.

Untuk memberantas korupsi yang sudah teramat parah di negara Indonesia, teori *ta‘abbudī* dan *ta‘aqqulī*, teori *jawājir* dan *zawābir* serta asas *min ayna laka hādẓā*, legalitas<sup>58</sup> dan asas kepa-

---

<sup>57</sup> ‘Abdul Qadīr Awdah, *Al-Tasyrī‘ al-Jinā‘ī al-Islāmī*, Juz I, (Cairo: Maktabah Dār al-Turaṣ, tt), h. 685. Lihat juga ‘Abd al-‘Azīz al-‘Amīr, *Al-Ta‘zīr fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1976), h. 52; ‘Atiyyah Mustafā Musyarrafah, *Al-Qaḍā fī al-Islām*, (T.tp: Syirkah al-Syarq al-Awsat, 1966), h. 149; Mustafā Aḥmad al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqh al-‘Amī*, Juz II, cet. X, (Damascus: Dār al-Fikr, 1968), h. 626

<sup>58</sup> Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPPM –Universitas Islam Bandung, 1995), h. 99-100. Bandingkan dengan Ahmad Azhar Basyir, *Ikhtisar Fikih Jinayah (Hukum Pidana Islam)*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 8-9. Lihat Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Naḍāir fī Qawā‘id al-Furū‘ Fiqh al-Syāfi‘iyyah*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1987), h. 133; Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Fiqh al-Islāmī*, (Cairo: Jam‘iyyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, t.t), h. 195; Nagaty Sanad, *The Theory of Crime and criminal Responsibility in Islamic Law Sāriā*, (Chicago: Office of Internashional Criminal Justice, 1991), h. 41



tuhan/ketaatan hukum<sup>59</sup> dalam hukum pidana Islam<sup>60</sup> sangat layak ditransformasikan di negara Republik Indonesia. Terkait juga teori kredo dan otoritas hukum yang didukung dengan teori kedaulatan Tuhan yang telah lama dikenal di Indonesia,<sup>61</sup> dimana menurut Ismail Suny, negara ini menganut tiga macam kedaulatan, yakni; teori kedaulatan Tuhan, kedaulatan rakyat; dan kedaulatan hukum.

Dengan disyari'atkan *jarīmah ta'zīr* akan terwujud keadilan dalam membasmi kejahatan yang tidak ada *naṣ*, dan ini berpengaruh besar dalam memerangi kejahatan, memelihara masyarakat Islami dari gejala-gejala sosial yang rusak. Hikmah penerapan hukum *ta'zīr*, didasarkan kepada *'illat* hukum yang sesuai dengan tuntutan dan kepentingan-kepentingan sosial adalah satu-satunya alasan untuk menetapkannya, sehingga pemeliharaan hukum dan kemaslahatan umum dibutuhkan secara fleksibel dan sesuai setiap zaman dan waktu. Hakikat utama dari tujuan penetapan dan penerapan sanksi hukuman (*'uqūbat*) dalam hukum pidana Islam bagi pelaku *jarīmah* korupsi adalah untuk pencegahan (*preventif*) dan balasan dan perbaikan dan pendidikan.

Untuk mendapatkan data pokok dalam penyajian buku ini, penulis melakukan *riset book survey* (penelitian kepustakaan) yang dipahami melalui teori dan asas pidana korupsi dalam hukum Islam dan buku-buku/kitab *fiqih jināyah* (hukum pidana Islam) yang erat kaitannya dengan penulisan buku ini. Metode penelitian yang di-

---

<sup>59</sup> Kepatuhan hukum oleh sebagian ahli sebagaimana dikutip Mubarak menganggap paling tidak ada empat penyebab, yaitu; *a*). Rasa takut pada sanksi yang negatif; *b*). Pemeliharaan hubungan baik dengan teman-teman dan pemimpin; *c*). Kepentingannya terlindungi; dan *d*). Cocok/sesuai dengan nilai-nilai dan keyakinan yang dianutnya. Lihat Jaih Mubarak, *Hukum Islam: Konsep, Pembaruan dan Teori Penegakan*, (Bandung: Benang Merah Press, 2006), h. 135-136

<sup>60</sup> Bandingkan dengan Nasrullah, Kontribusi Teori Sanksi dan Asas Pembuktian Terhadap Jarīmah Korupsi di Indonesia, *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 9, Nomor 2, Maret 2015, h. 480-481

<sup>61</sup> Ismail Suny, *Mekanisme Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: Aksara Baru, 1980), h. 7

gunakan adalah *yuridis-normatif*<sup>62</sup> dan *historis*<sup>63</sup>, yaitu ayat-ayat dan ḥadīth yang berhubungan dengan korupsi serta praktik pemberantasan korupsi di awal Islam. Dengan penelitian normatif akan diteliti substansi hukum<sup>64</sup> (dalil *naṣ*) dan perbuatan ‘Umar bin Kha āb yang mencakup seperangkat teori dan asas pidana korupsi sebagaimana telah diatur dalam hukum Islam.

Untuk memudahkan penelusuran teori dan asas pidana korupsi dalam hukum Islam, langkah yang ditempuh adalah menganalisis pemberantasan pidana korupsi di awal Islam, kemudian menaekannya sebagai kontribusi hukum Islam terhadap pemberantasan pidana korupsi di Indonesia. Sebelum dilakukan analisis, penulis terlebih dahulu merujuk kepada firman Allah Swt., sabda Nabi Saw, perbuatan ‘Umar dan kitab/buku *fiqh jināyah* (hukum pidana Islam) yang erat kaitannya dengan pemberantasan pidana korupsi. Hal ini ditempuh untuk memudahkan penulis dalam melacak teori dan asas pidana korupsi sebagai kontribusi hukum terhadap pemberantasan korupsi di Indonesia yang lebih kuat, optimal dan professional, terutama dalam penegakan pidana korupsi.

---

<sup>62</sup> Bahder Johar Nasution, *Metode Penelitian Ilmu Hukum*, (Bandung: Mandar Maju, 2008), h. 86-88. Lihat juga Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), h. 56-57

<sup>63</sup> Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Yogyakarta: Ombak, 2011), h. 117

<sup>64</sup> Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 97



## **BAB 2**

# **TEORI HUKUM POSITIF MENGENAI PIDANA KORUPSI**

### **A. Teori Hukum Pidana**

Hukum pidana adalah hukum yang mengatur tentang pelanggaran-pelanggaran dan kejahatan-kejahatan terhadap kepentingan umum, perbuatan mana diancam dengan hukuman yang merupakan suatu penderitaan atau siksaan.<sup>1</sup> Atau suatu pertanggungjawaban yang wajib dilaksanakan oleh pelakunya berupa pelimpahan rasa ketidakenakan masyarakat. Tujuan pelimpahan rasa adalah supaya dapat dirasakan penderitaan atau kerugian yang dialami. Pemberian pelimpahan dilakukan oleh individu atau sekelompok orang yang berwenang untuk itu sebagai tugas yang diberikan oleh masyarakat kepadanya. Sementara bagi penerima limpahan dalam mempertanggungjawabkan perbuatannya adalah berupa hukuman (dipidanakan).

Seseorang yang dipidana berarti dirinya menjalankan suatu hukuman untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya yang dinilai kurang baik dan membahayakan kepentingan umum. Akan tetapi berat ringannya hukuman wajib dijalankan oleh yang bersalah mengenai perbuatannya tergantung dari penilaian masyarakat. Makanya untuk mengembalikan kepada suasana dan kehidupan yang bernilai baik diperlukan suatu pertanggungjawaban dari pelaku yang menciptakan ketidakseimbangan dengan memberikan suatu hukuman.<sup>2</sup> Definisi ini bukanlah suatu hukum yang mengan-

---

<sup>1</sup> C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, cet. XI, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 257

<sup>2</sup> R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 171

dung norma-norma yang baru, melainkan hanya mengatur tentang pelanggaran dan kejahatan terhadap norma-norma hukum yang berkenaan kepentingan umum.

Pelanggaran adalah berhubungan dengan hal-hal kecil atau ringan dan diancam dengan hukuman denda, seperti supir mobil yang tidak memiliki Surat Izin Mengemudi (SIM), bersepeda pada malam hari tanpa lampu, dan sebagainya. Sedangkan Kajahatan adalah berhubungan dengan hal-hal besar, seperti pembunuhan, penganiayaan, penghinaan, pencurian, dan sebagainya. Perbuatan-perbuatan ini sekalipun terjadi diantara orang-orang biasa, namun telah menjadi kepentingan umum, dan perkaranya diurus oleh Pengadilan Pidana. Dari itu, dalam hukum pidana yang bertindak atau membuat pengaduan (*klacht*) di muka Pengadilan Pidana bukan saja dari pihak korban sendiri, melainkan alat-alat kekuasaan negara seperti polisi, jaksa, dan hakim turut aktif. Berbeda dengan Pengadilan Perdata bahwa yang bertindak atau membuat pengaduan adalah dari pihak yang menjadi korban. Pihak inilah yang mengurus perkaranya ke dan di muka Pengadilan Perdata.

Pelanggaran dan kejahatan dalam bidang pidana terdapat perbedaan signifikan (kecil dan besar). Pelanggaran ialah mengenai hal-hal kecil atau ringan, yang diancam dengan hukuman denda, seperti tidak memiliki SIM bagi sopir mobil, tanpa lampu ketika bersepeda pada malam hari, dan sebagainya. Sedangkan kejahatan (*crime*) ialah mengenai soal-soal yang besar, yang diancam dengan hukuman yang berat, seperti pembunuhan, pencurian, dan lain-lain.

Contoh pelanggaran dan kejahatan terhadap kepentingan umum adalah berkenaan dengan:

1. Badan/Peraturan Perundangan Negara, meliputi; pembe-rontakan, penghinaan, tidak membayar pajak, melawan pegawai negeri yang sedang menjalankan tugasnya.
2. Kepentingan hukum setiap manusia, seperti jiwa (pembu-nuhan), tubuh (penganiayaan), kemerdekaan (penculikan), kehormatan (penghinaan), milik (pencurian).<sup>3</sup>

Pelanggaran terhadap kepentingan hukum setiap manusia mungkin dapat menimbulkan pertanyaan, apakah hal-hal itu tidak

---

<sup>3</sup> C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum ...*, h. 258

tergolong kedalam kepentingan perseorangan (privat) sebagaimana diatur dalam hukum perdata. Pertanyaan seperti ini dalam hukum pidana tidak membuat peraturan-peraturan yang baru, melainkan mengambil dari peraturan-peraturan hukum lain yang bersifat kepentingan umum. Seperti peraturan-peraturan tentang jiwa, raga, milik, dan sebagainya dari setiap orang adalah telah termasuk hukum perdata.

Berkaitan norma untuk kepentingan umum, dalam hukum pidana, kepentingan masyarakat secara umum mempunyai pengertian sangat luas. Ketentuan-ketentuannya meliputi larangan-larangan –merupakan juga ketentuan-ketentuan dalam kesopanan ke-susilaan dan norma-norma suci agama. Namun dalam peristiwa hukumnya hal itu dapat merugikan masyarakat.<sup>4</sup> Tujuan hukum pidana dalam pandangan aliran modern (atau aliran kriminologis<sup>5</sup>) adalah memperkembangkan penyelidikan terhadap kejahatan dan penjahat, asal usul, cara pencegahan, hukum pidana yang bermanfaat agar masyarakat terlindung dari kejahatan.<sup>6</sup> Tujuan hukum pidana ini, dalam pandangan R. Abdoel Djamali mengandung makna pencegahan terhadap gejala-gejala sosial yang kurang sehat. Di samping juga sebagai pengobatan bagi yang telah terlanjur berbuat tidak baik.<sup>7</sup>

Meskipun suatu pencegahan dilakukan, diperlukan mengetahui sebab-sebab timbulnya suatu perbuatan yang tidak baik. Sebagai pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan pidana sangatlah urgen membantu hukum pidana, sehingga peran “ilmu kriminologi” tidak terlupakan untuk dijadikan tela’ahan peristiwa secara mendalam mengenai perbuatan yang dapat dikenakan hukuman pidana, seperti apa motivasi seseorang melakukan suatu perbuatan pidana, bagaimana akibatnya dan tindakan apa yang dapat dilakukan untuk meniadakan perbuatan itu. Kriminalisasi tersebut diartikan sebagai proses penetapan suatu perbuatan yang dapat

---

<sup>4</sup> R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum ...*, h. 172

<sup>5</sup>Lihat Bambang Waluyo, *Narapidana dan Proses Pemasyarakatan*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1990), h. 19; dan Topo Santoso dan Eva Achjani Zulfa, *Kriminologi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), h. 16-17

<sup>6</sup> Bambang Waluyo, *Narapidana ...*, h. 19

<sup>7</sup> R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum ...*, h. 173

dipidana dan proses ini diakhiri dengan terbentuknya Undang-undang yang mengancam dengan suatu sanksi berupa pidana. Namun dalam penetapan itu beberapa hal menjadi perhatian serius, meliputi; tujuan hukum pidana, penetapan perbuatan yang tidak dikehendaki, perbandingan antara sarana dan hasil, dan kemampuan badan penegak.<sup>8</sup>

Suatu peristiwa hukum dapat dinyatakan sebagai peristiwa pidana apabila memenuhi unsur-unsur pidananya (*strafbaar feit*), terdiri dari:

- a. Unsur subjektif<sup>9</sup>, adalah unsur-unsur yang melekat pada diri si pelaku atau yang berhubungan dengan diri si pelaku, dan termasuk ke dalamnya yaitu segala sesuatu yang terkandung di dalam hatinya.
- b. Unsur objektif<sup>10</sup>, adalah unsur-unsur yang ada hubungannya dengan keadaan-keadaan, yaitu di dalam keadaan-keadaan mana tindakan-tindakan dari si pelaku itu harus dilakukan.<sup>11</sup>

Simons sebagaimana dikutip Andi merumuskan unsur-unsur tindak pidana adalah; diancam dengan pidana oleh hukum; bertentangan dengan hukum; dilakukan oleh orang yang bersalah; dan orang itu dipandang bertanggung jawab atas perbuatannya.<sup>12</sup> Pem-

---

<sup>8</sup> Niniek Suparni, *Eksistensi Pidana Denda dalam Sistem Pidana dan Pemidanaan*, Cet. II, (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), h. 15

<sup>9</sup> Unsur-unsur subjektif dari suatu tindak pidana itu adalah; kesengajaan atau ketidaksengajaan (*dolus* atau *Culpa*); maksud atau *Voornemen* pada suatu percobaan atau pogging seperti yang dimaksud dalam Pasal 53 ayat 1 KUHP; macam-macam maksud atau oogmerk seperti yang terdapat misalnya di dalam kejahatan-kejahatan pencurian, penipuan, pemerasan, pemalsuan dan lain-lain; merencanakan terlebih dahulu atau *voorbedachte raad*, seperti yang terdapat di dalam kejahatan pembunuhan menurut Pasal 340 KUHP; dan perasaan takut yang antara lain terdapat di dalam rumusan tindak pidana menurut Pasal 308 KUHP.

<sup>10</sup> Unsur-unsur objektif dari suatu tindak pidana itu adalah; sifat melanggar hukum atau *weder rech telicjkheid*; kwalitas dari si pelaku, misalnya keadaan sebagai seorang pegawai negeri di dalam kejahatan jabatan menurut pasal 415 KUHP atau keadaan sebagai pengurus atau komisaris dari suatu Perseroan Terbatas di dalam kejahatan menurut Pasal 398 KUHP; dan kausalitas yakni hubungan antara suatu tindak pidana sebagai penyebab dengan sesuatu kenyataan sebagai akibat.

<sup>11</sup> P.A.F. Lamintang, *Dasar-dasar Hukum Pidana Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1997), h.193

<sup>12</sup> Andi Hamzah, *Asas-Asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), h. 88

berian ancaman hukuman kepada yang bersalah atas perbuatannya adalah sebagai sesuatu yang dirasa adil oleh masyarakat. Rasa adil itu timbul berawal dari kegiatan rohaniah individu yang bersifat objektif, tetapi sejalan dengan perkembangan kehidupan sosial dengan kebutuhan hidup yang semakin kompleks, setiap individu ingin merasakan kenikmatan hidup di dunia dengan nyaman. Untuk merasakan kenikmatan bersama yang baik, batasan-batasan tingkah laku yang mengandung unsur saling harga menghargai dari masing-masing kepentingan individu dalam situasi kebersamaan dan situasi sosial dapat dirasakan keserasiannya secara bersama. Sejak itulah sifat objektif rasa keadilan terbentuk.

Untuk menjaga keselamatan dan kepentingan umum, hukum pidana mengadakan satu jaminan yang istimewa terhadapnya, seperti dalam definisi hukum pidana (pernyataan pada bagian terakhir) bahwa perbuatan mana diancam dengan suatu hukuman (sanksi) yang bersifat siksaan. Hukuman berupa siksaan merupakan keistimewaan dan unsur terpenting dalam hukum pidana. Pelaksanaan hukuman (sanksi) sebagai tujuan hukum pidana adalah untuk memenuhi rasa adil yang dikehendaki oleh masyarakat. Secara konkrit tujuan hukum pidana tersebut ada dua, yaitu: *a*). Untuk menakut-nakuti setiap orang jangan sampai melakukan perbuatan yang tidak baik; *b*). Untuk mendidik orang yang telah melakukan perbuatan tidak baik (kriminologi) supaya menjadi baik dan diterima kembali dalam kehidupan lingkungannya.<sup>13</sup>

Berangkat dari masalah tersebut, maka dalam pandangan aliran kriminologis bahwa perlu tidaknya hukum pidana dalam teori pidana (*strafrecht theorien*) tidak terletak pada persoalan tujuan-tujuan yang hendak dicapai, akan tetapi terletak pada persoalan seberapa jauh untuk mencapai usaha-usaha perbaikan bagi terdakwa dapat mempunyai arti, oleh sebab itu penggunaan pidana masih tetap diperlukan walaupun sebagai upaya terakhir.<sup>14</sup>

Meskipun terdapat suatu ancaman, sebab-sebab terjadinya kejahatan (kriminalisasi) baik pada pembawaan pada diri manusia maupun dalam masyarakat merupakan faktor individual dan ma-

---

<sup>13</sup> R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum ...*, h. 173

<sup>14</sup> Niniek Suparni, *Eksistensi Pidana ...*, h. 14

syarakat. Akar persoalan ini telah melahirkan pola pikir di kalangan para ahli filsafat dan memunculkan bermacam-macam teori hukum pidana. Teori-teori yang berkembang sekarang ini untuk membenarkan penjatuhan pidana dibagi 3 (tiga) jenis; teori absolut atau pembalasan (*vergeidingstheorien*), teori relatif atau tujuan (*doeltheorien*), dan teori gabungan (*vernigingstheorien*).<sup>15</sup> Namun di zaman kuno kadang-kadang teori hukuman dicari untuk tujuannya, seperti Plato mengatakan bahwa pada hakikatnya hukuman bermaksud memperbaiki si penjahat, tetapi ada pula ahli-ahli lainnya di zaman kuno beranggapan bahwa hukuman itu adalah sebagai alat untuk menakut-nakuti umum.<sup>16</sup>

Dari tiga pembagian teori utama tersebut dan yang berkembang untuk membenarkan penjatuhan pidana, maka penulis dapat memaparkan penjelasannya sebagai berikut<sup>17</sup>:

a. Teori mutlak/teori pembalasan (*vergeidingstheorien*)

Teori ini merupakan teori tertua (klasik) dan banyak dianut oleh ahli filsafat Jerman pada akhir abad ke-18, seperti Immanuel Kant (1724-1804), Hegel, Herbaart, dan Stahl. Mereka memahami teori ini bahwa dasar keadilan dari hukum itu harus dalam perbuatan jahat itu sendiri. Karena itu, seseorang mendapat hukuman karena telah berbuat jahat dan hukuman itu hanya untuk menghukum saja (mutlak) serta untuk membalas perbuatan itu (pembalasan).<sup>18</sup>

Orang yang telah berbuat jahat harus mendapat hukuman, dan hukuman yang adil adalah hukuman yang setimpal dengan perbuatannya (seperti pembunuhan harus dihukum dengan hukuman mati). Menurut teori mutlak, orang yang telah membunuh orang lain harus menebus dosanya dengan jiwa sendiri. Artinya bahwa dalam pandangan teori ini, hukuman itu harus dianggap sebagai pembalasan, yaitu pembalasan terhadap si penjahat tersebut adalah keharusan dari kesusilaan. Di samping sebagai segala

---

<sup>15</sup> Lebih lanjut baca E. Utrecht, *Hukum Pidana I*, (Jakarta: Universitas Jakarta, 1958), h. 157

<sup>16</sup> C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum ...*, h. 269

<sup>17</sup> E. Utrecht, *Hukum Pidana I ...*, h. 157

<sup>18</sup> Leden Marpaung, *Asas-Teori-Praktek: Hukum Pidana*, cet. IV, (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), h. 4



usaha yang rasional untuk mengatasi berbagai masalah sosial agar mencapai kesejahteraan masyarakat pada umumnya

Kant berpendapat bahwa dasar hukum dari hukuman harus dicari pada kejahatan sendiri, sebab kejahatan itu menimbulkan penderitaan pada orang lain. Sedangkan mengenai hukuman merupakan tuntutan yang mutlak dari hukum dan kesusilaan. Pendapat ini berbeda seperti diungkapkan Hegel yang melihat bahwa hukum itu adalah suatu kenyataan keadilan. Oleh karenanya, kejahatan sebagai suatu tidak keadilan merupakan tantangan terhadap hukum. Suatu yang tidak keadilan harus dilenyapkan dan cara melenyapkannya harus dengan suatu tidak keadilan, yaitu dengan memberikan suatu penderitaan kepada orang yang menimbulkan suatu tidak keadilan tadi.

Herbaart mengungkapkan bahwa kejahatan itu menimbulkan rasa tidak puas pada orang lain. Untuk melenyapkan perasaan timbul itu harus diberikan hukuman pada orang yang menimbulkan perasaan tersebut, agar masyarakat dapat merasa puas. Mengacu pada beberapa pendapat di atas, secara umum Stahl berpendapat bahwa hukuman itu adalah ciptaan atau yang diciptakan oleh Tuhan.

Meskipun muncul bermacam-macam pandangan mengenai hukum atau hukuman, namun kejahatan tersebut bisa dianggap sebagai pelanggaran terhadap perikeadilan Tuhan. Untuk meniadakannya, negara diberi kekuasaan untuk menyusun kembali serta melenyapkan atau memberikan penderitaan pada si pembuat kejahatan.

#### b. Teori Relatif/Teori Tujuan Hukum (*Doeltheorien*)

Menurut teori ini, dasar hukum bukanlah pembalasan melainkan tujuan hukuman. Perbedaan dengan teori mutlak adalah teori mutlak mengajarkan bahwa sandaran hukumnya pembalasan (balas dendam), sedang teori relatif menyandarkan hukuman pada maksud atau tujuan hukuman, artinya teori ini mencari manfaat daripada hukuman. Terdapat beberapa paham mengenai teori relatif ini, sebagai berikut:

- 1) Tujuan hukuman adalah untuk mencegah kejahatan. Tujuan hukum yang dimaksudkan guna mencegah kejahatan ini te-

tapi masih terdapat paham lain mengenai maksud dari pada usaha mencegah kejahatan, yaitu:

- a) Ada menghendaki supaya ditujukan terhadap umum, disebut *algemene preventie* (pencegahan umum);
  - b) Ada pula yang menghendaki supaya ditujukan terhadap orang yang melakukan kejahatan sendiri, disebut *speciale preventie* (pencegahan khusus).
- 2) Di samping perbedaan paham mengenai maksud dari pada usaha mencegah kejahatan, terdapat juga paham mengenai cara guna mencapai tujuan tercegahnya kejahatan, yaitu:
- a) Mencegah kejahatan dengan jalan menakut-nakuti, yang ditujukan terhadap umum (*algemene preventie*);
  - b) Mencegah kejahatan dengan memperbaiki penjahatnya agar ia tidak mengulangi perbuatannya (*speciale preventie*).<sup>19</sup>

Cara untuk mencapai tujuan pencegahan kejahatan, juga terdapat paham sebagai berikut: *pertama*, mencari tujuan hukuman di dalam ancaman hukuman. Menurut aliran hukum relatif, tujuan memberi ancaman hukuman adalah untuk menghindarkan masyarakat dari perbuatan yang jahat (*algemene preventief*). Di antara para sarjana, seperti Anselm von Feuerbach berpendapat bahwa kejahatan dapat dicegah dengan jalan memberi ancaman hukuman. Pendapat ini dalam ajarannya terkenal dengan nama *psychologische dwang*.

Yang *kedua*, ada pula yang mencari tujuan hukuman, tidak saja dalam ancaman hukuman tetapi juga dalam menjatuhkan hukuman dan pelaksanaan hukuman. Para sarjana yang mencari tujuan hukuman di dalam penjatuhan hukuman dan pelaksanaan hukuman, merupakan dasar pembenar dari adanya pidana menurut teori relatif, sesuai adagium Latin: *nemo prudens punit, quia peccatum, sed ne peccetur* (supaya khalayak ramai betul-betul takut melakukan kejahatan, maka perlu pidana yang ganas yang menghendaki penjatuhan hukuman dan dilaksanakan di tempat umum.)<sup>20</sup> Penjatuhan hukuman dimaksudkan agar tidak ada perbuatan jahat sebenarnya tidak begitu dapat dipertanggungjawabkan,

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 106

<sup>20</sup> Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Teori-teori dan Kebijakan dalam Pidana*, (Bandung: Alumni, 1984), h. 142

karena hal ini terbukti bahwa semakin hari semakin bertambah meningkatnya kualitas kejahatan dan kuantitas kejahatan.

Penjatuhan pidana tidak menjamin berkurangnya angka kejahatan, meskipun cara menjatuhkan hukuman pada waktu itu sangat kejam sekali dan bertentangan dengan perikemanusiaan. Namun prevensi khusus mempunyai tujuan agar pidana dapat menanggulangi kejahatannya, sementara yang sangat penting dari penjatuhan pidana itu adalah dapat mencegah orang lain untuk tidak melakukan kejahatan terhadap ketertiban masyarakat.

Adapun yang *ketiga*, menghendaki agar tujuan hukuman adalah untuk membinasakan orang yang melakukan kejahatan dari pergaulan masyarakat. Penganut paham ini berpendapat bahwa cara yang demikian sangat diperlukan untuk mengingatkan orang agar tidak menghiraukan ancaman hukuman, sehingga usaha pendidikan atau apapun tidak akan cukup untuk memperbaiki dirinya. Sebab orang demikian mempunyai sifat yang jahat, maka dipandang perlu untuk membinasakannya dari pergaulan masyarakat. Caranya adalah dengan jalan memberikan hukuman yang lama (seumur hidup) kepada dirinya agar dapat disingkirkan atau dijauhkan dari kalangan masyarakat, akan tetapi dalam persoalan ini cara yang mutlak adalah hukuman mati.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dalam teori tujuan, pelaksanaan hukuman terletak pada tujuan hukuman itu sendiri. Hal ini diperkuat oleh Leden Marpaung bahwa teori relatif (*doeltheorie*) dilandasi oleh tujuan (*doel*). Di samping teori relatif ini masih dikenal teori lain, yaitu *teori relatif modern*, dimana menurut teori ini dasar hukuman adalah tujuan untuk menjamin ketertiban hukum. Penganut paham ini antara lain; Franz von Liszt, Van Hamel, D. Simons. Tujuan hukuman menurut Leden Marpaung adalah; *pertama, Menjerakan*. Dengan penjatuhan hukuman, diharapkan si pelaku atau terpidana menjadi jera dan tidak mengulangi lagi perbuatannya (*spiciale preventie*) serta masyarakat umum mengetahui bahwa jika melakukan perbuatan sebagaimana dilakukan terpidana, mereka akan mengalami hukuman yang serupa (*generale preventie*); *kedua, Memperbaiki pribadi terpidana*. Berdasarkan perlakuan dan pendidikan yang diberikan selama

menjalani hukuman, terpidana merasa menyesal sehingga ia tidak akan mengulangi perbuatannya dan kembali kepada masyarakat sebagai orang yang baik dan berguna; dan *ketiga, Membinasakan atau membuat terpidana tidak berdaya*. Membinasakan berarti menjatuhkan hukuman mati, sedangkan membuat terpidana tidak berdaya dilakukan dengan menjatuhkan hukuman seumur hidup.<sup>21</sup>

Pokok pangkal dari teori relatif modern adalah susunan negara, karena negara memilih sifat hakekatnya serta tujuannya yaitu untuk menjamin ketertiban hukum di dalam wilayahnya. Namun itu, caranya menjamin ketertiban hukum memerlukan peraturan-peraturan yang mengandung larangan dan keharusan yang berbentuk kaidah (norma-norma). Mengadakan norma-norma itu timbullah kebutuhan negara untuk menentukan bahwa norma-norma tersebut harus ditaati dan pelanggaran terhadap norma-norma diancam dengan hukuman. Oleh karena itu, perlu diadakan suatu sanksi, sedangkan berkaitan dengan hukuman adalah bersifat siksaan sekedar untuk mencapai ketertiban hukum.

c. Teori gabungan (*verenigingstheorien*)

Teori ini (gabungan-*verenigingstheorien*) lahir sebagai jalan keluar dari teori absolut (mutlak) dan teori relatif yang belum dapat memberi hasil yang memuaskan. Menurut teori gabungan bahwa dasar hukuman adalah terletak pada kejahatan sendiri, yaitu tujuan pembalasan atau siksaan (*teori mutlak*), sebagai pengakuan dasar-dasar tujuan dari pada hukuman dan mempertahankan ketertiban masyarakat yang diterapkan secara terpadu, dan salah satu penganut teori ini adalah Binding.

Teori gabungan tersebut diciptakan karena teori mutlak dan relatif (tujuan) dianggap berat sebelah. Keberatan teori ini terhadap teori mutlak antara lain hukuman sebagai pembalasan sama sekali tidak memberikan kepuasan hukum bagi kepentingan masyarakat. Sedangkan terhadap teori relatif dianggap sempit dan berat sebelah, karenanya belum memuaskan. Keberatan-keberatan terhadap teori relatif (tujuan) antara lain:

1. Hukuman dipakai sebagai cara untuk mencegah kejahatan, baik dimaksudkan menakut-nakuti umum maupun yang

---

<sup>21</sup> Leden Marpaung, *Asas-Teori-Praktek ...*, h. 4

- ditujukan terhadap mereka yang bersalah melakukan kejahatan terhadap siapa dijatuhkan hukuman berat.
2. Hukuman yang berat itu dirasa tidak memenuhi rasa perikemanusiaan, apabila ternyata kejahatan yang dilakukan ringan.
  3. Kesadaran hukum daripada masyarakat membutuhkan kepuasan, maka hukuman tidak dapat semata-mata didasarkan pada tujuan untuk mencegah kejahatan atau membinasakan si penjahat.
  4. Pihak si penjahat juga diberikan kepuasan.<sup>22</sup>

Tiga teori hukum pidana yang disebutkan di atas, merupakan teori-teori yang dipaparkan oleh pakar hukum pidana (walaupun terdapat perbedaan dan kritikan-kritikan), namun inti semuanya adalah mengandung makna pencegahan terhadap gejala-gejala sosial yang kurang sehat. Sehubungan dengan masalah pidana sebagai sarana untuk mencapai tujuan itu, maka terlebih dahulu harus dirumuskan tujuan pemidanaan yang diharapkan dapat menunjang ter-capainya tujuan tersebut.

Mengingat pentingnya tujuan dari pemidanaan, maka dalam konteks politik hukum secara eksplisit telah di bentuk sebuah Tim Pengkajian, yang berfungsi untuk merumuskan RUU (Rancangan Undang-Undang) Bidang Hukum Pidana 1991, yang mana dalam Pasal 47 disebutkan bahwa tujuan pemidanaan adalah:

- a) Mencegah dilakukannya tindak pidana dengan menegakkan norma hukum demi pengayoman masyarakat.
- b) Memasyarakatkan terpidana dengan mengadakan pembinaan sehingga menjadikannya orang yang baik dan berguna.
- c) Menyelesaikan konflik yang ditimbulkan oleh tindak pidana, memulihkan keseimbangan, dan mendatangkan rasa damai dalam masyarakat.
- d) Membebaskan rasa bersalah pada terpidana.<sup>23</sup>

Berkaitan ketentuan di atas dapat dikatakan bahwa yang tercantum dalam rancangan KUHP tersebut merupakan penjabaran teori gabungan dalam arti yang luas, meliputi usaha prevensi, koreksi, kedamaian dalam masyarakat dan pembebasan rasa bersalah pada si terpidana. Penjelasan tersebut apabila di tela'ah secara

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 273

<sup>23</sup> Dalam ayat (2) dari pasal itu dikatakan bahwa pemidanaan tidak dimaksudkan untuk menderitakan dan tidak diperkenankan merendahkan martabat manusia. Niniek Suparni, *Eksistensi Pidana ...*, h. 19

mendalam terlihat bahwa bagaimana tujuan pemidanaan yang selalu berubah-ubah, akan tetapi perubahan ini tidak menyebabkan bahwa hukum pidana berfungsi dalam kehidupan masyarakat, melainkan mencerminkan gambaran masanya dan bergantung pada pikiran-pikiran yang hidup dan berkembang dalam masyarakat.

## **B. Teori Hukum Positif Tentang Pidana Korupsi**

Perkembangan kehidupan masyarakat dalam berbagai aspek begitu cepat dan seiring itu perbuatan seseorangpun dapat menyertainya untuk melakukan hal-hal yang bertentangan dengan hukum, seperti tindak pidana korupsi. Keadaan ini menuntut peran negara dan agama supaya dapat melegislasikan hukum mengenai perbuatan pidana korupsi dalam tatanan berbangsa, bernegara, dan beragama. Supaya suatu negara, bangsa dan agama mempunyai aturan-aturan yang legal dan mengikat terhadap pelaku perbuatan korupsi, sebab perbuatan ini lebih besar mudaratnya bagi masyarakat, negara, bangsa dan agama.<sup>24</sup>

Berkenaan dengan teori hukum pidana korupsi, dalam perspektif hukum positif mempunyai tempat dan peran penting dalam ruang lingkup hukum publik, karena hukum pidana korupsi turut memmanifestasikan unsur filosofis ketatanegaraan sejak awal negara di bentuk, selain dari unsur yuridis dan sosiologisnya.<sup>25</sup> Bagaimanapun bahwa hukum pidana tersebut disandarkan pada usaha untuk melindungi hak-hak individu beserta hak-hak komunalnya. Karenanya negara berkewenangan untuk menentukan perilaku yang bagaimana di sebut sebagai perbuatan pidana, seperti pidana korupsi dan ancaman hukuman/sanksi sebagai akibat perbuatan sese-

---

<sup>24</sup> Negara dan agama berwenang untuk merumuskan dan melaksanakan hukum tindak pidana mengenai korupsi, bertujuan menata kehidupan berkeadilan dan kesejahteraan rakyat. Perbuatan pidana korupsi telah mengakibatkan pengaruh yang multidimensi bagi semua aspek dalam bermasyarakat, bernegara, berbangsa dan beragama. Krisis suatu negara dan bangsa merupakan akibat merajarelayanya perbuatan korupsi di kalangan pejabat di tingkat atas maupun bawah. Antisipasinya memerlukan seperangkat hukum atau aturan-aturan untuk menjerat pelaku perbuatan korupsi baik secara perorangan maupun berjamaah.

<sup>25</sup> J. Rimmelink, *Hukum Pidana*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), h. 5-6

orang yang memenuhi rumusan peraturan Undang-undangan sebagai perbuatan pidana.<sup>26</sup>

Tindak pidana korupsi, menurut C. S. T. Kansil mengandung lima unsur, yaitu:

1. Harus ada sesuatu kelakuan (*gedraging*);
2. Kelakuan itu diatur dalam Undang-undang (*wettelijke omschrijving*);
3. Kelakuan itu adalah kelakuan tanpa hak;
4. Kelakuan itu dapat diberatkan kepada pelaku; dan
5. Kelakuan itu diancam dengan hukuman.<sup>27</sup>

Kelima unsur tersebut tampaknya sangat relevan berkenaan hukum pidana korupsi, yang tindak pidana korupsi dilakukan dengan serba rahasia dan karena penyalahgunaan wewenang dari jabatan yang dipercaya kepadanya. Setiap perbuatan yang merugikan pihak lain baik perorangan maupun masyarakat banyak dapat diancam dengan sanksi pidana. Dikenakan ancaman pidana korupsi, karena kelakuannya tanpa ada hak terhadap sesuatu kelakuan. Sanksi pidana yang dikenakan pada setiap pelanggaran peraturan perundang-Undangan korupsi terletak pada tingkat kesalahan yang telah dilakukan. Kategori sanksi pidana adalah pidana mati, pidana seumur hidup, pidana penjara, dan pidana denda.<sup>28</sup>

Kategori pertama (pidana mati) dalam hukum pidana korupsi sama sekali tidak diterapkan, melainkan hanya dalam pelaksanaan sanksi pidana UU pemberantasan teroris dan narkoba (sekarang ini). UU ini mengecualikan bagi anak-anak di bawah usia 18 tahun dan kepadanya dikenakan hukuman berdasarkan peraturan perundang-Undangan lainnya. Sebagaimana dalam ketentuan UU No. 15 Tahun 2003 Pasal 24, yaitu penjatuhan pidana minimum khusus seperti dimaksud dalam pasal 20, 21 dan 22, adalah tidak berlaku untuk pelaku tindak pidana terorisme yang berusia di bawah 18 tahun.

---

<sup>26</sup> Romli Atmasasmita, *Teori dan Kapita Selekta Krmininologi*, (Jakarta: Refika Aditama, 2004), h. 140-141. Lihat juga Mokhammad Najih, *Politik Hukum Pidana Pasca Reformasi: Implimentasi Hukum Pidana Sebagai Isntrumen dalam Mewujudkan Tujuan Negara*, (Malang: In-TRANS Publishing, 2008), h. 18

<sup>27</sup> C. S. T. Kansil, dkk, *Tindak Pidana Dalam Undang-undang Nasional*, (Jakarta: Jala Permata Aksara, 2009), h. 3

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 72

Meskipun demikian, sanksi pidana mati bagi koruptor berdasarkan UU No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi sebagaimana ditentukan dalam pasal 2 ayat (2) bahwa dilakukan dalam "keadaan tertentu", yaitu pemberatan bagi pelaku tindak pidana korupsi apabila dilakukan pada waktu negara dalam keadaan bahaya sesuai UU yang berlaku, pada waktu bencana alam nasional, sebagai pengulangan tindak pidana korupsi, atau pada saat negara dalam keadaan krisis ekonomi global (moneter).

Jenis penjatuhan pidana pada perkara tindak pidana korupsi adalah pidana mati, pidana penjara dan atau denda, dan pidana tambahan. Pidana mati yang dimaksudkan Hartanti adalah sama seperti dimaksudkan dalam UU No. 31 Tahun 1999 Pasal 2 ayat (2) sebagaimana dijelaskan di atas. Sedangkan maksud pidana tambahan dapat diambil intisarinnya adalah menggantikan barang-barang yang diperoleh dari tindak pidana korupsi; pembayaran uang pengganti yang jumlahnya sama dengan yang di korupsi; menutup seluruh atau sebagian perusahaan paling lama 1 tahun; pencabutan seluruh atau sebagian hak-hak tertentu atau penghapusan seluruh atau sebagian keuntungan tertentu; harta bendanya dapat disita oleh Jaksa dan di lelang apabila uang pengganti paling lama dalam waktu 1 bulan; dan apabila terpidana tidak mempunyai harta benda untuk membayar uang pengganti, maka pidana penjara tidak memenuhi maksimum sesuai UU No. 31 Tahun 1999 melainkan ditentukan oleh putusan pengadilan.<sup>29</sup>

### C. Teori Tujuan Penerapan Sanksi Pidana Korupsi

Dalam hukum pidana terdapat berbagai teori yang mengkaji alasan-alasan yang membenarkan (*justification*) penjatuhan sanksi atau hukuman (*'uqūbat*) bagi tindak pidana. Meskipun demikian, penjatuhan sanksi mempunyai tujuan yang dikehendaki dan selanjutnya melahirkan teori-teori hukum terutama dalam hukum positif. Banyak mengandung nilai terhadap penjatuhan sanksi kepada pelaku tindak pidana dan tanpa dipungkiri tidak sedikit pula dirasakan perubahan dari akibat sanksi yang diberikan atau diterapkan.

---

<sup>29</sup> Evi Hartanti, *Tindak Korupsi*, Edisi II, (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), h. 14-15



Oleh karena banyak mengandung nilai manfaatnya dari tujuan sanksi (hukuman),<sup>30</sup> maka sebelum timbulnya teori terbaru tentang tujuan sanksi pidana dalam hukum positif telah mengalami beberapa fase, yaitu sebagai berikut:

#### 1. Fase balasan perseorangan

Pada fase ini, hukuman berada di tangan perseorangan yang bertindak atas dasar perasaan hendak menjaga diri mereka dari penyerangan dan dasar naluri hendak membalas orang yang menyeringnya.

#### 2. Fase balasan Tuhan atau balasan umum

Adapun yang dimaksud balasan Tuhan adalah orang yang berbuat harus menebus kesalahannya. Sedangkan balasan umum adalah agar orang yang berbuat merasa jera dan orang lain pun tidak berani meniru perbuatannya. Hukuman yang didasarkan atas balasan ini tidak lepas dari unsur-unsur negatif, seperti berlebihan dan melampaui batas dalam memberikan hukuman.

#### 3. Fase kemanusiaan

Pada fase kemanusiaan, prinsip-prinsip keadilan dan kasih sayang dalam mendidik dan memperbaiki diri orang yang berbuat telah mulai dipakai. Bahkan memberi pelajaran dan mengusahakan kebaikan terhadap diri pelaku merupakan tujuan utama. Pada fase ini muncul teori dari sarjana Italia Becaria yang mengatakan bahwa suatu hukuman harus dibatasi dengan batas-batas keadilan dan kepentingan sosial.

#### 4. Fase keilmuan

---

<sup>30</sup> Dalam hukum positif Indonesia, istilah hukuman hampir sama dengan pidana, walaupun sebenarnya seperti dikatakan Wirjono Projodikoro, bahwa kata hukuman sebagai istilah tidak dapat menggantikan kata pidana. Karena adanya istilah hukuman pidana dan hukuman perdata, seperti ganti kerugian... Wirjono Projodikoro, *Asas-asas Hukum Pidana Indonesia*, cet. III, (Jakarta-Bandung: Eresco, 1981), h. 1. Menurut Mulyatno sebagaimana dikutip oleh Mustafa Abdullah, istilah pidana lebih tetap daripada hukuman sebagai terjemahan kata *straf*. Karena kalau *straf* diterjemahkan dengan hukuman, maka *straf recht* harus diterjemahkan hukum hukuman. Mustafa Abdullah dan Ruben Ahmad, *Intisari Hukum Pidana*, cet. I, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), h. 47. Sedangkan Sudarto, pengertian pidana adalah penderitaan yang sengaja dibebankan kepada orang yang melakukan perbuatan yang memenuhi syarat-syarat tertentu. *Ibid.*, h. 48. Berbeda dengan Wirjono Projodikoro, pidana berarti hal yang dipidanakan, yaitu yang oleh instansi yang berkuasa dilimpahkan kepada seorang oknum sebagai hal yang tidak enak dirasakannya dan juga hal yang tidak sehari-hari dilimpahkan. Wirjono Projodikoro, *Asas-asas Hukum Pidana ...*, h. 1

Pada fase ini muncullah aliran yang didasarkan kepada tiga pikiran, yaitu:

- a) Hukuman mempunyai tugas dan tujuan ilmiah, yaitu melindungi masyarakat dari perbuatan-perbuatan *jarīmah* dengan cara pencegahan.
- b) Macam, masa, dan bentuk hukuman bukanlah aturan-aturan abstrak yang mengharuskan diperlakukannya pembuat-pembuat *jarīmah* dalam tingkatan dan keadaan yang sama. Besarnya hukuman juga harus memperhatikan berbagai faktor, seperti keadaan pelaku, faktor-faktor yang mendorongnya, dan keadaan di mana *jarīmah* itu terjadi.
- c) Kegiatan masyarakat dalam memerangi *jarīmah*, selain ditunjukkan kepada para pelakunya juga harus ditunjukkan untuk menanggulangi sebab-sebab dan faktor-faktor yang menimbulkan *jarīmah* tersebut.<sup>31</sup>

Sesudah fase keilmuan kemudian muncullah teori gabungan yang menggabungkan antara teori tradisional yang berasaskan pikiran tentang keadilan dan kebebasan individu atau perseorangan dengan teori baru yang mendasarkan hukuman atas pembelaan terhadap masyarakat dari akibat-akibat *jarīmah*<sup>32</sup>. Menurut teori

---

<sup>31</sup> A. Hanafī, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, cet. IV, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 257-259

<sup>32</sup> *Jarīmah* berasal dari kata ( جرم ) yang sinonimnya ( كسب و قطع ) artinya: *berusaha dan bekerja*. Hanya saja pengertian usaha di sini khusus untuk usaha yang tidak baik atau usaha yang dibenci oleh manusia. Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbat fī al-Fīqh al-Islamī*, (Cairo: Maktabah al-Angelo al-Miṣriyyah, t.t), h. 22; sementara al-Mawardī mengemukakan *jarīmah* adalah perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syara', yang di ancam dengan hukuman *ḥad* atau *ta'zīr*. Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, Cet. III, (Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1973), h. 219. Perbuatan yang dilarang (محظورات) adakalanya berupa mengerjakan perbuatan yang dilarang dan adakalanya meninggalkan perbuatan yang diperintahkan. Sedangkan lafazh syar'iyah (شرعية) dalam definisi tersebut mengandung pengertian, bahwa suatu perbuatan baru di anggap sebagai *jarīmah* apabila perbuatan itu dilarang oleh syara' dan diancam dengan hukuman. Sedangkan Lafaz *ḥad* mempunyai dua arti, yaitu arti umum dan arti khusus. *Ḥad* dalam arti umum meliputi semua hukuman yang telah ditentukan oleh syara', baik hal itu merupakan hak Allah maupun hak individu. Dalam pengertian ini termasuk hukuman *qīṣāṣ* dan *diyāt*. Dalam arti khusus *ḥad* itu adalah hukuman yang telah ditentukan oleh syara' dan merupakan hak Allah, seperti hukuman potong tangan untuk *jarīmah* pencurian, dera seratus kali untuk *jarīmah* zina, dan dera delapan puluh kali untuk *jarīmah qadzaf*. Dalam pengertian khusus ini, hukuman *qīṣāṣ* dan *diyāt* tidak termasuk, karena keduanya merupakan hak individu. Sedangkan pengertian 'ta'zīr' adalah hukuman yang belum ditentukan oleh syara' dan untuk penetapan serta pelaksanaannya diserahkan kepada *ulil amri* (penguasa) sesuai dengan bidangnya.

gabungan, hukuman (*'uqūbat*) mempunyai dua tugas, yaitu; mewujudkan prinsip keadilan (*al-'adl*) yang menghendaki agar dalam penjatuhan hukuman (*'uqūbat*) tidak boleh melebihi besar dan bahayanya *jarīmah* itu sendiri; dan membela masyarakat dengan jalan mendasarkan hukuman (*'uqūbat*) pada kecondongan pelaku untuk melakukan *jarīmah* serta pada keadaannya yang membahayakan.<sup>33</sup>

Dari beberapa teori tindak pidana (*jarīmah*) yang telah dipaparkan di atas, maka dapat dipahami bahwa ada dua teori *jarīmah* yang berkenaan dengan pidanaaan, yaitu mempunyai *naş* yang konkrit dan yang tidak mempunyai *naş* secara jelas. Oleh karena itu, kerangka teori-teori sebelumnya dapat diperjelas melalui tabel berikut ini:

No	Teori	Objek Kajian	Hasil yang Diharapkan
1.	Teori Utama	<i>Al-ijtihad</i>	Dalam penerapan hukuman-hukuman terdapat perbedaan pendapat ulama fikih, apakah hukuman itu boleh dipilih atau hukuman yang dikenakan sesuai dengan bentuk tindak pidana yang dilakukan dalam <i>hudūd</i> ( <i>siqah</i> atau <i>hirabah</i> ) atau <i>ta'zīr</i> .
2.	Teori Penengah	<i>Tughayyar al-aḥkām</i>	Dianggap relevan untuk menjelaskan konsep tindak pidana korupsi, karena hukum Islam cenderung memberi kemudahan dan keringanan dalam keberlakuannya yang bersifat <i>adam al-kharaj</i> , yang mana manusia menaati hukum juga dibatasi oleh pilihan-pilihan apabila sanggup melaksanakannya.
3.	Teori Aplikatif	<i>Al-Ta'zīr</i>	Untuk menjamin pelaksanaan hukum bagi pelaku pidana korupsi, maka penegakan hukum hendaknya mengacu kepada teori-teori dan asas-asas hukum Islam.

<sup>33</sup> Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum ...*, h. 140

Sedangkan berkenaan dengan teori pembedaan menurut dua perspektif hukum; positif dan Islam sebagai berikut:

No.	Masalah	Hukum Positif	Hukum Islam
1.	Istilah tindak pidana	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tindak pidana</li> <li>- Perbuatan pidana</li> <li>- Pelanggaran pidana</li> <li>- Peristiwa pidana</li> <li>- Delik</li> <li>- Perbuatan yang boleh/ dapat dihukum</li> </ul>	<i>Jarīmah</i>
2.	Unsur-unsur tindak pidana	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Unsur objektif (berupa unsur perbuatan, sikap melawan hukum, unsur akibat, dan lain-lain).</li> <li>- Unsur subjektif (berupa kondisi batin pelaku yang sudah bisa diper-salahkan).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Al-Rukn al-Syar'ī</i></li> <li>- <i>Al-Rukn al-Madī</i></li> <li>- <i>Al-Rukn al-Adabī</i></li> </ul>

#### D. Teori Kritik Hukum Terhadap Pidana Korupsi

Pemikiran hukum di Indonesia hingga saat ini masih didominasi oleh dua aliran besar, yaitu positivis dan *sociological jurisprudence*. Aliran positivis terutama dipegang oleh kalangan aparat penegak hukum, akademisi dan birokrasi, sehingga seringkali menjadi penghalang perkembangan hukum serta mengalami kebuntuan ketika menghadapi kasus-kasus baru. Dalam positivisme, hukum dilihat sebagai *close logical system*. Artinya peraturan dapat dideduksi dari UU yang berlaku tanpa perlu meminta bimbingan dari norma sosial dan politik.<sup>34</sup>

Sedangkan aliran *sociological jurisprudence* banyak tergambar dari perilaku dan aktivitas politisi terutama lembaga pembuat Undang-undang (legislatif). Aliran ini awal mulanya diterapkan pada masa orde baru untuk mendukung program-program pembangunan orde baru dan melanggengkan kekuasaan dengan menjaga stabilitas politik. Saat ini yang tersisa adalah menjadikan hukum

<sup>34</sup> Otje Salman dan Anthon F, Susanto, *Teori Hukum (Mengingat, Mengumpulkan dan Membuka Kembali)*, (Bandung: Reflika Aditama, 2009), h. 81

sebagai ajang legitimasi dalam memperoleh dan melanggengkan kekuasaan.

Gerakan studi hukum kritik sendiri masih sangat baru bagi kalangan hukum di Indonesia.<sup>35</sup> GSHK terdiri dari berbagai macam pemikiran yang dikemukakan oleh banyak ahli hukum. Pemikiran-pemikiran tersebut bervariasi dari pemikiran yang bercirikan Marxian ortodok sampai pada pemikiran Post-Modern. Namun ada beberapa kesepahaman antara pemikiran-pemikiran tersebut, yaitu ketidakpercayaan terhadap netralitas hukum, struktur sosial yang hierarkhis dan didominasi ideologi kelompok tertentu, dan keinginan untuk merombak struktur sosial. Perkembangan awalnya digunakan oleh kalangan aktivis LSM untuk memahami kebijakan dan struktur hukum yang menindas. Hal ini sesuai dengan *mainstream* utama pemikiran LSM yang cenderung kritis dengan menggunakan pemikiran-pemikiran Marxian dan mazhab kritis. Namun bukan berarti bahwa gerakan studi hukum kritik merupakan pewaris pandangan-pandangan tersebut, namun memanafaatkannya secara ekletis, yaitu salah satu metode ilmiah dengan cara menggabungkan bagian-bagian dari suatu pemikiran atau konsepsi yang baik, kemudian dirangkai menjadi struktur konsepsi yang baru. Secara radikal gerakan studi hukum kritik menggugat teori, doktrin atau asas-asas seperti netralitas hukum (*neutrality of law*), otonomi hukum (*autonomy of law*), dan pemisahan hukum dengan politik (*law politics distinction*).<sup>36</sup>

Kekritisannya gerakan studi hukum kritik dalam memahami realitas sosial dan tata hukum serta komitmen untuk mengembangkan teori hukum berdasarkan praksis sosial untuk merombak struktur sosial yang hierarkhis adalah kelebihan utama gerakan studi hukum kritik. Kelebihan lain dari gerakan studi hukum kritik adalah perhatiannya yang sangat besar terhadap pengakuan individu sebagai subyek kehendak utama dalam tatanan sosial. Kelebihan ini seperti membangkitkan kembali pandangan eksistensialis

---

<sup>35</sup> Roberto M. Unger, *Gerakan Hukum Kritis (Critical Legal Studies)*, Diterjemah oleh Ifdhal Kasim, (Jakarta, ELSAM, 1999).

<sup>36</sup> W. Friedmann, *Teori dan Filasafat Hukum; Susunan I, (Legal Theory)*, Penerj: Mohamad Arifin, Cet. II, (Jakarta: RajaGrafindo Perkasa, 1993), h. 169-200

Kantian yang akhir-akhir tergeras oleh gelombang modern dan industri, sehingga menimbulkan keterasingan individu subyektif karena tersedot arus budaya massa yang abstrak. Kekuatan ini diwujudkan dalam bentuk analitis kritis terhadap tata hukum, nilai-nilai dan rasio-rasio hukum yang digunakan oleh para hakim yang selama ini disebut netral dan benar secara obyektif. Namun sebagaimana pemikiran kritis yang lain, apabila tidak digunakan secara tepat dengan mengingat tujuan dan batas penggunaan, kritisisme bisa berujung pada nihilisme. Atau paling tidak terjebak pada lingkaran kritik tanpa ujung dalam tingkatan wacana, sehingga melupakan tugas praktis terhadap masyarakat.

Kelemahan lain adalah dari sifat asali pemikiran kritis yang selalu dalam dirinya sendiri melakukan dekonstruksi, sehingga perubahan dan gejolak selalu terjadi. Padahal realitas masyarakat selalu cenderung mempertahankan nilai-nilai dan tatanan lama dan hanya mengizinkan perubahan yang tidak terasa. Maka konsekuensi dari pendukung gerakan studi hukum kritik akan selalu berada di pinggir sistem sosial kalau tidak tidak anggap sebagai makhluk aneh yang harus disingkirkan. Akibatnya gerakan studi hukum kritik sangat sulit menjadi *mainstream* pembangunan hukum. Tugas utama gerakan studi hukum kritik adalah melancarkan kritik untuk perubahan yang dilakukan oleh orang lain.

Saat ini Indonesia berada dalam masa transisi yang ditandai oleh pergulatan kekuatan-kekuatan yang mencoba untuk mendominasi baik dari dalam negeri maupun dari luar negeri, yaitu kekuatan kapitalis internasional. Dari itu, sudah saatnya pemikiran pemikiran gerakan studi hukum kritik juga digunakan untuk memahami, mengkritik, membangun, dan menerapkan hukum di Indonesia. Terutama yang berkaitan dengan tindakan kejahatan dalam berbagai dimensi. Hegel menyatakan bahwa tindakan kejahatan yang dibiarkan tanpa tindakan tegas secara hukum akan memberikan dampak negatif, di mana publik akan melihatnya sebagai hal yang wajar dan dibenarkan, sehingga pada gilirannya justeru mengancam hak yang seharusnya dilindungi.<sup>37</sup> Hal ini menunjuk-

---

<sup>37</sup> Andre Ata Ujan, *Filsafat Hukum (Membangun Hukum Membela Keadilan)*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 94

kan bahwa keberadaan hukum pidana untuk mencegah tindak kejahatan terhadap hak orang lain dan untuk memulihkan hak kembali tidak bermanfaat sama sekali. Oleh karena itu, sebagai sebuah sistem, hukum pidana memiliki sifat umum dari suatu sistemnya, yaitu menyeluruh (*wholes*), memiliki beberapa elemen (*elements*), semua elemen saling terkait (*relations*) dan kemudian membentuk struktur (*structure*).

Sistem hukum dalam arti luas, Lawrence M. Friedman menyebutkan dengan tiga elemen, yaitu struktural (*structure*), substansi (*substance*) dan budaya hukum (*legal culture*).<sup>38</sup> Ketiga elemen sistem hukum ini harus saling mempunyai korelasi erat dan kokoh, sehingga penegakannya menjadi berdaya. Apabila tidak demikian, maka suatu sistem hukum dari ketiga elemen tersebut mengalami banyak ketimpangan-ketimpangan dalam penerapannya, seperti penegakan hukum tindak pidana korupsi di Indonesia. Hal ini dapat dibuktikan ketika dilakukan studi kritik hukum terhadap ketiga elemen sistem hukum pemberantasan korupsi, sebagai berikut:

*Pertama*, substansi hukum (*legal substance*) dapat dikatakan sebagai salah satu faktor yang memberi kontribusi besar menggu-ritanya praktik korupsi. Hal itu terjadi karena substansi hukum direkayasa untuk memudahkan melakukan korupsi. Tidak hanya itu, substansi hukum juga dirancang sedemikian rupa, sehingga memudahkan mereka yang tersangkut korupsi mengelak dari jeratan hukum. Cara paling sederhana, membuat norma hukum yang tidak jelas atau kabur.

Substansi hukum yang kabur itu tidak hanya memudahkan melakukan korupsi, tetapi juga memberikan kesempatan yang luas kepada penegak hukum untuk mencari celah sesuai kepentingan masing-masing. Bagi penegak hukum yang bekerja demi kepentingan penegakan hukum, aturan yang tidak jelas dapat digunakan untuk menjerat pelaku korupsi yang memanfaatkan aturan hukum yang tidak jelas itu. Sementara bagi penegak hukum yang ingin

---

<sup>38</sup><http://vanillaozone.wordpress.com/2011/06/07/analisis-dan-solusi-masalah-korupsi-di-indonesia-dalam-perspektif-teori-sistem-hukum-lawrence-friedman/>

meraih keuntungan finansial, substansi hukum yang demikian akan diperdagangkan dengan mereka yang tersangkut kasus korupsi. Seperti berkaca dari kasus suap dengan Artalyta dan kejadian yang menimpa Glenn Yusuf, jaksa Urip benar-benar "menggoreng" kasus BLBI untuk menuai keuntungan finansial. Meski belum tentu tindakan itu dilakukan jaksa Urip untuk kepentingan diri sendiri. Namun dapat dipastikan, keberanian jaksa Urip muncul karena ia tahu persis kelemahan substansi hukum dalam perkara BLBI.

Salah satu substansi hukum yang potensial dan sering diperdagangkan penegak hukum adalah adanya peluang untuk menghentikan penyidikan perkara (SP3). Mencermati kasus BLBI, penghentian sejumlah perkara dilakukan karena alasan tidak cukup bukti. Setelah kasus suap jaksa Urip dan Artalyta terungkap ke permukaan, alasan tidak cukup bukti sulit diterima sebagai penghentian kasus BLBI. Dengan demikian, terkuaknya penyimpangan yang dilakukan penegak hukum dalam pemberantasan korupsi dipicu oleh kelemahan pada substansi hukum. Kelemahan itu dimanfaatkan secara bersama-sama oleh koruptor dan penegak hukum untuk membangun relasi simbiosis mutualisme, sehingga sangat jarang pelaku korupsi dijatuhi pidana maksimal.

*Kedua*, struktural hukum (*legal structure*) mempunyai fungsi untuk mendukung bekerjanya sistem hukum itu sendiri yang memungkinkan adanya pelayanan dan pelaksanaan hukum secara teratur. Kondisi sekarang ini terjadi penurunan kewibawaan dan kepercayaan masyarakat dan dunia internasional terhadap badan peradilan. Keadaan badan peradilan yang demikian tidak dapat dibiarkan berlangsung secara terus menerus, akan tetapi perlu dilakukan upaya progresif dan renponsif untuk menanggulangi hal tersebut agar kepercayaan dan kewibawaan peradilan meningkat.

Penurunan kepercayaan dan kewibawaan peradilan dikarenakan lemahnya kepemimpinan manajemen perkara, lemahnya pengawasan internal, rendahnya kredibilitas hakim, rendahnya integritas dan profesionalitas hakim. Seperti kasus suap Artalyta Suryani (Ayin) yang divonis lima tahun penjara oleh pengadilan, dan kasus korupsi Setya Novanto, Cs. Vonis ini menurut pe-



nulis tidak sebanding dengan kejahatan dan kerugian yang dialami negara. Untuk mengatasi hal tersebut harus dilakukan suatu reformasi lembaga peradilan yang melibatkan beberapa aspek, yaitu perubahan administrasi hakim dan pembenahan kualitas hakim. Reformasi yang mendasar terhadap sistem peradilan tidak saja menyangkut penataan kelembagaan (*institutional reform*) ataupun *mekanisme* aturan yang bersifat instrumental (instrumental atau *procedural reform*), tetapi juga menyangkut personalitas dan budaya kerja aparat peradilan serta perilaku hukum masyarakat yang cenderung kurang optimal.

Dalam menyelesaikan kasus korupsi sebagai *extra ordinary crime* bukanlah mudah bila mengacu pada sistem hukum yang ada sekarang ini, melainkan menggunakan kebijakan integral baik itu penal maupun non penal dengan memperhatikan faktor kriminogen terbentuknya suatu kejahatan, misalnya keberanian hakim untuk menggunakan asas pembuktian terbalik dan asas peradilan *in absentia*. Karena sistem peradilan ataupun hukum positif sekarang kurang dapat menjerat dan mengatasi persoalan yang akan dihadapi, sehingga dibutuhkan suatu pemikiran progresif, yaitu dengan memperhatikan faktor-faktor non yuridis dalam penegakan hukum.

*Ketiga*, budaya hukum (*legal culture*) dimana hukum bukan sekedar alat yang dapat dimanfaatkan untuk tujuan tertentu, tetapi merupakan perangkat tradisi, obyek pertukaran nilai yang tidak netral dari pengaruh sosial dan budaya, serta hukum harus di lihat sebagai suatu sistem yang utuh dan berorientasikan kepada satu tujuan.

Mengubah kultur hukum yang berkarakter individual-liberal menjadi kolektivitas-sosial-religius disadari bukan pekerjaan mudah dan ringan untuk bisa diselesaikan dalam waktu singkat. Mengubah kultur hukum senantiasa harus paham tentang nilai-nilai, tradisi, kebiasaan, dan segala sikap dominan yang umumnya berlaku dalam segala aspek kehidupan. Kompleksitas kehidupan dan derasnya nilai-nilai Barat yang merasuk lewat arus globalisasi menjadikan nilai-nilai domestik tergerus dan termarginalkan, bahkan hilang dari sanubari terdalam warga negara dan bangsa. Oleh

karena itu, cara yang lebih efektif untuk penyadaran masalah penanaman nilai-nilai kolektivitas-sosial-religius adalah dengan pendidikan budi pekerti, karakter, agama, dan nasionalisme.

Di lihat dari awal mula kejadiannya, semua jenis kejahatan (termasuk korupsi) selalu dimulai dari pelanggaran hukum di bidang keuangan yang kuantitasnya kecil dan kualitasnya rendah. Virus-virus kejahatan demikian akan segera menjadi besar dan mewabah apabila didukung oleh situasi lingkungan yang serbamiskin (terutama miskin iman), permisif, dan kontrol hukum yang lemah. Kultur hukum di Indonesia akhir-akhir ini cenderung kuat menunjukkan ada situasi yang serba negatif –merupakan kebalikan dari kecenderungan kuat yang serba positif.

Ketiga sistem hukum di atas dapat tindak pidana korupsi dapat dilakukan dengan langkah progresif berupa pembenahan substansi hukum, *shock therapy* bagi penegak hukum dan pelaku tindak pidana korupsi. Untuk substansi hukum, diperlukan *political will* untuk mereformasi semua aturan yang memudahkan terjadinya tindak pidana korupsi. Dalam penegakan hukum yang progresif memerlukan adanya penegak hukum yang mempunyai integritas tinggi berserta moral yang baik. Lebih dari itu juga dituntut adanya ideologi penegak keadilan yang berorientasi nilai keadilan.



## BAB 3

# HUKUM ISLAM MENGENAI PIDANA KORUPSI

### A. Teori Hukum Pidana Dalam Hukum Islam

#### 1. Pengertian Tindak Pidana

Dalam teori hukum Islam, istilah tindak pidana di kenal dengan *jarīmah* dan *jināyah*<sup>1</sup>. Kedua istilah ini secara *etimologis* mempunyai arti dan arah yang sama. Istilah yang satu menjadi *muradif* (sinonim) bagi istilah lainnya atau keduanya bermakna tunggal. Walaupun demikian, kedua istilah tersebut berbeda dalam penerapan kesehariannya, akan tetapi keduanya juga harus diperhatikan dan dipahami agar penggunaannya tidak keliru. Dari pengertian tersebut dapat di tarik suatu definisi yang jelas dan konkrit, yaitu sebagaimana dikemukakan oleh Abū Zahrah bahwa *jarīmah* adalah:

هو والطريق المستقيم<sup>2</sup>

*Melakukan setiap perbuatan yang menyimpang dari kebenaran, keadilan, dan jalan yang lurus (agama).*

---

<sup>1</sup> Pengertian *jināyah* adalah setiap perbuatan yang dilarang oleh syara', baik perbuatan itu mengenai jiwa, harta benda, atau lain-lainnya. Sayyid Sabiq memberikan definisi *jināyah* sebagai berikut:

والمراد بالجناية في عرف الشرع: كل فعل محرم. والفعل المحرم كل فعل حظره الشارع ومنع فيه، لما فيه من ضرر واقع على الدين أو النفس أو العقل أو العرض أو المال.

*Yang dimaksud dengan jināyah dalam istilah syara' adalah setiap perbuatan yang dilarang. Dan perbuatan yang dilarang itu adalah setiap perbuatan yang oleh syara' dilarang untuk melakukannya, karena adanya bahaya terhadap agama, jiwa, akal, kehormatan, atau harta benda.* Sayyid Sabiq, *Fīqh al-Sunnah*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Fīkr, 1980), h. 427

<sup>2</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbat fi al-Fīqh al-Islamī*, (Cairo: Maktabah al-Angelo al-Miṣriyyah, t.t), h. 22

Dari keterangan itu jelas bahwa *jarīmah* menurut arti bahasa adalah melakukan perbuatan-perbuatan atau hal-hal yang dipandang tidak baik, di benci oleh manusia karena ia bertentangan dengan keadilan, kebenaran, dan jalan yang lurus (agama).

Pengertian *jarīmah* tersebut di atas pengertian yang umum, di mana *jarīmah* itu disamakan dengan (dosa) dan الخطيئة (kesalahan), karena pengertian kata-kata tersebut adalah pelanggaran terhadap perintah dan larangan agama, baik pelanggaran tersebut mengakibatkan hukuman duniawi maupun ukhrawi. Sedangkan *jarīmah* menurut istilah, Imam al-Mawardī mengemukakan sebagai berikut:

شرعية عنها تعزير.<sup>3</sup>

*Jarīmah adalah perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syara', yang di ancam dengan hukuman ḥad atau ta'zīr.*

Perbuatan yang dilarang ( ) adakalanya berupa mengerjakan perbuatan yang dilarang dan adakalanya meninggalkan perbuatan yang diperintahkan. Sedangkan lafazh syar'iyah (شرعية) dalam definisi tersebut mengandung pengertian, bahwa suatu perbuatan baru di anggap sebagai *jarīmah* apabila perbuatan itu dilarang oleh syara' dan diancam dengan hukuman.

Lafaz *ḥad* mempunyai dua arti, yaitu arti umum dan arti khusus. *Ḥad* dalam arti umum meliputi semua hukuman yang telah ditentukan oleh syara', baik hal itu merupakan hak Allah maupun hak individu. Dalam pengertian ini termasuk hukuman *qisās* dan *diyāt*. Dalam arti khusus *ḥad* itu adalah hukuman yang telah ditentukan oleh syara' dan merupakan hak Allah, seperti hukuman potong tangan untuk *jarīmah* pencurian, dera seratus kali untuk *jarīmah* zina, dan dera delapan puluh kali untuk *jarīmah qadzaf*. Dalam pengertian khusus, hukuman *qisās* dan *diyāt* tidak termasuk, karena keduanya merupakan hak individu. Sedangkan pengertian 'ta'zīr' adalah hukuman yang belum ditentukan oleh syara' dan untuk penetapan serta pelaksanaannya diserahkan kepada *ulil amri* (penguasa) sesuai dengan bidangnya. Misalnya untuk menetapkan hukuman, maka yang berwenang adalah badan legislatif (DPR), se-

<sup>3</sup> Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Cet. III, (Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1973), h. 219

dangkan yang berwenang untuk melaksanakan (mengadili) adalah pengadilan.

Pengertian *jarīmah* menurut istilah hukum pidana Islam tersebut di atas hampir bersesuaian dengan pengertian menurut hukum positif (hukum pidana Indonesia). *Jarīmah* dalam istilah hukum pidana Indonesia diartikan dengan peristiwa pidana. Maksud peristiwa pidana adalah rangkaian perbuatan manusia yang bertentangan dengan peraturan perundang-undangan lainnya, terhadap perbuatan mana diadakan tindakan penghukuman. Menurut pengertian tersebut suatu perbuatan itu baru dianggap sebagai tindak pidana, apabila sudah bertentangan dengan Undang-undang dan diancam dengan hukuman. Apabila perbuatan itu tidak bertentangan dengan Undang-undang, maka hukum tidak melarangnya dan tidak ada hukumannya dalam Undang-undang, atau perbuatan itu tidak dianggap sebagai tindak pidana.<sup>4</sup>

Pengertian *jarīmah* menurut syara' yang telah dikemukakan di atas, pada lahirnya agak berbeda dengan pengertian *jarīmah* atau tindak pidana menurut hukum positif dalam kaitan dengan masalah hukuman *ta'zīr*. Menurut hukum Islam hukuman *ta'zīr* adalah hukuman yang tidak tercantum *naṣ* atau ketentuannya dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, dengan ketentuan yang pasti dan terperinci. Sedangkan menurut hukum positif dalam pengertian di atas, hukuman itu harus tercantum dalam Undang-undang. Akan tetapi, apabila dipelajari dengan teliti maka dapat juga ditemui perseuaiannya terutama pada garis besarnya.

Hukuman *ta'zīr* dimaksudkan untuk mencegah kerusakan dan menolak timbulnya bahaya. Apabila tujuan diadakannya *ta'zīr* itu demikian maka jelas sekali hal itu ada dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, karena setiap perbuatan yang merusak dan merugikan orang lain hukumnya tetap dilarang. Seperti firman Allah Swt.:

1). QS. al-Baqarah ayat 60:

... وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ .

...Dan janganlah kamu berkeliaran di muka bumi dengan membuat kerusakan. (QS. Al-Baqarah: 60)

---

<sup>4</sup> Lihat Mr. Tresna, *Asas-asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Tiara, 2007), h. 27

2). QS. Al-A'rāf ayat 85:

... وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ...

...Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah Tuhan memperbaikinya ... (QS. Al-A'rāf: 85)

3). QS. Al-Qaṣāṣ ayat 77:

... وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ .

...Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi. Sungguhny Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. Al-Qaṣāṣ: 77)

4). QS. Al-Ankabūt ayat 36:

... وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ .

...Dan janganlah kamu berkeliaran di muka bumi dengan berbuat kerusakan. (QS. Al-Ankabūt: 36)

Dalam sebuah ḥadīth Rasulullah saw. bersabda:

: . عنه سعيد  
( ماجه ) .<sup>5</sup>

Dari Abī Sa'īd Sa'd Ibn Mālik Ibn Sinān ra. bahwa Rasulullah saw. bersabda: *Janganlah membahayakan orang lain dan jangan membahayakan diri sendiri.* (HR. Ibn Mājah dan Dār al-Quṭnī)

Meskipun hukuman *ta'zīr* itu ketentuannya diserahkan kepada *ūlil amri* (penguasa), namun dalam pelaksanaannya tetap berpedoman kepada dasar-dasar yang telah ditetapkan oleh *naṣ* (al-Qur'ān dan al-Sunnah) dengan tujuan untuk mencegah manusia, supaya tidak membuat kekacauan dan kerusakan. Apabila penjelasan ini diperhatikan, maka dapat dipahami bahwa hukuman-hukuman yang tercantum dalam hukum positif khususnya KUHP Indonesia, yang bersifat menakut-nakuti dan mencegah timbulnya kerusakan dan kekacauan itu merupakan sebagian dari hukuman *ta'zīr*. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa ketentuan-ketentuan yang tercantum dalam KUHP secara keseluruhan merupakan hukum syar'ī. Alasannya adalah; *Pertama*, hukum pidana positif khususnya KUHP Indonesia tidak mencantumkan kejahatan-kejahatan

<sup>5</sup> Muḥammad Ibn Isma'īl al-Kahlanī, *Subūl al-Salām*, Juz II, Cet. IV, (Mesir: Syarikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1960), h. 84

yang oleh al-Qur'ān dan al-Sunnah diancam dengan hukuman yang berat; *Kedua*, hukuman dalam pidana positif mencantumkan dan menetapkan hukuman-hukuman terhadap kejahatan-kejahatan yang lain bukan dengan hukuman yang telah ditetapkan dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Untuk membuktikan kebenaran asumsi di atas, dapat diberikan contoh; *Pertama*, hukuman pidana positif pada umumnya tidak menghukum orang-orang yang meninggalkan shalat atau puasa, karena hal itu tidak dipandang sebagai suatu tindak pidana; *Kedua*, hukuman pidana positif pada umumnya tidak mengancam dengan hukuman terhadap hubungan kelamin di luar nikah yang dilakukan oleh perjaka dan gadis dengan sukarela. Perbuatan itu baru diancam dengan hukuman apabila ada unsur perkosaan atau dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai suami atau istri; *Ketiga*, tentang tindak pidana pencurian. Hukum Islam memandangnya sebagai tindak pidana yang berbahaya hukumannya sudah ditetapkan oleh syara', yaitu hukuman potong tangan. Dalam hukum positif (KUHP Indonesia) pasal 362 hanya menghukum pelaku tindak pidana pencurian dengan hukuman penjara maksimal 5 (lima) tahun atau denda sebanyak-banyaknya 9000 (sembilan ribu rupiah).<sup>6</sup>

Hukuman penjara maksimal lima tahun atau denda sebanyak-banyaknya 9000 (sembilan ribu) rupiah, bukanlah merupakan ketentuan dari hukum syar'i untuk tindak pidana pencurian yang telah memenuhi syarat, karena menurut hukum syara' hukuman (*'uqūbat*) untuk tindak pidana pencurian adalah potong tangan (QS. Al-Mā'idah: 38), sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Sementara hukuman dalam KUHP Indonesia untuk pencurian tersebut bisa digolongkan kepada hukuman *ta'zīr* dalam tindak pidana yang tidak mencapai batas minimal (*niṣab*) pencurian yang dikenakan potong tangan atau pencurian itu sendiri tidak memenuhi syarat untuk dikenakan hukuman potong tangan. Sebab setiap *jarīmah hudūd*, meskipun hukumannya telah ditetapkan oleh

---

<sup>6</sup> M. Boediarso dan K. Wantjik Saleh, *KUHP*, Cet. II, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982), h. 110.

syara', tetapi apabila tidak memenuhi syarat untuk dikenakan hukuman *ḥad* maka hukumannya adalah *ta'zīr*.

Hukuman potong tangan dalam perspektif hukum Islam tercantum dalam QS. Al-Mā'idah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ .

*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang telah mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Al-Mā'idah: 38)*

Selain istilah tindak pidana *jarīmah*, para fuqahā menyatakan bahwa lafaz *jināyah* sama artinya dengan *jarīmah*. Apabila diselidiki kitab-kitab fikih klasik, maka akan didapati suatu kenyataan bahwa kata *jināyah* oleh para fuqahā hanya digunakan untuk pengertian tindak pidana yang mengenai jiwa atau anggota badan saja, seperti pembunuhan dan penganiayaan. Oleh karena itu, kata *jināyah* juga digunakan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Mesir, tetapi pengertiannya berbeda dengan pengertian yang dikemukakan oleh para fuqahā tersebut. Dalam KUH Pidana Mesir, tindak pidana itu dibagi kepada tiga bagian, yaitu *jināyah*, *janhah*, dan *mukhālafah*.<sup>7</sup>

Suatu perbuatan dianggap sebagai *jarīmah* karena perbuatan tersebut merugikan kepada tata aturan masyarakat, kepercayaan dan agamanya, harta benda, nama baiknya, serta pada umumnya merugikan kepentingan dan ketentraman masyarakat. Sedangkan disyariatkannya hukuman untuk perbuatan yang dilarang tersebut

---

<sup>7</sup> Dalam Pasal 10 KUHP Mesir disebutkan bahwa *jināyah* adalah suatu tindak pidana yang diancam dengan hukuman mati, kerja berat seumur hidup, kerja berat sementara, atau penjara. Sedangkan *janhah* menurut Pasal 11 adalah suatu tindak pidana yang diancam dengan hukuman kurungan lebih dari satu minggu atau denda lebih dari seratus piaster (*qirsy*). *Mukhalafah* menurut Pasal 12 adalah suatu tindak pidana yang diancam dengan hukuman kurungan tidak lebih dari satu minggu atau hukuman denda tidak lebih dari seratus piaster (*qirsy*). 'Abdul Qadīr Awdah, *Al-Tasyri' al-Jinaī al-Islāmī*, Juz I, (Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t), h. 67. Ketiga macam tindak pidana menurut KUHP Mesir tersebut dalam hukum pidana Islam dinamakan *jināyah* atau *jarīmah*, karena sebagaimana telah dikemukakan di atas *jināyah* itu adalah setiap perbuatan yang dilarang dengan tidak memandang berat ringannya hukuman yang diancamkan kepadanya.



adalah untuk mencegah manusia agar ia tidak melakukannya, karena suatu larangan atau perintah (kewajiban) tidak berjalan dengan baik, apabila tidak disertai dengan sanksi-hukuman (*'uqubat*) terhadap pelanggarnya. Hukuman itu sendiri dari satu sisi adalah suatu hal yang tidak baik, namun di sisi diperlukan karena bisa membawa keuntungan yang nyata bagi masyarakat.

Sebaliknya suatu *jarimah* kadang-kadang membawa keuntungan, akan tetapi keuntungan itu tidak menjadi pertimbangan syara' dan oleh karenanya syara' melarangnya. Dari segi kerugian itulah yang sebenarnya diutamakan dalam pertimbangannya, meskipun *jarimah* zina (pelacuran) dan minuman keras serta perjudian mungkin dapat membawa keuntungan bila dilihat dari segi ekonomi, tetapi keuntungan tersebut tidak menjadi pertimbangan syara', karena dari segi lain akan membawa kepada kerugian yang besar bagi individu (perseorangan) dan masyarakat.

## 2. Hubungan Tindak Pidana Dengan Larangan Syara'

Suatu perbuatan dinamai *jarimah* (tindak pidana, peristiwa pidana, delik atau istilah lainnya) apabila suatu perbuatan tersebut mengakibatkan kerugian orang lain atau masyarakat baik jasad (anggota badan atau jiwa), harta benda, keamanan, tata aturan masyarakat, nama baik, perasaan ataupun hal-hal lain yang harus dipelihara dan dijunjung tinggi keberadaannya. Dengan demikian, yang menyebabkan suatu perbuatan tersebut dianggap sebagai suatu *jarimah* adalah dampak dari pelaku itu sendiri, sehingga menyebabkan kerugian kepada pihak lain, baik dalam bentuk material (jasad, nyawa atau harta benda)<sup>8</sup> maupun non material atau gangguan non fisik, seperti ketenangan, ketenteraman, harga diri, adat istiadat, dan sebagainya.

Penyebab perbuatan yang merugikan tersebut diantaranya adalah tabiat manusia yang cenderung pada suatu yang menguntungkan bagi dirinya walaupun hasil pilihan atau perbuatan tersebut merugikan orang lain. Kenyataan itu memerlukan kehadiran peraturan atau Undang-undang. Akan tetapi, kehadiran peraturan

---

<sup>8</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah ...*, Jild. II, h. 422; Lihat juga Ahmad Fathī Bahnasi, *Al-Mauṣū'ah al-Jinā'iyah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Jild II, (Bairūt: Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, t.t), h. 25

tersebut menjadi tidak berarti tanpa adanya dukungan yang dapat memaksa seseorang untuk mematuhi peraturan tersebut. Dukungan yang dimaksud adalah penyertaan ancaman hukuman atau sanksi yang menyertai kehadiran peraturan tersebut. Sanksi sangat diperlukan untuk mendukung peraturan yang dikenakan kepada perbuatan tindak pidana, dengan harapan bahwa yang bersangkutan tidak mengulangi perbuatan tersebut dan supaya perbuatan yang sama tidak ditiru orang lain. Dengan demikian, akan terpelihara kepentingan umum.

Tanpa dukungan sanksi-hukuman (*'uqūbat*) yang menyertai larangan atau perintah, maka tidak dapat berharap banyak akan terciptanya kemaslahatan umum (*maṣlahat al-‘āmmah*) yang didambakan. Dalam upaya menciptakan ketertiban, keamanan, kenyamanan, maka kehidupan dalam bermasyarakat tidak bisa hanya dengan mengandalkan keimanan, niat baik, kejujuran, dan sebagainya dari anggota masyarakat. Tanpa iming-iming ancaman sanksi hukuman (*'uqūbat*), sebab pelanggaran dan kejahatan selamanya akan menjadi preseden buruk di kemudian hari. Pelaku kejahatan akan bercermin kepada pelaku kejahatan yang sama dan lolos dari sanksi hukuman (*'uqūbat*). Bahkan apabila dikembalikan kepada kecenderungan sifat manusia tadi yang selalu memilih dan menguntungkan dirinya, maka ketiadaan sanksi hukuman (*'uqūbat*) yang jelas dapat mengundang seseorang untuk mencoba-coba melanggar aturan tadi. Akibatnya adalah terjadi anarki dan kemaslahatan umum (*maṣlahat al-‘āmmah*) pun hanya merupakan fatamorgana yang tidak mungkin singgah dalam kenyataan.

Tanpa menutup mata dari realitas yang ada bahwa banyak di antara mereka yang berhati luhur dan berakhlak mulia. Mereka berbuat kebaikan, tidak meninggalkan kewajiban, bukan karena ketakutan mereka terhadap sanksi hukuman (*'uqūbat*), melainkan berdasarkan keimanan, ketakwaan, dan niat baik mereka. Namun, jumlah mereka walaupun tidak terdapat data yang akurat, populasinya sangat sedikit. Di sekeliling mereka dengan populasi yang jauh lebih besar bertebaran secara sporadis orang-orang yang hanya mau tunduk karena ancaman sanksi dan takut hukum. Bahkan, mereka yang berbuat baik karena keimanan, niat baik atau

berakhlak baik pun sangat rentan terhadap perubahan niat, kondisi, dan situasi. Hal itu menuntut adanya tindakan antisipatif atau pagar pengaman agar mereka tidak keluar dari koridor yang baik (berakhlak mulia). Oleh karena itu, bentuk larangan tanpa suatu ancaman sanksi hukuman (*'uqūbat*) yang jelas, sangat tidak efektif, tidak realistis, dan meniadakan ketentuan hukum.

Hukuman, ancaman, sanksi memang bukan merupakan sesuatu yang baik (*maṣlahat*<sup>9</sup>), bahkan sebaliknya hukuman (*'uqūbat*) itu akan berakibat buruk, menyakitkan, menyengsarakan, membeleggu kebebasan bagi pembuat kejahatan. Namun apabila dibandingkan dengan kepentingan orang banyak, maka kehadiran suatu peraturan beserta sanksi hukumannya sangat diperlukan. Jadi, apakah arti penderitaan segelintir pelaku *jarīmah* kalau obsesi kemaslahatan umum yang didambakan. Oleh karena itu, walaupun harus mengorbankan segelintir orang si pembuat *jarīmah*, sanksi hukum sangat diperlukan demi kepentingan yang bersifat lebih besar dan lebih banyak.

Berbuat *jarīmah* seperti mencuri, menipu, atau berzina, tidak menunaikan kewajiban zakat bisa jadi membawa keuntungan bagi pelaku *jarīmah* baik yang bersifat materi atau non materi. Akan tetapi, semua itu sama sekali bukanlah yang mendasari pertimbangan syara' melarang perbuatan tersebut. Syara' tidak melarang mereka mencari, mengumpulkan, serta menggunakan harta (*al-māl*) tersebut, dan juga tidak melarang seseorang bersenang-senang dengan wanita. Namun perilaku mereka itu berdampak merugikan masyarakat banyak, merusak tatanan, dan melanggar kesusilaan.

---

<sup>9</sup>*Maṣlahat* adalah kata Arab (*maṣlahat*) yang sudah menjadi kata Indonesia. *Maṣlahat* yang jamaknya *maṣālih* dalam bahasa Indonesia berarti "sesuatu yang mendatangkan kebaikan (keselamatan). Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. II, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 563. Adapun dalam istilah syara' yang dimaksud dengan *maṣlahat*, menurut al-Khawarizmī adalah pemeliharaan terhadap tujuan syara' dengan menolak kerusakan atau bahaya. Muḥammad Ibn 'Alī al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, (Bairūt: Mustafā al-Babī al-Ḥalabī, t.t), h. 242. Dengan demikian, *Maṣlahat* adalah manfaat yang dituju oleh *al-syāri'* Yang Maha Bijaksana kepada HambaNya dalam bentuk pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta mereka sesuai dengan urutan manfaat yang telah dijelaskanNya. Sa'id Ramaḍān al-Buṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahat*, (Bairūt: Dār al-Fīkr, t.t), h. 27

Tetapi apabila dilakukan melalui prosedur yang sah, maka semua itu sangat dianjurkan.

Dasar pertimbangan suatu perbuatan dianggap sebagai suatu *jarīmah* (tindak pidana), bukanlah karena keuntungan yang bersifat individual, tetapi adanya konotasi larangan tersebut, yaitu merugikan kepentingan sosial. Jadi, kesimpulan diadakannya peraturan, baik perintah maupun larangan sudah tentu berikutan sanksi-sanksinya semata-mata bagi kepentingan orang banyak, bukan kepentingan orang perorang. Dalam hal ini Allah Swt. sebagai pembuat syari'at, pembuat peraturan,<sup>10</sup> sama sekali tidak menerima keuntungan andai kata seluruh isi alam ini menaati seluruh peraturannya. Sebaliknya, kedurhakaan seisi alam jagat raya ini pun tidak akan merugikan Allah Swt., melainkan manusialah yang menerima akibatnya.

Esensi untuk menerapkan hukuman bagi pelaku *jarīmah*, antara hukum Islam dan hukum positif, bertemu dalam suatu pendirian dan tujuan yaitu, terpeliharanya kepentingan masyarakat, ketenteraman hidup, dan kelangsungan hidup masyarakat.<sup>11</sup> Meskipun ada kesamaan persepsi dalam hal tujuan, hukum Islam dalam menetapkan suatu *jarīmah* tidak bergantung pada ada tidaknya kerugian dari hasil perbuatan *jarīmah* tadi. Seperti diketahui, tujuan dari kehadiran agama Islam adalah penyempurnaan akhlak umatnya, maka segala perilaku akan dihadapkan pada moral tersebut, tak terkecuali halnya dengan *jarīmah*. Jadi, suatu perbuatan dinamai *jarīmah* atau bukan bergantung pada sifatnya, apakah perbuatan tersebut bertentangan dengan moral atau tidak. Kalau perbuatan tersebut nyata-nyata bertentangan dengan moral, dengan mengabaikan ada yang rugi atau tidak, perbuatan tersebut dianggap sebagai *jarīmah*.

Tolok ukur suatu *jarīmah* (delik, tindak pidana, perbuatan pidana) dari moral atau akhlak tersebut, tidak berarti meniadakan

---

<sup>10</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Nadhāriyat al-Darūrat al-Syar'iyyat Muqāranat Ma'a al-Qanūn al-Waḍ'i*, Cet. II, (Cairo: Muassasah al-Risālat, 1979), h. 49

<sup>11</sup> Hal itu sesuai dengan pendapat yang dikemukakan al-Syātibī (w. 790 H.) bahwa pembuatan syari'at-syari'at atau hukum-hukum adalah semata-mata dimaksudkan untuk kemaslahatan bagi hamba-Nya di dunia dan dia akhirat sekaligus. Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt ...*, Juz II, h. 3

unsur kerugian. Akan tetapi, unsur moral lebih diutamakan ketimbang unsur kerugian. Lagi pula *jarīmah-jarīmah* tertentu, terutama yang menyangkut kesusilaan, unsur kerugiannya relatif sulit dibuktikan. Jadi, penetapan suatu *jarīmah* yang menyangkut kesusilaan akan terlepas dari jangkauan hukum. Di samping itu, pada dasarnya kerugian yang diderita oleh korban baik perseorangan maupun masyarakat diakibatkan akhlak yang buruk pelaku *jarīmah*. Jadi, perbuatan buruk (*jarīmah*, tindak pidana, dan sebagainya) yang merugikan orang lain itu bermuara dari buruknya akhlak pelaku *jarīmah*. Hal ini adalah suatu perbedaan yang prinsip, suatu nilai lebih dari hukum Islam dibanding dengan hukum positif, di samping kesamaan yang telah diketahui. Sesuai dengan misinya, hukum Islam sangat menjunjung tinggi akhlak, sementara dalam hukum positif nyaris melupakannya. Hukum Islam menganggap suatu perbuatan sebagai *jarīmah*, penilaian utamanya adalah apakah perbuatan itu bertentangan dengan akhlak atau tidak, dan ada tidaknya kerugian, tetap dianggap sebagai *jarīmah*.

Dalam hukum positif tidaklah demikian, sebab sesuatu perbuatan itu digolongkan tindak pidana atau bukan bergantung pada ada tidaknya kerugian atau yang merasa dirugikan. Oleh karena itu, berangkat dari untung rugi, pelanggaran terhadap kesusilaan dan kejahatan moral tidaklah dianggap sebagai tindak pidana dan merupakan suatu yang masuk akal. Hal ini karena hukum positif merupakan produk Barat yang pada dasarnya longgar terhadap moral, maka hukumnya pun menganaktirikan akhlak.

Mengapa harus di hukum padahal tidak ada yang merasakan kerugian dalam kasus seperti itu?. Islam menjunjung tinggi akhlak dan setiap pelanggaran akhlak pasti akan di hukum, dengan mengabaikan ada tidaknya kerugian. Perzinaan dan perbuatannya adalah pelanggaran akhlak, sehingga pelakunya harus di hukum. Bahkan seperti disinggung nanti bahwa perzinaan dianggap sebagai perbuatan tindak pidana yang dikelompokkan dalam jenis *jarīmah* yang berat hukumannya, dan bukan hanya sekedar mengganggu ketertiban. Kalau hanya dianggap mengganggu ketertiban, perzinaan akan dilakukan secara tertib, tidak mengganggu, tersembunyi bahkan terorganisasi dengan baik. Dalam bentuk-bentuk

seperti itu, unsur mengganggu ketertiban sama sekali tidak ada, melainkan hanya untuk menyenangkan pelaku dan menguntungkan pengelola.

### 3. Unsur-unsur Tindak Pidana

Suatu perbuatan baru dianggap sebagai tindak pidana adalah apabila unsur-unsurnya telah terpenuhi. Dalam hukum pidana Islam (*jināyat*), secara garis besar unsur-unsur tindak pidana dapat dibagi kepada dua macam, yaitu unsur-unsur dasar (umum) dan unsur-unsur khusus. Unsur umum adalah berlaku untuk semua *jarīmah*, sedangkan unsur khusus hanya berlaku untuk masing-masing *jarīmah* dan berbeda antara satu *jarīmah* dengan *jarīmah* lainnya.

‘Abdul Qadīr ‘Awdah dalam kitab monumentalnya *al-tasyrī‘ al-jina‘ī* mengemukakan bahwa unsur-unsur dasar (umum) untuk *jarīmah* itu ada 3 (tiga) macam, yaitu:

- a. *Al-rukn al-syar‘ī* (unsur hukum/legal element), yaitu adanya *naṣ* (ketentuan) yang melarang suatu perbuatan dan mengancamnya dengan hukuman.
- b. *Al-rukn al-madī* (unsur materil/essential element), yaitu adanya tingkah laku yang membentuk *jarīmah*, baik berupa perbuatan nyata (positif) maupun sikap tidak berbuat (negatif/pasif).
- c. *Al-rukn al-adabī* (unsur budaya/moril/cultural element), yaitu bahwa pelaku adalah orang yang mukallaf, yakni orang yang dapat diminta pertanggungjawaban atas tindak pidana yang dilakukannya.<sup>12</sup>

Sementara unsur khusus dari kejahatan berbeda-beda dengan berbedanya sifat kejahatan itu sendiri, seperti *jarīmah*; zina, *qadzaf* (menuduh zina), pencurian, perampokan, minum minuman keras, *riddah* (keluar dari Islam), pemberontakan, pembunuhan dan penganiayaan.<sup>13</sup> Dengan demikian, suatu tindak pidana dapat memiliki unsur yang khusus yang tidak ada pada tindak pidana lainnya.

Berdasarkan pemaparan unsur-unsur dasar (umum) dan unsur-unsur khusus yang telah disebutkan di atas, maka penentuan tentang perbuatan korupsi dalam ruang lingkup itu dapat dikata-

<sup>12</sup> ‘Abdul Qadīr ‘Awdah, *Al-Tasyrī‘ al-Jina‘ī ...*, Juz I, h. 110-111

<sup>13</sup> Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*, Cet. III, (T.tp: Dār al-Qalam, 1966), h. 2888-2990

kan sudah terindikasikan dan tergolong ke dalam perbuatan maksiat atau kejahatan yang patut dilarang dan dapat mengancamnya dengan suatu hukuman-sanksi- ‘*uqūbat*’ (berdasarkan unsur *al-rukṅ al-syar’ī*) bagi pelaku tindak pidana korupsi. Hal ini apabila tindak pidana korupsi dipahami berdasarkan konsep *ḥudūd*, dimana mengenai sanksi hukuman (‘*uqūbat*’)nya telah ditentukan oleh syara’ yang sudah *qaṭ’ī dilālah*nya.

Apabila tindak pidana korupsi ditinjau dari unsur-unsur dasar (umum), yaitu *al-rukṅ al-syar’ī*, maka jelas tidak terpenuhi ketentuannya dari unsur-unsur tersebut, yaitu diancam dengan sanksi hukuman (‘*uqūbat*’) potong tangan karena mencuri, sehingga tindak pidana korupsi itu berubah dari konsep *jarīmah ḥudūd* kepada konsep *jarīmah ta’zīr*. Seiring dengan perubahan konsep tersebut, maka sanksi hukumannya (‘*uqūbat*’) juga berubah, atau disebut dengan ‘*uqūbat mukhayyarah*’ (hukuman pilihan).<sup>14</sup>

Tinjauan tindak pidana korupsi dari segi kategori *jarīmah ta’zīr* didasarkan pada *ijma’*,<sup>15</sup> karena berkaitan dengan kekuasaan negara untuk melakukan penegakan hukum terhadap kasus-kasus *jarīmah ta’zīr* yang menyebabkan kerugian/kerusakan fisik, finan-

---

<sup>14</sup>*Jarīmah* yang dikenal dengan hukuman *ta’zīr* ada 2 (dua) jenis yaitu; *Pertama*, *Jarīmah* yang dikenakan hukuman *ḥad* dan *qisās*, apabila tidak terpenuhi salah satu rukunnya seperti pada *jarīmah* pencurian dihukum *ta’zīr* bagi orang yang mencuri barang yang tidak disimpan dengan baik, atau bagi orang yang mencuri barang yang tidak mencapai *niṣab* pecurian. Pada *jarīmah* zina dihukum *ta’zīr* bagi yang menyetubuhi pada selain pada oral sex. Pada *jarīmah qadzaf* dihukum *ta’zīr* bagi yang meng*qadzaf* dengan tuduhan berciuman bukan berzina; *Kedua*, *jarīmah* yang tidak dikenakan hukuman *ḥad* dan *qisās*, seperti *jarīmah* penghianatan terhadap sesuatu amanah yang telah diberikan *jarīmah* pembakaran, suap dan lain sebagainya. Wahab Afif, *Hukum Pidana Islam*, (Banten: Yayasan Ulumul Quran, 1988), h. 215

<sup>15</sup>Artinya kategori *jarīmah ta’zīr* (yang tidak termasuk dalam *ḥudūd* dan *qisās*), jenis hukuman dan kadarnya ditentukan oleh penguasa. Namun dalam karya-karya fiqh klasik -*ijmā’* telah difenisikan secara berlain-lainan. Satu defenisi menyatakan *ijmā’* adalah kesepakatan ummat Islam dalam persoalan-persoalan keagamaan. Defenisi yang lain mengatakan *ijma’* adalah konsensus pendapat orang-orang yang berkompeten untuk berijma’ (*ahl al-Ijmā’*), dalam persoalan-persoalan agama, baik yang bersifat rasional ataupun hukum. Namun defenisi yang ketiga menyatakan *ijma’* adalah kesepakatan bulat dari para ahli hukum ummat pada satu zaman tertentu dalam masalah-masalah tertentu. Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 144. Lihat pula ‘Abdul ‘Azīz al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār ‘ala Uṣūl al-Bazdawī*, Vol. III, (Stanbul: 1308 H), h. 227; Lihat juga Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, (Lahore: Repon Printing Press, 1950), h. 106

sial, sosial, politik, atau moral bagi individu atau masyarakat secara keseluruhan.<sup>16</sup> Karena itu, berkaitan dengan jenis *jarīmah ta'zīr* secara sederhana dapat disebutkan:

- 1) Kejahatan yang tidak termasuk dalam *jarīmah hudūd* dan *jarīmah qiṣāṣ*.
- 2) Atas diskresi penguasa dan hakim.
- 3) Didasari pada ketentuan umum syari'at Islam, kepentingan publik, tanpa penyimpangan/penyalahgunaan.
- 4) Kejahatannya berhubungan dengan *jarīmah hudūd* tapi dengan beberapa alasan harus dikecualikan (seperti pencurian ringan, percobaan zina, ada keraguan dalam bukti), perbuatan yang dilarang syari'ah Islam tanpa hukuman tertentu di dunia (seperti makan babi, riba, mengurangi timbangan dan sebagainya), perbuatan lain yang merugikan kepentingan publik atau ketertiban umum atau hak-hak individu (seperti pelanggaran lalu lintas, penipuan, penggelapan, korupsi, kejahatan ekonomi, pemalsuan).
- 5) Hukumannya berupa mati (tidak disetujui sebagian ahli hukum Islam), dicambuk (minimum 3 kali dan maksimum 35, 75 kali dan lain-lain –tetapi batas terakhir ini terdapat perbedaan pendapat), denda, atau tujuannya (memperbaiki pelaku, mencegah kejahatan).<sup>17</sup>

Kutipan di atas khususnya pada item 4 mengindikasikan bahwa semua kejahatan yang berhubungan selain *jarīmah hudūd* dan *jarīmah qiṣāṣ*, adalah termasuk dalam kategori *jarīmah ta'zīr*, seperti makan babi, riba, mengurangi timbangan, judi, buntut, taruhan, korupsi dan sebagainya. Dengan demikian, tindak pidana korupsi adalah termasuk dalam suatu perbuatan yang dicela<sup>18</sup> dan

---

<sup>16</sup>Nagaty Sanad, *The Theory of Crime and Criminal Responsibility in Islamic Law Shari'a*, (Chicago: Office of International Criminal Justice, 1991), h. 37-38

<sup>17</sup> *Jarīmah-jarīmah* tersebut ditentukan oleh *Ulil Amri* (pemerintah) untuk kemaslahatan umum. Dalam hal ini, nilai ajaran Islam dijadikan pertimbangan penentuan kemaslahatan umum. A. Djazuli, *Fiqh Jinayah (Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam)*, (Jakarta: Rajawali Pres, 1996), h. 13-14

<sup>18</sup> Bahasa mencela itu, barangkali kemudian oleh para ulama mendasarkan pemberian sanksi *jarīmah ta'zīr* kepada Sunnah Nabi Saw. yang menceritakan bahwa Abū Zār pernah menghina seseorang dengan menghina ibunya. Maka Rasulullah berkata: “Wahai Abū Zār kau telah menghinanya dengan menghina ibunya? Sesungguhnya perbuatanmu itu adalah perbuatan Jahiliyah”. (HR. Muslim dan Abū Zār). Di samping itu, 'Umar Ibn Khaṭṭāb juga pernah menjatuhkan sanksi hukuman-*'uqūbat* celaan ini terhadap orang yang memakai pakaian sutera asli, untuk itu Umar berkata: Lepaskan pakaian ahli neraka itu. Zaki Yaman, *Al-Syari'ah al-Khalidah wa Musykilah al-'Aṣr*, Alih Bahasa: Mahyuddin Syaf, (Bandung: Alma'arif, 1974), h. 65



tercantum suatu hukuman secara jelas baik dalam al-Qur'ān maupun ḥadīth Sunnah Rasulullah Saw. Oleh karena itu, tindak pidana tersebut lebih menguatkan landasan untuk dapat dimasukkan ke dalam kategori *jarīmah ta'zīr* sebagai perbuatan yang harus (perlu) dilarang dan diberantas dengan penjatuhan hukuman guna memenuhi kemaslahatan umum (masyarakat). Hal ini apabila memenuhi semua unsur dan syarat dari tindak pidana *ta'zīr*. Adapun unsur-unsur tindak pidana korupsi dari segi katagori *jarīmah ta'zīr* adalah:

- a) Perampasan harta (*al-māl*) orang lain;
- b) Penghianatan atau penyalahgunaan wewenang; dan
- c) Kerjasama atau kongkalikong dalam kejahatan.

Ketiga unsur tersebut jelas di larang dalam syari'at Islam, namun untuk menentukan hukuman bagi pelaku korupsi, tergantung kepada kebijaksanaan akal sehat, keyakinan dan rasa keadilan hakim yang didasarkan pada rasa keadilan masyarakat. Meskipun seorang hakim diberi kebebasan untuk mengenakan *jarīmah ta'zīr*, akan tetapi dalam menentukan hukuman seorang hakim hendaknya memperhatikan ketentuan umum pemberian sanksi dalam hukum pidana Islam, yaitu:

- (1) Hukuman hanya dilimpahkan kepada orang yang berbuat *jarīmah*.
- (2) Adanya kesengajaan seseorang dihukum karena kejahatan apabila ada unsur kesengajaan untuk berbuat jahat, tidak ada kesengajaan berarti karena kelalaian, salah, atau lupa. Dengan demikian, karena kelalaian salah atau lupa tetap diberikan hukuman, meskipun bukan hukuman kejahatan, melainkan untuk kemaslahatan yang bersifat mendidik.
- (3) Hukuman hanya akan dijatuhkan apabila kejahatan tersebut secara meyakinkan telah diperbuatnya.
- (4) Berhati-hati dalam menentukan hukuman, membiarkan tidak dihukum dan menyerahkannya kepada Allah apabila tidak cukup bukti.<sup>19</sup>

Berkaitan ketiga unsur yang disebutkan di atas, hakim dapat menjadikan pertimbangan penentuan besar hukuman kepada pelaku *jarīmah* (tindak pidana) korupsi. Batas minimal hukuman

---

<sup>19</sup> Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta, Bumi Aksara, 1992), h. 87

*jarīmah ta'zir* tidak dapat ditentukan, akan tetapi semua hukuman menyakitkan bagi pelakunya, bisa berupa perkataan, tindakan atau diasingkan. Terkadang seseorang dihukum *jarīmah ta'zir* dengan memberinya nasehat atau teguran, namun terkadang juga seseorang dihukum *jarīmah ta'zir* dengan mengusirnya, yaitu dengan meninggalkan tempat tinggalnya, sehingga ia bertawbat. Uraian tersebut menegaskan bahwa hukuman *jarīmah ta'zir* sangatlah bervariasi mulai dari pemberian teguran sampai pada pemenjaraan dan pengasingan, atau dari yang ringan sampai seberat-beratnya.

#### 4. Asas-asas legalitas

Dalam hukum pidana Islam, terdapat beberapa asas penting yang berkaitan dengan suatu tindak pidana, akan tetapi asas legalitas memerlukan kajian khusus dan asas ini juga telah diterangkan dalam al-Qur'an yang dibawa oleh Nabi Saw. Hal ini berarti asas tersebut dianggap sudah diketahui oleh khalayak umum, sebab telah disebarluaskan. Asas ini telah ada jauh sebelum hukum positif sebagaimana yang dipelopori oleh Prancis ketika negara Indonesia memperkenalkan hal yang sama kepada khalayak umum melalui dunia perundang-Undangan.<sup>20</sup>

Mengetahui hukum tidaklah diartikan sebagai hafal secara detil tentang pasal-pasal hukum, namun atas dasar bahwa yang bersangkutan mengetahui peraturan tersebut. Oleh karena itu, orang dewasa yang sempurna akalnya dianggap telah mengetahui hukum. Atas dasar ini tidak dapat diterima alasan seorang untuk menghindari dari hukum karena alasan belum mengetahui hukum tersebut. Dalam mengantisipasi hal ini, para ulama membuat suatu aturan, yaitu:

يقبل . . . . . بجهل<sup>21</sup>

*Tidak diterima di negeri Islam alasan tidak mengetahui hukum.*

---

<sup>20</sup> Dalam KUHP asas legalitas ini dinyatakan bahwa tidak ada tindak pidana dan tidak ada hukum sebelum ada aturan yang mengaturnya. Dengan kata lain, pernyataan suatu perbuatan tindak pidana dan hukumannya harus dilandasi dengan ketentuan Undang-undang. Lihat R. Soesilo, *Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP serta Komentar-komentarnya Lengkap Pasal demi Pasal*, (Bogor: Politeia, 1988), h. 27 dan Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam*, (Bandung: Al-Syaamil Press & Grafika, 2000), h. 114

<sup>21</sup> 'Abd. al-Qādir 'Awdah, *Al-Tasyrī' al-Jināī ...*, h. 431

Istilah asas legalitas<sup>22</sup> dalam perspektif hukum pidana Islam (*fiqih jināyah*) terdapat satu kaedah pokok (*kaidah uṣūl*) yang berkaitan dengan asas legalitas tersebut, yaitu:

الأشياء يدل الدليل تحريمه.<sup>23</sup>

*Pada dasarnya semua perkara diperbolehkan, sehingga ada dalil yang menunjukkan keharamannya.*

Kaedah tersebut mengindikasikan bahwa apabila menghadapi suatu persoalan hukum yang tidak terdapat aturannya, maka harus menetapkannya sebagai kebolehan. Artinya, semua perbuatan atau tidak berbuat atau yang berkaitan dengan suatu barang dianggap sebagai suatu kebolehan yang asli bukan suatu kebolehan yang berasal dari syari'at. Mengerjakan atau meninggalkan perbuatan seperti itu tidak mempunyai konsekuensi hukum tertentu, tanpa membedakan siapa pelakunya, anak-anak atau dewasa, sehat pikirannya atau terganggu. Semua manusia, selama tidak ada ketentuan diberi kebebasan melakukan perbuatan tersebut atau meninggalkan perbuatan tersebut. Oleh karena itu, dalam menghadapi masalah yang tidak ada atau belum terdapat aturannya, jangan sekali-kali memberikan status hukum haram, melainkan harus mengembalikannya pada kebolehan, sebagai suatu kemurahan dari Yang Maha Kuasa untuk menghilangkan kesulitan bagi manusia.

Selama tidak ada ketentuan yang berkenaan dengan masalah tersebut, maka status hukum adalah boleh (*ibahah, jaiz, atau halal*). Dalil tersebut berlaku umum bagi segala sesuatu yang tidak mempunyai ketentuan khusus. Kebolehan tadi tertuju bagi semua

---

<sup>22</sup> Asas legalitas biasanya tercermin dari ungkapan dalam bahasa Latin: *Nullum Deliktum Nulla Poena Sine Praevia Lege Poenali* (tiada delik tiada hukuman sebelum ada ketentuan terlebih dahulu). Asas ini merupakan suatu jaminan dasar bagi kebebasan individu dengan memberikan batas aktivitas apa yang dilarang secara tepat dan jelas. Asas ini melindungi dari penyalahgunaan kekuasaan atau kesewenang-wenangan hakim, menjamin keamanan individu dengan informasi yang boleh dan yang dilarang. Setiap orang harus diberi peringatan sebelumnya tentang perbuatan-perbuatan ilegal dan hukumannya. Jadi, berdasarkan asas ini, tiada suatu perbuatan boleh dianggap melanggar hukum oleh hakim jika belum dinyatakan secara jelas oleh suatu hukum pidana dan selama perbuatan itu belum dilakukan. Hakim dapat menjatuhkan pidana hanya terhadap orang yang melakukan perbuatan setelah dinyatakan sebelumnya sebagai tindak pidana.

<sup>23</sup> Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazhāir*, (Bairūt: Dār al-Fīkr, t.t), h. 43

orang, sehat akalnya atau sakit ingatan, telah masuk *taklif* atau tidak, atau belum masuk *taklif*. Oleh karena itu, apabila dia mengerjakan atau tidak mengerjakan (meninggalkan) perbuatan tersebut, dia tidak dikenai hukuman sampai hadirnya ketentuan yang menyatakan perbuatan tersebut harus dikerjakan atau harus ditinggalkan. Aturan pokok yang berkaitan dengan hal tersebut adalah:

24

*Tidak ada hukuman bagi perbuatan manusia yang berakal sebelum turunnya (sebelum adanya) naş.*

Semua perbuatan tidak dipandang sebagai suatu pelanggaran atau *jarīmah* sebelum nyata-nyata ada aturan (*naş* atau lainnya) yang berkaitan dengan masalah tersebut. Hal ini karena hukuman atau sanksi hukum harus berkaitan dengan aturan atau *naş*. Di samping itu, suatu perbuatan dianggap sebagai suatu *jarīmah* (delik atau tindak pidana) tidaklah cukup hanya sekadar dilarang peraturan saja. Akan tetapi, bersamaan dengan peraturan tersebut disertakan pula konsekuensi apa yang akan diperoleh kalau seandainya perbuatan itu dikerjakan atau ditinggalkan. Sebab tanpa akibat hukum dan sanksi yang jelas yang menyertai peraturan tersebut, pelanggaran terhadap aturan tidak mempunyai arti apapun bagi pelaku. Itu berarti pelakunya tidak dianggap telah berbuat *jarīmah* (tindak pidana, perbuatan pidana, kejahatan), dan dia tidak dapat di hukum.

Aturan-aturan untuk mengerjakan atau meninggalkan perbuatan tersebut, jauh-jauh sudah diketahui khalayak. Oleh karena itu, harus disebarluaskan, disosialisasikan, sehingga khalayak mengetahui adanya peraturan yang mengatakan keharusan untuk mengerjakan sesuatu atau meninggalkan suatu perbuatan. Tanpa disosialisasikannya peraturan tersebut, mana mungkin khalayak mengetahui aturan dimaksud, sehingga hal tersebut rentan terhadap pelanggaran.

Allah sebagai pembuat syari'at (Pentasyri') tidak mengazab suatu kaum atau bangsa, sebelum Allah Swt. memberikan pemberitahuan, penjelasan terlebih dahulu peraturan tersebut melalui

---

<sup>24</sup> 'Abd. al-Qādir' Awdah, *Al-Tasyrī' al-Jināī ...*, h. 115

utusan-utusanNya. Hal ini dapat dilihat dalam QS. Surat al-Isrā' ayat 15:

... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا .

... Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang Rasul. (QS. Al-Isrā': 15)

QS. Surat al-Qaṣāṣ ayat 59:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْعَنُوا عَلَيْهِمْ وَأَيُّنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ

Dan tidaklah Tuhanmu menghancurkan kediamanmu, kecuali Tuhan telah mengutus RasulNya yang membawa ayat-ayat Tuhan. Dan tidaklah Tuhan menghancurkan kediamanmu, kecuali penduduknya berbuat zalim. (QS. Al-Qaṣāṣ: 59)

Prinsip legalitas ini diterapkan paling tegas pada kejahatan-kejahatan *hudūd*. Pelanggarannya dihukum dengan sanksi hukum yang pasti. Prinsip tersebut juga diterapkan bagi kejahatan *qisās* dan *diyāt* dengan diletakkannya prosedur khusus dan sanksi yang sesuai. Jadi, tidak diragukan bahwa prinsip ini berlaku sepenuhnya bagi kedua kategori di atas. Untuk menerapkan asas legalitas<sup>25</sup> ini, dalam hukum pidana Islam terdapat keseimbangan. Hukum Islam menjalankan asas legalitas, tetapi juga melindungi kepentingan masyarakat. Ia menyeimbangkan hak-hak individu, keluarga, dan masyarakat melalui kategori kejahatan dan sanksinya.

Peraturan-peraturan yang telah dibuat oleh pembuat syari'at tadi, merupakan dasar hukum bagi setiap perbuatan (mengerjakan atau meninggalkan) yang terjadi setelah kehadiran peraturan tersebut. Inilah yang oleh hukum positif disebut dengan *asas legalitas*, landasan untuk berpijak dalam mengatasi setiap pelanggaran hukum. Tanpa *asas legalitas*, maka setiap perbuatan bebas dari segala macam hukuman.

Asas legalitas dalam hukum pidana merupakan asas yang sangat fundamental dan begitu penting untuk menentukan apakah suatu peraturan hukum pidana dapat diberlakukan terhadap tindak

---

<sup>25</sup> Menurut Nagaty Sanad, profesor hukum pidana dari Mesir, asas legalitas dalam Islam yang berlaku bagi kejahatan *ta'zīr* adalah yang paling fleksibel, dibandingkan dengan dua kategori sebelumnya (*qisās* dan *diyāt*). Nagaty Sanad, *The Theory of Crime and Criminal ...*, h. 41

pidana yang terjadi. Apabila terjadi suatu tindak pidana, maka akan dilihat apakah telah ada ketentuan hukum yang mengaturnya dan apakah aturan yang telah ada tersebut dapat diperlakukan terhadap tindak pidana yang terjadi.<sup>26</sup> Oleh karena itu, asas legalitas termasuk asas yang boleh dikatakan sebagai tiang penyangga hukum pidana. Sebagaimana tersirat dalam pasal 1 KUHP yang dirumuskan; *Tiada suatu perbuatan dapat dipidana kecuali atas kekuatan aturan pidana dalam perundang-undangan yang telah ada sebelum perbuatan dilakukan; Jika sesudah perbuatan dilakukan ada perubahan dalam perundang-undangan, dipakai aturan yang paling ringan bagi terdakwa.*

Pada dasarnya asas legalitas lazim disebut “tiada suatu perbuatan dapat dihukum kecuali didasarkan pada ketentuan pidana menurut Undang-undang yang telah diadakan lebih dulu”. Dari ini menurut Moelyatno, asas legalitas mengandung tiga pengertian; *pertama*, tidak ada perbuatan yang dilarang dan diancam dengan pidana kalau hal itu terlebih dahulu belum dinyatakan dalam suatu aturan Undang-undang; *kedua*, untuk menentukan adanya perbuatan pidana tidak boleh digunakan analogi (qiyas); *ketiga*, aturan-aturan hukum pidana tidak berlaku surut.<sup>27</sup>

Berdasarkan hal tersebut dapat dipahami bahwa aspek terpenting pada asas legalitas adalah; tidak dapat dipidana kecuali berdasarkan ketentuan pidana Undang-undang; tidak ada penerapan Undang-undang pidana berdasarkan analogi; tidak boleh ada delik yang berlaku tidak jelas; ketentuan pidana tidak berlaku surut; dan tidak ada pidana lain kecuali yang ditentukan Undang-undang.

## **B. Teori Hukum Islam Mengenai Pidana Korupsi**

Dalam hukum Islam, teori hukum yang berkenaan dengan pidana korupsi terdapat perbedaan pendapat di kalangan pakar hukum Islam. Silih perbedaan pendapat itu adalah pada pengkate-

---

<sup>26</sup> Mahrus Ali, *Dasar-Dasar Hukum Pidana*, (Jakarta. Sinar Grafika, 2012), h. 59

<sup>27</sup> Moeljatno, *Asas-Asas Hukum pidana*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), h. 27

gorikan pidana korupsi; *jarīmah ḥudūd* atau *jarīmah ta'zīr*. Kedua teori *jarīmah* ini, dalam fiqih *jināyah* tidak ditemukan pembahasan khusus mengenai korupsi, namun *jarīmah-jarīmah* itu mempunyai peran ketika diimplimentasikan dalam realitas kehidupan ber-negara, berbangsa dan beragama. Karena antara keduanya terdapat terapan-terapan *'uqūbat* bagi pelaku korupsi. Teori hukum pidana korupsi dalam hukum Islam adalah:

### 1. *Jarīmah Hudūd*

*Jarīmah ḥudūd*<sup>28</sup> merupakan *jarīmah* yang di ancam dengan hukuman *ḥad*<sup>29</sup>, yaitu hukuman yang telah ditentukan oleh syara' dan menjadi hak Allah (hak publik). *Jarīmah-jarīmah* yang menjadi

---

<sup>28</sup> Kata *ḥudūd* adalah bentuk jamak dari kata *ḥad*. Menurut bahasa *ḥad* berarti batas pemisah antara dua hal agar tidak saling bercampur atau agar salah satunya tidak menerobos masuk pada wilayah yang lainnya. *Ḥad* juga bermakna pelarangan, pencegahan, serta batas akhir dari sesuatu yang dituju. Muḥammad bin Muḥammad Abū Syuḥbah, *Al-Ḥudūd fī al-Islām wa Muqāranatuhu bi al-Qawānin al-Waḍ'īyyah*, (Cairo: Al-Ḥai'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Matābi' al-Amīriyyah, 1974), h. 129-130. Sedangkan kata *ḥad* dalam istilah fiqh dimaksudkan pada suatu perbuatan atau ketidak-perbuatan yang oleh syara' *naṣ syar'i* telah ditetapkan keharamannya serta disebutkan hukumannya. Kata *ḥad* juga di pakai untuk menyebut hukuman itu sendiri. Lebih spesifik lagi *ḥudūd* di-definisikan sebagai perbuatan-perbuatan yang terlarang oleh syara' dan diancam dengan hukuman yang sudah ditentukan dan ditetapkan sebagai hak Allah. Muḥammad Salim al-Awwā, *Fī Uṣūl al-Nizhām al-Jinā'i al-Islāmī*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1983), h. 127. Teori tersebut dalam pemikiran Muhammad Syahrur (seorang intelektual muslim terkemuka kelahiran Damascus-Syiria) adalah sebagai *teori limitasi (nazhāriyyah al-ḥudūd)* dalam hubungannya dengan reformasi hukum pidana Islam. Asumsi dasar dari teori limitasi ini adalah bahwa Allah menetapkan hukuman *ḥudūd* di dalam al-Qur'ān menggunakan limitasi. Ayat *ḥudūd* yang selama ini dipahami sebagian besar ulama sebagai ayat *qaṭ'ī*, oleh Syahrūr memahaminya sebagai ayat *ḥaddiyyah*, yaitu yang mempunyai limitasi (kelenturan batasan) dalam penentuan hukumannya. Teori yang dibangun Syahrur tersebut menekankan analisisnya melalui analisis kebahasaan (*linguistical analysis*) yang disebutnya sebagai metode historis ilmiah studi bahasa (*al-manḥāj al-tārikh al-'Ilm fī al-dirāsah al-lughāwiyyah*). Lihat Muḥammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'asirah*, (Damascus: Al-Ahāli Sina li al-Naṣyr, 1990), h. 20. Lihat juga Ridwan, *Muhammad Syahrur: Limitasi Hukum Pidana Islam*, ed. M. Mukhsin Jamil, Cet. I (Semarang: Walisongo Press, 2008), h. 6

<sup>29</sup>Asal kata dari *ḥad* dalam pandang al-Maliki adalah sesuatu yang yang memisahkan dua perkara dan mencegah pencampuran antara keduanya, seperti batas rumah (pagar) adalah sesuatu yang memisahkan rumah. Batas dari sesuatu (rumah) adalah sesuatu yang memagari dan yang memisahkannya dari yang lain. Lihat Abdurrahman Al-Maliki, *Sistem Sanksi dalam Islam*, Judul Asli: *Nizām al-'Uqūbat*, Penerj. Syamsuddin Ramadhan, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002), h. 19

hak Allah, pada prinsipnya adalah kejahatan (*jarīmah*) yang berhubungan dengan masyarakat banyak, yaitu memelihara kepentingan, ketenteraman dan keamanan masyarakat. Karena itu, hak Allah identik dengan hak masyarakat (*jamā'ah*), sehingga dalam *jarīmah* ini dikenal pema'afan atas pembuat *jarīmah*, baik oleh perseorangan yang menjadi korban *jarīmah* (*mujnā 'alaih*) maupun oleh negara.

Maksud hukuman yang ditentukan berarti kuantitas maupun kualitasnya ditentukan dan tidak mengenal tingkatan. Ciri khas *jarīmah hudūd*<sup>30</sup> adalah:

- a. Hukumannya tertentu dan terbatas, dalam arti bahwa hukumannya telah ditentukan oleh syara' dan tidak ada batas minimal dan maksimal.
- b. Hukumannya tersebut merupakan hak Allah<sup>31</sup> semata-mata, atau kalau ada hak manusia di samping hak Allah, maka hak Allah yang melebihi menonjol atau diutamakan.<sup>32</sup>

Dalam pelaksanaan hukuman terhadap pelaku tindak pidana yang telah nyata-nyata berbuat *jarīmah* (kejahatan) dan termasuk dalam kelompok *jarīmah hudūd*, tentu saja dengan segala macam pembuktian, hakim tinggal melaksanakannya apa yang telah ditentukan oleh syara'. Berkenaan dengan hal tersebut, meskipun hakim diberi kewenangan untuk berijtihad, namun sesuai dengan fungsi hakim ia terbatas hanya pada penjatuhan hukuman semata yang telah ditentukan oleh syara' dan tidak boleh berijtihad dalam memilih hukuman.

Memang disadari bahwa sanksi (*'uqūbat*) yang diterima oleh yang bersalah melakukan *jarīmah* sangat berat, yaitu menyangkut hilangnya nyawa atau anggota badan si pembuat *jarīmah* itu sen-

---

<sup>30</sup> Dalam hukum pidana Islam (*fiqh jināyat*) merupakan kejahatan yang paling serius dan berat. Kejahatan ini menyangkut kepentingan publik, tetapi tidak berarti bahwa kejahatan *hudūd* tidak mempengaruhi kepentingan pribadi sama sekali, terutama sekali adalah berkaitan dengan apa yang disebut hak Allah. Lihat Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam ...*, h. 22

<sup>31</sup> Pengertian hak Allah adalah sebagaimana dikemukakan oleh Mahmud Syaltut adalah:

... حق الله ما تعلق به النفع العام للجما عة البشرية ولم يختص بواحد من الناس ...  
*Hak Allah adalah suatu yang manfaatnya kembali kepada masyarakat dan tidak tertentu bagi seseorang.* Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām 'Aqīdah ...*, h. 296

<sup>32</sup>Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fīqih Jinayah*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), h. 17



diri. Oleh karenanya, penetapan *asas legalitas* (QS. Al-Isrā': 15, al-Qaṣaṣ: 59, al-Baqarah: 286, dan al-Anfāl: 38) bagi pelaku *jarīmah* harus ekstra hati-hati, ketat dalam penerapannya serta tanpa mengurangi atau melebihkan hukumannya dan atau mengantikannya dengan hukuman lain atau menundanya, dan tidak menimbulkan keraguan-raguan<sup>33</sup> sedikitpun bagi hakim untuk menerapkan hukum itu kepada pelaku tindak pidana (*jarīmah*).

Para ulama menggolongkan *jarīmah ḥudūd* menjadi tujuh macam, yaitu: *jarīmah zina*; *jarīmah qadzaf* (tuduhan palsu zina); *jarīmah syurb al-khamar* (meminum khamar); *jarīmah sariqah* (pencurian); *jarīmah hirabah* (perampokan); *jarīmah riddah* (murtad); dan *jarīmah al-Baghy* (pemberontakan).<sup>34</sup> Penggolongan *jarīmah-jarīmah* tersebut, 'Abdul Qadīr Awdah seperti dikutip oleh Ahmad Wardi Muslich menyebutkan bahwa dalam *jarīmah zina*, *syurb al-khamar*, *ḥirābah*, *riddah*, dan *al-baghy* yang di larang adalah hak Allah semata-mata. Sementara dalam hal *jarīmah sariqah* (pencurian) dan *qadzaf* (penuduhan zina), terdapat hak manusia (individu), namun hak Allah lebih menonjol.<sup>35</sup> dengan demikian, dalam penggolongan *jarīmah ḥudūd* terdapat dua hak, yaitu hak Allah dan hak manusia.

Beberapa sarjana mempertanyakan mengenai jumlah tindak pidana dalam golongan *jarīmah ḥudūd* tersebut, menurut beberapa pendapat jumlahnya 7 seperti telah disebutkan di atas. Sebagian yang lain berpendapat bahwa *jarīmah ḥudūd* meliputi 6 tindak pidana,<sup>36</sup> dan sebagian yang lain berpendapat bahwa *jarīmah ḥudūd*

---

<sup>33</sup> Apabila terjadi keraguan, ketidakyakinan, kekurangan bukti, dan sebagainya maka hindari penjatuhan hukuman *ḥudūd*, sebagaimana kaidah: إدروا الحدود بالمشبهات "Hindarilah hukuman *ḥudūd* karena ada keraguan (*syubhat*)". Abū Yūsuf, *Al-Rād 'Alā Siyār al-Awzā'ī*, (Mesir: Lajnah Ihya al-Ma'ārif al-Nu'māniyah, 1357), h. 50

<sup>34</sup> 'Abdul Qadīr Awdah, *Al-Tasyrī' al-Janā'ī ...*, h. 79. Lihat juga Mohammad Ibn Ibrahim Ibn Jubair, "Criminal Law in Islam: Basic Sources and General Principles", dalam Tahir Mahmood (ed.), *Criminal Law in Islam and the Muslim World; Comparative Perspective*, (Delhi: Institute of Objective Studies, 1996), h. 54-55

<sup>35</sup> Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum ...*, h. 18

<sup>36</sup> Pencurian, zina, menuduh zina, perampokan, meminum khamar, dan pemberontakan. Berarti disini tidak termasuk tindak pidana *riddah* (murtad).

hanya mencakup 4 tindak pidana<sup>37</sup>, karena keempat tindak pidana ini yang secara jelas dilarang serta ditentukan hukumannya dalam al-Qur'ān.<sup>38</sup>

Perbedaan penggolongan tindak pidana *ḥudūd* juga terjadi pada pakar hukum pidana Islam, yaitu Aḥmad Faḥḥi Baḥnāsī. Ia menyebutkan 5 macam yang termasuk dalam katagori *ḥudūd*, yaitu zina (*al-zina*), minum khamar (*al-syurb*), pencurian (*al-sirqah*), menuduh zina (*al-qadzaf*), perampokan (*al-ḥirabah*).<sup>39</sup> Dalam hal ini, Faḥḥi Baḥnāsī tidak menggolongkan tindak pidana murtad (*al-riddah*) dan pemberontakan (*al-Baghy*) sebagai *jarīmah ḥudūd*.

## 2. *Jarīmah Ta'zīr*

*Jarīmah ta'zīr* adalah *jarīmah* yang diancam dengan hukuman *ta'zīr*. Pengertian *ta'zīr* menurut bahasa ialah *ta'dīb* atau memberi pelajaran. Akan tetapi menurut istilah, sebagaimana dikemukakan oleh Imām al-Mawardī, pengertiannya adalah sebagai berikut:

والتعزير تأديب  
فيها<sup>40</sup>

*Ta'zīr itu adalah hukuman pendidikan atas dosa (tindak pidana) yang belum ditentukan hukumannya oleh syara'.*

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa hukuman *ta'zīr* itu adalah hukuman yang belum ditetapkan oleh syara' melainkan diserahkan kepada *ūlil amri*, baik penentuannya maupun pelaksanaannya. Dalam menentukan hukuman (*'uqūbat*) tersebut, penguasa hanya menetapkan hukuman secara global saja. Artinya pembuat Undang-undang tidak menetapkan hukuman (*'uqūbat*) untuk masing-masing *jarīmah ta'zīr*, melainkan hanya menetapkan sekumpulan hukuman, dari yang sering-ringannya sampai yang seberat-beratnya. Dengan demikian, ciri khas dari *jarīmah ta'zīr* itu adalah sebagai berikut:

---

<sup>37</sup> Pencurian, zina, menuduh zina, dan perampokan. Berarti disini tidak tergolong tindak pidana *riddah* (murtad), *syurb al-khamar* (meminum khamar), dan *al-Baghy* (pemberontakan), karena hukuman tidak ditentukan secara jelas oleh al-Qur'ān.

<sup>38</sup> Lebih lanjut lihat Mohammad Hashim Kamili, *Punishment in Islamic Law: An Enquiry into the Ḥudūd Bill of Kalantan*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1995).

<sup>39</sup> Ahmad Faḥḥi Baḥnāsī, *Al-'Uqūbat fī al-Fīqh al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Syurūq, 1989), h. 24-27

<sup>40</sup> Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah ...*, h 236

- 1) Hukumannya tidak tetentu dan tidak terbatas. Artinya hukuman tersebut belum ditentukan oleh syara' dan ada batas minimal dan batas maksimal.
- 2) Penentuan hukuman tersebut adalah hak penguasa.<sup>41</sup>

Berbeda dengan *jarīmah ḥudūd* dan *qīṣās-diyat*, bahwa *jarīmah ta'zīr* tidak ditentukan banyaknya. Hal ini karena yang termasuk *jarīmah ta'zīr* ini adalah setiap perbuatan maksiat yang tidak dikenakan hukuman *ḥad* dan *qīṣās*, yang jumlahnya sangat banyak. Berkaitan jenis-jenis *jarīmah ta'zīr* tersebut, Ibn Taimiyyah mengemukakan:

الأجنبية	يقبل	ليس فيها	يباشر
والميتة ... فهؤلاء يعاقبون تعزيرا	والميتة ... فهؤلاء يعاقبون تعزيرا	يأكل	وتنكيلا وتأديبا
		يراه	

*Perbuatan-perbuatan maksiat tidak dikenakan hukuman ḥad dan tidak perlu kifarat, seperti mencium anak-anak (dengan syahwat), mencium wanita lain yang bukan istri, tidur satu ranjang tanpa persetubuhan, atau memakan barang yang tidak halal seperti darah dan bangkai... Maka semuanya dikenakan hukuman ta'zir sebagai pembalasan dan pengajaran, dengan kadar hukuman yang ditetapkan oleh penguasa.<sup>42</sup>*

Tujuan diberikan hak penentuan *jarīmah-jarīmah ta'zīr* dan hukumannya kepada penguasa adalah agar mereka dapat mengatur masyarakat dan memelihara kepentingan-kepentingannya, sebab bisa menghadapi dengan sebaik-baiknya setiap keadaan yang bersifat mendadak. *Jarīmah ta'zīr* di samping ada yang diserahkan penentuannya sepenuhnya kepada *ūlil amri*, juga ada yang memang sudah ditetapkan oleh syara' (seperti *jarīmah ḥudūd*), akan tetapi syarat-syarat untuk dilaksanakannya hukuman (*'uqūbat*) tersebut belum terpenuhi. Misalnya pencurian, yaitu sampai *nīṣab* seperempat dinar dan pencurian, yaitu harus mempunyai empat orang saksi.

Pembagian *jarīmah* kepada *ḥudūd* dan *ta'zīr* di atas dimasukkan juga *jarīmah qīṣās*, tampak penting dalam segi-segi sebagai berikut<sup>43</sup>:

<sup>41</sup> Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum ...*, h. 18

<sup>42</sup> Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāṣah al-Syar'iyyah*, (Cairo: Maktabah Anṣār al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1961), h. 112

<sup>43</sup> Abdul Qadīr Awdah, *Al-Tasyrī' al-Janā'ir ...*, h. 81-83

a. Segi pengampunan

Pada dasarnya *jarīmah ḥudūd* tidak ada pengampunan sama sekali, namun pada hal tertentu baik dari korban atau walinya maupun dari penguasa tertinggi (kepala negara) dapat memberikan pengampunan. Hal ini seperti berlaku pada *jarīmah qiṣās* dan *jarīmah diyat*, dimana pengampunan dapat diberikan oleh korban atau keluarganya. Pengampunan tersebut bisa berpengaruh terhadap hukuman (*‘uqūbat*), sehingga hukuman pokok, yaitu *qiṣās* menjadi gugur dan diganti dengan hukuman *diyat*.

Apabila *diyat* dima’afkan juga dari segi hukuman (*‘uqūbat*) yang berkaitan dengan hak manusia, dia sudah bebas. Akan tetapi, karena dalam *jarīmah qiṣās* dan *diyat* terdapat hak Allah (hak masyarakat) di samping hak manusia, maka hakim masih di-bolehkan untuk menjatuhkan hukuman *ta‘zīr* sebagai imbalan dari hak Allah tersebut. Oleh karena itu, dalam *jarīmah ta‘zīr* sifat pengampunannya paling luas. Pengampunan tersebut bisa diberikan oleh korban dalam hal yang terkait dengan hak individu dan bisa juga oleh penguasa dalam hal yang berhubungan dengan hak masyarakat.

b. Segi kompetensi hakim

Dalam *jarīmah ḥudūd* apabila sudah dapat dibuktikan, maka hakim hanya tinggal memutuskan dan melaksanakan hukuman sesuai dengan ketentuan yang ada dalam syara’, tanpa mengurangi, menambah, atau mengantikannya dengan hukuman (*‘uqūbat*) yang lain. Sedangkan dalam *jarīmah qiṣās* dan *diyat* prinsipnya sama dengan *jarīmah ḥudūd*. Hanya perbedaannya kalau korban memberikan pengampunan baik dari hukuman *qiṣās* maupun *diyat*, maka pengampunan tersebut bisa dipertimbangkan oleh hakim, sehingga keputusan hukuman (vonis) bisa diubah. Sedangkan dalam *jarīmah ta‘zīr*, hakim mempunyai kekuasaan yang luas, mulai dari memilih macamnya hukuman (*‘uqūbat*) yang sesuai dengan perbuatan pidana sampai kepada memberatkan atau meringankan hukuman atau membebaskannya, karena dalam *jarīmah ta‘zīr* hakim mempunyai kebebasan untuk berijtihad dalam rangka penetapan hukuman (*‘uqūbat*).

c. Segi keadaan yang meringankan

Dalam *jarīmah ḥudūd* dan *jarīmah qiṣās*, hukuman (*‘uqūbat*) tidak terpengaruhi oleh keadaan-keadaan tertentu yang berkaitan dengan pelaksanaan *jarīmah*, kecuali apabila pelaku tidak memenuhi syarat-syarat *taklif*, seperti gila atau di bawah umur. Akan tetapi dalam *jarīmah ta‘zīr*, keadaan korban atau suasana ketika *jarīmah* itu dilaksanakan dapat mempengaruhi berat ringannya hukuman (*‘uqūbat*) yang akan dijatuhkan kepada pelaku.

d. Segi alat-alat pembuktian

Untuk *jarīmah-jarīmah ḥudūd* dan *qiṣās*, syara’ telah menetapkan bilangan saksi (*‘uqūbat*) tertentu, apabila alat pembuktian yang digunakan berupa saksi. Dalam membuktikan *jarīmah* zina misalnya diperlukan empat orang saksi yang menyaksikan dengan mata kepala sendiri mengenai terjadinya tindak pidana, perbuatan pidana (*jarīmah*) tersebut. Sedangkan untuk *jarīmah ḥudūd* yang lain dan *jarīmah qiṣās* dan *diyat*, hanya diperlukan minimal dua orang saksi. Bahkan dalam *jarīmah ta‘zīr* kadang-kadang hanya diperlukan seorang saksi saja.

Berdasarkan dua teori *jarīmah* yang dikemukakan di atas dapat dipahami bahwa tindak pidana korupsi dalam perspektif hukum Islam sangat terkait dengan *jarīmah ta‘zīr*, sebab perbuatan pidana tersebut belum ada ketentuan hukumannya dalam syara’, sehingga berpeluang untuk dapat digolongkan kedalam *jarīmah* tersebut.

### C. Teori Tujuan Penerapan Sanksi Pidana Korupsi

Hukuman (*‘uqūbat*) dalam syariat Islam diadakan untuk kepentingan masyarakat, memperbaiki individu, dan memelihara masyarakat dari perbuatan-perbuatan *jarīmah*. Tujuan hukuman (*‘uqūbat*) di atas agak berbeda sebagaimana dikemukakan Awdah bahwa hukuman (*‘uqūbat*) yang dimaksudkan dalam syari’at Islam adalah untuk memperbaiki pelaku, menyanyanginya, dan berbuat baik kepadanya. Perbedaan itu tidak terlalu berpengaruh terhadap pemberian hukuman (*‘uqūbat*), karena Awdah lebih memposisikan kepada diri pelaku *jarīmah* sendiri, dan memang kejahatan sepenuhnya diperbaiki pada pelaku, sehingga kemudian kehidupan dan kepentingan masyarakat akan terjamin.

Dalam penentuan hukuman (*'uqūbat*) selalu memperhatikan faktor-faktor yang berkaitan dengan kondisi pelaku *jarīmah* dan ketentuan ini tidak jauh berbeda dengan pemikiran-pemikiran sebagaimana yang dikemukakan dalam teori keilmuan.<sup>44</sup> Dengan demikian, hukuman (*'uqūbat*)<sup>45</sup> dalam syari'at Islam tidak boleh lebih atau kurang dari kebutuhan. Hal ini menunjukkan kepada suatu penerapan prinsip keadilan dan kemaslahatan<sup>46</sup> secara ser-

<sup>44</sup> Lebih lanjut lihat 'Abd. al-Qādir Awdah, *Al-Tasyrī' al-Janā'ī ...*, h. 627

<sup>45</sup> Menurut hukum pidana Islam (*jināyah*), hukuman adalah seperti didefinisikan oleh Awdah:

العقوبة هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع  
"Hukuman adalah pembalasan yang ditetapkan untuk memelihara kepentingan masyarakat, karena adanya pelanggaran atas ketentuan-ketentuan syara'." *Ibid*, Juz I, h. 609

<sup>46</sup> Dalam bahasa Arab, *maṣlahat* (jamaknya *mashālih*) merupakan sinonim dari kata *manfaat* dan lawan kata dari *mafsadah* (kerusakan). Secara majaz, kata tersebut juga dapat digunakan untuk perbuatan yang mengandung manfaat. Kata manfaat masalah sendiri selalu diartikan dengan *lazzat* (rasa enak) dan upaya mendapat atau mempertahankannya. Husain Ḥamid Ḥassan, *Nazhāriyyah al-Maṣlahah fī al-Fīqh al-Islāmī*, (Cairo: Al-Mutanabbī, 1981), h. 4. Dalam kajian syari'at, kata *maṣlahat* dipakai sebagai istilah untuk mengungkap pengertian yang khusus, meskipun tidak lepas dari arti aslinya. Al-Ghazālī mengatakan; arti asli *maṣlahat* ialah memelihara tujuan (*maqāṣid*) syara', yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Segala sesuatu yang mengandung nilai pemeliharaan atas pokok yang lima ini adalah *maṣlahat*; semua yang menghilangkannya adalah *mafsadat* dan menolaknya merupakan *maṣlahat* pula. Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jild. I, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 286-287. Menyangkut kemaslahatan (*al-Maṣlahah*), maka dapat dibagi kepada tiga macam peringkat sesuai cara memandangnya, yaitu; *a*). Kemaslahatan ditinjau dari segi pengaruhnya atas kehidupan umat manusia. Kemaslahatan macam ini meliputi tiga bentuk kemaslahatan; *Primer*, *sekunder*, dan *tertier* (penyempurnaan hidup manusia dengan cara melaksanakan apa-apa yang baik dan yang paling layak menurut kebiasaan dan menghindari hal-hal yang tercela menurut akal sehat); *b*). Kemaslahatan ditinjau dari segi hubungannya dengan kepentingan umum dan individu dalam masyarakat. Pembagian kemaslahatan dari sudut ini dapat dibagi atas dua bentuk kemaslahatan; Kemaslahatan yang bersifat universal dan menyangkut kepentingan kolektif (*kulliyah*), dan kemaslahatan yang menyangkut kepentingan individual (*farḍiyyah*). Dalam prakteknya, pengukuran kemaslahatan ini bergantung kepada kesepakatan masyarakat dan individu, kemaslahatan ini lebih bersifat pragmatis; dan *c*). Kemaslahatan ditinjau dari segi kepentingan pemenuhannya dalam rangka pembinaan dan kesejahteraan umat manusia dan individu. Kemaslahatan serupa ini ada tiga peringkat; *Pertama*, kemaslahatan yang mau tidak mau mesti ada bagi terpenuhinya kepentingan manusia, baik perorangan maupun kolektif (*al-maṣlahah al-qat'iyyah*). *Kedua*, kemaslahatan yang diduga kuat mesti ada bagi kebanyakan orang (*al-maṣlahah al-zhanniyyah*). *Ketiga*, kemaslahatan yang diperkirakan harus ada (*al-maṣlahah al-wahmiyyah*). Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam ...*, h. 105-106

tak, seperti dikemukakan J.J. Rouseau, Becaria, dan Bentham, seperti dikutip oleh Muslich.<sup>47</sup>

Sanksi atau hukuman (*'uqūbat*) dalam perspektif hukum Islam juga dimaksudkan untuk memperbaiki pelaku, menyayangi-nya, dan berbuat baik kepadanya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam penentuan hukuman (*'uqūbat*), selalu memperhatikan faktor-faktor yang berkaitan dengan kondisi pelaku dan sesuai dengan pemikiran-pemikiran yang dikemukakan oleh teori keilmuan.<sup>48</sup> Dengan kata lain bahwa tujuan sanksi pidana adalah untuk memelihara kepentingan, ketenteraman dan kelangsungan hidup masyarakat.<sup>49</sup>

Pembuat hukum tidak menyusun ketentuan-ketentuan hukum dari syari'at tanpa tujuan apa-apa, melainkan kepastiannya mengandung tujuan tertentu yang luas. Para ahli hukum Islam mengklasifikasi tujuan-tujuan yang luas dari syari'at, yaitu:

1. Menjamin keamanan dari kebutuhan-kebutuhan hidup merupakan tujuan pertama dan utama dari syari'at. Dalam kehidupan manusia, ini merupakan hal penting, sehingga tidak bisa dipisahkan. Apabila kebutuhan-kebutuhan ini tidak terjamin, akan terjadi kekacauan dan ketidaktertiban di mana-mana. Kelima kebutuhan hidup yang bersifat primer ini (*darūriyat*), dalam kepustakaan hukum Islam disebut dengan istilah *al-maqāṣid al-khamsah*, yaitu: agama, jiwa, nyawa, keturunan dan hak milik. Syari'at telah menetapkan pemenuhan, kemajuan, dan perlindungan tiap kebutuhan itu, serta menegaskan ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengannya sebagai ketentuan yang esensial;
2. Menjamin keperluan hidup (keperluan sekunder) atau disebut *ḥajiyat*. Ini mencakup hal-hal penting bagi ketentuan itu dari berbagai fasilitas untuk penduduk dan memudahkan kerja keras dan beban tanggung jawab mereka. Ketiadaan berbagai fasilitas tersebut mungkin tidak menyebabkan kekacauan dan ketidaktertiban, akan tetapi dapat menambah kesulitan bagi masyarakat. Keperluan-keperluan ini terdiri dari berbagai hal yang menyingkirkan kesulitan dari masyarakat dan membuat hidup menjadi mudah bagi mereka; dan

---

<sup>47</sup> Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum ...*, h. 140

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 627

<sup>49</sup> Ridwan, *Muhammad Syahrur, Limitasi Hukum Pidana Islam ...*, h. 16

3. Membuat berbagai perbaikan, yaitu menjadikan hal-hal yang dapat menghiasi kehidupan sosial dan menjadikan manusia mampu berbuat dan mengatur urusan hidup lebih baik (keperluan tersier) atau *taḥsiniyat*. Ketiadaan perbaikan-perbaikan ini tidak membawa kekacauan sebagaimana ketiadaan kebutuhan-kebutuhan hidup; juga tidak mencakup apa-apa yang perlu untuk menghilangkan berbagai kesulitan dan membuat hidup menjadi mudah. Perbaikan adalah hal-hal yang apabila tidak dimiliki akan membuat hidup tidak menyenangkan bagi para intelektual. Dalam hal ini, perbaikan mencakup arti kebajikan (*virtues*), cara-cara yang baik (*good manner*), dan setiap hal yang melengkapi peningkatan cara hidup.<sup>50</sup>

Untuk memahami pentingnya suatu ketentuan, maka mutlak perlu diketahui apa tujuan dari ketentuan itu. Karena kata-kata dan teks dari suatu ketentuan mungkin mengandung beberapa arti di atas berbagai dasar –adalah sukar untuk memilih satu arti dari sekian arti lain, kecuali mengetahui tujuan nyata dari pembuat hukum dalam menyusunnya.

Dengan tidak menghilangkan ketidaksesuaian antara ketentuan yang bertentangan, kecuali mengetahui apa tujuan (*maqāṣid*) dari pembuat hukum. Kemutlakan bagi yang mempelajari hukum Islam untuk mengetahui maksud dan tujuan dari pembuat hukum dan keadaan atau kejadian memerlukan turunnya wahyu suatu ayat al-Qur’ān dan ḥadīth Nabi Saw. Hal ini dikategorikan sebagai aspek pembuat hukum Islam untuk memenuhi keperluan hidup manusia yang bersifat *primer*, *skunder* dan *tertier*. Sedangkan tujuan hukum Islam dari aspek pelaku hukum (manusia) adalah untuk mencapai kehidupan yang bahagia, dengan cara mengambil yang bermanfaat dan menolak yang tidak berguna bagi kehidupan. Dua aspek yang disebutkan di atas merupakan tujuan tertentu bagi kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Nagaty Sanad, *The Theory of Crime and Criminal ...*, h. 246-249. Bandingkan dengan Hassan Hanafī, Bongkar Tafsir: *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, Alih Bahasa: Jajat Hidayatul Firdaus dan Neila Meuthia Diena Rochman, (Jogyakarta: Prismsophie Pustaka Utama, 2003), h. 85-86

<sup>51</sup> Al-Amidi, *Al-Aḥkām fī Uṣūl*, (Mesir: Maktabah Muḥammad ‘Alī Ṣubayh, 1968), h. 6. Lihat juga Mohamad Daud Ali, *Asas-asas Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), h. 62



Berkaitan dua aspek tersebut di atas, maka hakikat dari tujuan utama dari penetapan dan penerapan sanksi atau hukuman (*'uqūbat*) pidana dalam hukum Islam bagi pelaku suatu *jarīmah* adalah:

a) Pencegahan (*preventif*) dan balasan (الزهر )

Pengertian pencegahan adalah menahan orang yang berbuat *jarīmah* agar ia tidak mengulangi perbuatan *jarīmah*nya, atau agar ia tidak terus-menerus melakukan *jarīmah* tersebut. Di samping mencegah pelaku *jarīmah* sendiri, pencegahan juga mengandung arti mencegah orang lain agar ia tidak ikut-ikutan melakukan *jarīmah*, sebab ia bisa mengetahui bahwa hukuman (*'uqūbat*) yang dikenakan kepada pelaku *jarīmah* juga akan dikenakan terhadap orang lain yang melakukan perbuatan yang sama. Hal ini sangat relevan dengan tujuan hukuman (*'uqūbat*) itu sendiri, yaitu pencegahan. Dari itu, mengenai besarnya hukuman (*'uqūbat*) harus sesuai dan cukup mampu mewujudkan tujuan (tidak boleh kurang atau lebih dari batas) agar terdapat prinsip keadilan dalam menjatuhkan hukuman (*'uqūbat*).

Apabila kondisinya demikian, maka hukuman terutama *jarīmah ta'zīr* dapat berbeda-beda sesuai dengan perbedaan pelakunya. Sebab di antara pelaku ada yang cukup hanya diberi peringatan, cukup dengan beberapa cambukan saja, dan ada pula yang perlu di jilid dengan beberapa cambukan yang banyak. Bahkan ada diantaranya yang perlu dimasukkan penjara dengan masa yang tidak terbatas jumlahnya atau bahkan lebih berat dari itu seperti hukuman mati. Dengan demikian, kegunaan pencegahan adalah bernilai rangkap, yaitu menahan orang yang berbuat itu sendiri untuk tidak mengulangi perbuatannya, dan menahan orang lain untuk tidak berbuat seperti itu serta menjauhkan diri dari lingkungan *jarīmah*.

Di tinjau dari segi cara melakukan perbuatan, *jarīmah* dapat dibagi kepada dua bagian, yaitu *jarīmah positif* (إيجابية) dan *jarīmah negatif* (سلبية).<sup>52</sup> *Jarīmah positif* adalah *jarīmah* yang terjadi karena melakukan perbuatan yang dilarang, sedangkan *jarī-*

---

<sup>52</sup>Abd. al-Qādir Awdah, *Al-Tasyrī' al-Jinā'ī ...*, Juz I, h. 86

*mah negatif*<sup>53</sup> adalah *jarimah* yang terjadi karena meninggalkan perbuatan yang diperintahkan, seperti tidak mau menjadi saksi, enggan melakukan shalat dan puasa. Pada keadaan yang pertama (*jarimah positif*), pencegahan berarti upaya untuk menghentikan perbuatan yang dilarang, sedangkan pada keadaan yang kedua, (*jarimah negatif*) pencegahan berarti menghentikan sikap tidak melaksanakan kewajiban tersebut dan dengan dijatuhkannya hukuman (*‘uqubat*) diharapkan mau menjalankan kewajiban tersebut.<sup>54</sup>

Tujuan yang pertama di atas, efeknya adalah untuk kepentingan masyarakat (*maṣlahat al-‘ammah*), sebab dengan tercegahnya pelaku dari perbuatan *jarimah*, maka masyarakat akan tenang, aman, tenteram, dan damai. Dengan kata lain bahwa pelaku *jarimah* sendiri merupakan bagian dari masyarakat, tetapi demi kebaikan masyarakat banyak, maka kepentingan perseorangan dapat dikorbankan agar tidak mengancam kepentingan masyarakat banyak oleh perbuatan perseorangan tersebut. Meskipun demikian, tujuan yang pertama tadi juga mengandung efek terhadap pelaku

<sup>53</sup>*Jarimah negatif* tersebut dibagi dalam dua macam, yaitu; a). *Jarimah negatif* semata-mata. *Jarimah* ini tidak menyebabkan timbulnya *jarimah* lain, seperti contoh disebutkan di atas, yang dalam hukum positif disebut dengan *delik ommissionis*; dan b). *Jarimah negatif* yang menimbulkan *jarimah positif*, atau dengan kata lain *jarimah positif* dengan jalan negatif, yang dalam hukum positif disebut *delik commissionis per ommissionem commissa*. Misalnya seorang ibu tidak mau menyusui anaknya, sehingga mengakibatkan anaknya meninggal karena kelaparan atau kehausan. Atau seseorang menahan orang lain dengan tidak memberi makan dan minum sehingga mengakibatkan orang itu meninggal. Oleh karena itu, hukuman untuk *jarimah negatif* semata-mata adalah hukuman *ta‘zīr*, sedangkan hukuman untuk *jarimah negatif* yang menimbulkan *jarimah positif* tidak ada kesepakatan di kalangan fuqaha. Namun untuk tidak memberi makan dan minum tadi, menurut imām Mālik, al-Syāfi‘ī dan Aḥmad bin Ḥanbal hukumannya adalah seperti hukuman pembunuhan sengaja, yaitu *qīṣās* jika memang tindakan tersebut dimaksudkan untuk membunuhnya. Berbeda dengan Abū Ḥanīfah bahwa perbuatan tersebut tidak digolongkan kepada pembunuhan sengaja, karena kematian tersebut adalah disebabkan oleh lapar dan haus, bukan dikarenakan penahanan, sedangkan lapar atau haus tidak ada orang yang membuatnya. Akan tetapi Abū Yūsuf dan Muḥammad Ibn Ḥasan sebagai murid dan pengikut imām Abū Ḥanīfah berpendapat berbeda dengan gurunya (Abū Ḥanīfah) bahwa penahanan tersebut dapat digolongkan kepada pembunuhan sengaja, karena pada umumnya manusia tidak akan dapat tahan hidup tanpa makan dan minum. Dalam pada itu, menahan makanan dan minuman pada saat terjadi kelaparan dan kehausan adalah membunuh. *Ibid.*, h. 87

<sup>54</sup>A. Hanafī, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam ...*, h. 255-256

*jarīmah* sendiri, sebab dengan tidak dilakukan *jarīmah*, maka pelaku akan selamat dan ia terhindar dari penderitaan akibat dari hukuman tersebut.

Walaupun hukuman merupakan penderitaan bagi yang berbuat *jarīmah*, maka ketiadaan hukuman menyebabkan penderitaan tersebut berpindah kepada masyarakat banyak. Ketentuan umum (*kaidah*) menyangkut kepentingan orang banyak (*publik*) harus didahulukan dari pada kepentingan perseorangan (*privat*), adalah:

*Kemaslahatan umum didahulukan dari kemaslahatan khusus.*

Qaedah itu didukung oleh qaedah yang bersifat khusus, sebagai salah satu tujuan hukum, yaitu untuk memelihara dan kepentingan hamba Allah yang lebih menyeluruh: يتحمل

<sup>55</sup> (*Kerusakan yang hanya menimpa atau merugikan kepentingan perseorangan atau kelompok tertentu harus dipilih demi mencegah kerusakan yang dapat menimpa atau merugikan kepentingan orang banyak atau kepentingan umum*).

Berdasarkan qaedah tersebut, maka hukum mengorbankan kesenangan perseorangan untuk menciptakan kesenangan orang banyak, dalam hukum positif disebut *prevensi umum*, yaitu pencegahan yang ditujukan untuk semua orang agar tidak melakukan *jarīmah* terhadap kepentingan umum. Sebagai tujuan bahwa pelaku *jarīmah* menjadi jera dan takut, serta pelaksanaan hukumannya dilakukan dihadapan umum agar berdampak *sugestif* bagi orang lain, supaya terciptalah suatu ketenteraman dan kemaslahatan umum.

b) Perbaikan dan pendidikan (تأديب )

Tujuan yang kedua dari penjatuhan hukuman adalah mendidik pelaku *jarīmah* agar ia menjadi dan menyadari kesalahannya baik kewajiban dan hak orang lain. Di sini terlihat bagaimana perhatian syariat Islam terhadap pelaku *jarīmah*. Dengan adanya hukuman ini diharapkan akan timbul dalam diri pelaku kesadaran bahwa ia menjahui *jarīmah* bukan karena takut akan hukuman, melainkan karena kesadaran diri dan kebenciannya terhadap

---

<sup>55</sup> Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *Syar al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Cet. VI, (Damascus: Dār al-Qalam, 2001), h. 197

*jarīmah* serta dengan harapan mendapat ridha dari Allah Swt. Sebab, hukuman yang diberikan merupakan pembalasan dan suatu kepastian bahwa setiap perbuatan di balas sesuai perbuatan lain yang sepadan (QS. al-Zilzalah: 7-8 dan QS. al-Syurā: 40).

Kesadaran yang demikian tentu saja merupakan alat yang sangat ampuh untuk memberantas *jarīmah*, karena seseorang sebelum melakukan suatu *jarīmah*, ia akan berpikir bahwa Allah Swt pasti mengetahui perbuatannya dan hukuman akan menimpanya, baik perbuatannya itu diketahui oleh orang lain atau tidak. Demikian juga jika ia dapat ditangkap oleh penguasa Negara kemudian dijatuhi hukuman di dunia, atau ia dapat meloloskan diri dari kekuasaan dunia, namun pada akhirnya ia tidak akan dapat menghindarkan diri dari hukuman akhirat.

Di samping kebaikan pribadi pelaku, syari'at Islam dalam menjatuhkan hukuman juga bertujuan membentuk masyarakat yang baik yang diliputi oleh rasa saling menghormati dan mencintai antara sesama anggotanya dengan mengetahui batas-batas hak dan kewajibannya. Hakikat suatu *jarīmah* adalah perbuatan yang tidak disenangi dan menginjak-injak keadilan serta membangkitkan kemarahan masyarakat terhadap pembuatnya, disamping menimbulkan rasa iba dan kasih sayang terhadap korbannya.

Hukuman atas diri pelaku *jarīmah* merupakan salah satu cara menyatakan reaksi dan balasan dari masyarakat terhadap perbuatan pelaku yang telah melanggar kehormatannya (*privasi*), sekaligus juga merupakan upaya menenangkan hati korban. Dengan demikian, hukuman itu dimaksudkan untuk memberikan rasa derita yang harus dialami oleh pelaku sebagai imbalan atas perbuatannya dan sebagai sarana untuk menyucikan dirinya, sehingga akan terwujud rasa keadilan yang dapat dirasakan oleh seluruh masyarakat.<sup>56</sup>

Dua tujuan utama penetapan dan penerapan sanksi pidana Islam kepada pelaku korupsi sekarang ini sepertinya tidak mapan lagi, mengingat perbuatan korupsi dilakukan tanpa rasa takut dan mengabaikan aturan-aturan yang ada. Untuk melakukan pencegahan dan perbaikan atau pendidikan bagi perbuatan korupsi sebagai

---

<sup>56</sup>A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam ...*, h. 257

wujud untuk mengurangi kejahatan dan benar-benar akan mencapai tujuannya, dalam khazanah pemikiran hukum pidana Islam, syarat pada *jarīmah* itu dikembangkan, yaitu; menjerakan si pelaku; dapat menjadi pelajaran bagi orang lain; seimbang dengan *jarīmah* yang dilakukan; dan bersifat umum dan atau berlaku terhadap semua orang.<sup>57</sup> Meskipun demikian, persoalan yang patut diperhatikan adalah tidak semua *jarīmah*<sup>58</sup> atau kejahatan yang diancam pidana sebagaimana ditentukan dalam al-Qur’ān dan ḥadīth Nabi Saw. Karena motivasi kejahatan juga harus diperhatikan, termasuk kejahatan korupsi apabila dikategorikan kepada *jarīmah ta’zīr*.

Begitupun dengan ancaman pidana *ḥudūd*, jika dalam kejahatan korupsi itu mengandung unsur *syubhat* (keraguan), maka sanksinya tidak diberlakukan, sesuai prinsip:

لشبهها .

*Hindarilah ḥudūd apabila terdapat keraguan.*<sup>59</sup>

Selain itu, dalam pidana Islam mempertegas lagi bahwa suatu *jarīmah* tidak dapat diterapkan apabila *naṣ* yang menegaskannya tidak ada. Sesuai dengan kaidah hukum Islam, yaitu:

لا جريمة

*Tidak ada jarīmah dan tidak pula ada sanksi tanpa ada naṣ.*<sup>60</sup>

Ketentuan di atas menunjukkan bahwa apabila hukuman *ḥudūd* tidak dapat diterapkan, maka ulama fiqih menetapkan hukuman (*‘uqūbat*) yang akan dilaksanakan adalah hukuman *ta’zīr*, sesuai dengan kadar kemaslahatan yang dikehendaki. Sesuai kaidah hukum yang berbunyi: *Ta’zīr* sangat tergantung kepada tuntutan

<sup>57</sup>Ahmad Azhar Basyir, *Ikhtisar Fīkīh Jinayat (Hukum Pidana Islam)*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 66

<sup>58</sup> Larangan-larangan syara’ yang diancam Allah dengan hukuman *ḥad* atau *ta’zīr*.

<sup>59</sup> Abū Yūsuf, *Al-Rād ‘Alā Siyār ...*, h. 50; Al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazāir fī al-Furū’*, Juz I, (Bairūt: Makatabah Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah, t.t), h. 14

<sup>60</sup> *Kaidah* tersebut merupakan penyederhanaan yang dilakukan oleh ‘Abd. al-Qādir ‘Awdah dari kaidah yang terdapat dalam kitab *al-Badā’i*, yaitu: (لاحكم لأفعال (العقلاء قبل النص). Lihat Jalāl al-Dīn ‘Abd. al-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazāir fī Qawā’id al-Furū’ Fīqh al-Syāfi’iyyah*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1987), h. 133 dan Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Fīqh al-Islāmī*, (Cairo: Jam’iyyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, t.t), h. 195

kemaslahatan (التعزير يدور)<sup>61</sup>. Dalam hal ini ukuran kemaslahatan sudah sesuai dengan persyaratan kemaslahatan yang ada dalam *uṣūl fiqh*<sup>62</sup>. Namun ulama fiqh tidak memberikan aturan yang tegas mengenai ada tidaknya hak kepala negara untuk memberikan grasi kepada pelaku tindak pidana jenis *ta'zīr*, akan tetapi dalam konteks sekarang hak memberikan grasi oleh kepala negara dirasa perlu oleh masyarakat, dengan/boleh mempertimbangkan dan diijtihadkan.

Penguasa/pemerintah (*wali al-amr*) berkewenangan untuk menentukan sanksi (*'uqūbat jarīmah ta'zīr*). Tujuan asasi dari syari'at dalam konteks itu adalah memberikan hak pembuatan hukum kepada *ūlil al-amri* menyangkut kejahatan *ta'zīr*, yang memungkinkan mereka membentuk dan mengarahkan masyarakat ke arah yang benar, menjaga kemaslahatan masyarakat dan mempertahankan serta menangani hal-hal yang emergensi (*darurat*), dengan tidak mencampuradukkan antara kejahatan yang ada *naṣ syari'atnya* dengan tindakan yang diharamkan oleh *ūlil al-amri*. Karena tindakan kriminal yang ada *naṣ syari'atnya* akan haram selamanya, dan tidak dapat dianggap suatu saat akan menjadi mubah (berubah hukum). Sementara yang diharamkan oleh *wali al-amri* akan menjadi mubah di suatu saat, apabila memang dituntut oleh kemaslahatan umum.<sup>63</sup>

Pelaksanaannya tidaklah berpegang pada satu jenis hukuman saja, karena ia akan terkait dengan unsur keselamatan yang harus diperhatikan dengan bijak. Namun dalam pelaksanaan sanksi hu-

---

<sup>61</sup> *Ibid*, h. 162

<sup>62</sup> Kemaslahatan yang dimaksudkan dalam *uṣūl fiqh* adalah mencakup kemaslahatan umum dan kemaslahatan khusus. Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fīqh al-Islāmī*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Fikr, 2004), h. 1056. Lihat pula Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Fīqh Islam*, Cet. I, (Bandung: Alma'arif, 1986), h. 105

<sup>63</sup> Lajnah min Asātizah Qism al-Fīqh al-Muqāran bi Kulliyyah al-Syarī'ah wa al-Qanūn bi al-Qāhirah, *Al-Alāi al-Ḥasani fī Fīqh Ba'd Ayati al-Aḥkām*, (Cairo: Kulliyyah al-Syarī'ah, 1997), h. 456. Ibn Taymiyyah sebagaimana dikutip Djazuli mengungkapkan bahwa *jarīmah ta'zīr* itu diserahkan kepada *ūlil al-amri* sesuai dengan besar kecilnya dosa. Apabila dosanya makin besar, maka sanksinya makin besar dan disesuaikan dengan keadaan pelaku *jarīmah*, bila pelakunya sering melakukan kejahatan maka sanksinya lebih berat. Lihat A. Djazuli, *Fīqh Jinayah ...*, h. 221

kuman (*'uqūbat*), penguasa dapat menyerahkan kepada lembaga peradilan (peran hakim) sebagai lembaga yang berkompeten untuk menjatuhkan sanksi, hukuman (*'uqūbat*) itu. Ia dapat menentukan suatu hukum yang menurut ijtihadnya dapat memberikan pengaruh preventif, repretif, kuratif dan edukatif terhadap pelaku *jarīmah* dengan mempertimbangkan keadaan pelaku, *jarīmah*, korban kejahatan, waktu dan tempat kejadiannya.

Sesungguhnya syari'at Islam telah menentukan hukuman-hukuman tertentu untuk kejahatan-kejahatan tertentu pula, dan tidak menentukan hukuman (*'uqūbat*) dalam kejahatan lainnya yang muncul dalam masyarakat serta diserahkan kepada hakim atau wakilnya untuk menentukan hukuman (*'uqūbat*) yang sesuai. Hakim mempunyai otoritas tertentu yang memungkinkannya mendeteksi kejahatan yang muncul dalam masyarakat dan menetapkan hukuman (*'uqūbat*) yang dapat menjerakan pelakunya serta mencegah orang lain untuk melakukan hal serupa.

Melihat peristiwa-peristiwa yang tak pernah berakhir, dibaringi dengan kemajuan pembangunan dan banyaknya kegiatan-kegiatan manusia membuat banyak pula kejahatan, bahkan tidak pernah ada sebelumnya. Seandainya tidak ada hukuman seperti *jarīmah ta'zīr* terhadap kejahatan-kejahatan baru, atau setidaknya walaupun ada –hal itu berasal dari kreatifitas akal tanpa ada sandaran syara', maka hal itu adalah sesat dan *fasid*.<sup>64</sup>

Dengan disyari'atkan *jarīmah ta'zīr* akan terwujud suatu keadilan dalam membasmi kejahatan yang tidak ada ketentuan *naṣ*, dan ini berpengaruh sangat besar dalam memerangi kejahatan, memelihara masyarakat Islami dari gejala-gejala sosial yang rusak. Apabila dibiarkan maka akan menjadi bagian dari kebiasaan manusia yang jauh dari syari'at Islamiyah, memelihara akal dan harta benda dari kehancuran atau kerusakan. Untuk itu, *jarīmah ta'zīr* adalah upaya untuk mencegah terjadinya sesuatu perbuatan yang tidak pantas dimaafkan atau untuk menangani hal-hal yang bertentangan dengan stabilitas masyarakat, seperti keamanan, ketertiban dan keyamanan.

---

<sup>64</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Falsafah al-'Uqūbah fi al-Fiqh al-Islāmī*, (T.tp: Ma'had al-Dirāsah al-'Arabiyyah al-'Alamiyyah, t.t), h. 68-69

Sebagaimana halnya memvonis kejahatan lainnya dan menentukan hukuman kepadanya, seperti pemalsuan, perjudian, meninggalkan shalat, homo seksual, lesbian, khalwat, penyogokan, korupsi dan kejahatan-kejahatan yang serupa dengannya merupakan termasuk dalam kategori hukuman *ta'zīr*. Prinsip-prinsip dasar hukum di dalam *naṣ* ditujukan untuk mengabdikan kepada tujuan kemanusiaan yang mulia dan merealisasikan apa yang diperintahkan oleh Tuhan, yaitu bersikap adil di antara seluruh manusia dan memberikan keamanan kepada mereka. Selain *naṣ* al-Qur'ān sebagai landasan umum, ḥadīth merupakan pegangan kedua dalam penetapan *ta'zīr*, sebab Rasulullah Saw. sudah pernah menjalankan ketentuan ini sesuai zaman dan waktu pada saat itu. Di samping itu, landasan *ijma'* adalah efektivitas dan fleksibilitas terhadap pemberlakuan ketentuan *jarīmah ta'zīr* pada zaman dan waktu yang berbeda (sekarang ini). Mengapa tidak, Rasulullah Saw., Abū Bakar al-Ṣiddīq dan 'Umar bin al-Khaṭṭāb telah meletakkan sendi-sendi hukum dalam kategori *jarīmah ta'zīr* terhadap tatanan kehidupan bermasyarakat, apalagi landasan logika yang sangat memungkinkan untuk itu.

Hikmah penerapan hukum *ta'zīr*, didasarkan kepada *'illat* hukum yang sesuai dengan tuntutan dan kepentingan-kepentingan sosial adalah satu-satunya alasan untuk menetapkannya, sehingga pemeliharaan hukum dan kemaslahatan umum dibutuhkan secara fleksibel dan sesuai setiap zaman dan waktu. Oleh karena itu, ketentuan-ketentuan hukum syari'at yang sangat fleksibel menunjukkan bahwa Islam telah memberikan hak dan wewenang sepenuhnya kepada *wali al-amri* untuk menggolongkan suatu perilaku atau tindakan sebagai kriminal yang tidak terdapat dalam *naṣ*, memberikan hak untuk mengharamkan perbuatan yang bertentangan (maksiat dan dicela oleh agama) dan menentukan hukuman yang pantas. Islam tidak memberikan kebebasan penuh dalam menghalalkan semua jenis penggolongan tersebut, ia harus sejalan dengan *naṣ-naṣ*, kaidah-kaidah umumnya serta ruh syari'at sebagaimana diwajibkan atas mereka penggolongan tersebut dan harus sesuai dengan tuntutan masyarakat dan sistem dalam rangka memperjuangkan kemaslahatan umum.



Dari beberapa teori tindak pidana (*jarimah*) yang telah dipaparkan di atas, maka dapat dipahami bahwa ada dua teori *jarimah* yang berkenaan dengan pembedaan, yaitu mempunyai *naş* yang konkrit dan yang tidak mempunyai *naş* secara jelas. Oleh karena itu, kerangka teori-teori sebelumnya dapat diperjelas melalui tabel berikut ini:

No.	Teori	Objek Kajian	Hasil yang Diharapkan
1.	Teori Utama	<i>Al-ijtihad</i>	Dalam penerapan hukuman-hukuman terdapat perbedaan pendapat ulama fikih, apakah hukuman itu boleh dipilih atau hukuman yang dikenakan sesuai dengan bentuk tindak pidana yang dilakukan dalam <i>ḥudūd</i> ( <i>siqah</i> atau <i>hirabah</i> ) atau <i>ta'zīr</i> .
2.	Teori Penengah	<i>Tughayyar al-aḥkām</i>	Dianggap relevan untuk menjelaskan konsep tindak pidana korupsi, karena hukum Islam cenderung memberi kemudahan dan keringanan dalam keberlakuannya yang bersifat <i>adam al-kharaj</i> , yang mana manusia menaati hukum juga dibatasi oleh pilihan-pilihan apabila sanggup melaksanakannya.
3.	Teori Aplikatif	<i>Al-Ta'zīr</i>	Untuk menjamin pelaksanaan hukum bagi pelaku pidana korupsi, maka penegakan hukum hendaknya mengacu kepada prinsip-prinsip dan asas-asas hukum Islam.

Sedangkan berkenaan dengan teori pembedaan menurut dua perspektif hukum; positif dan Islam sebagai berikut:

No.	Masalah	Hukum Positif	Hukum Islam
1.	Istilah tindak pidana	- Tindak pidana - Perbuatan pidana - Pelanggaran pidana - Peristiwa pidana - Delik	- <i>Jarimah</i> - <i>Jinayah</i>

		- Perbuatan yang boleh/ dapat dihukum	
2.	Unsur- unsur tindak pidana	- Unsur objektif (berupa unsur perbuatan, sikap melawan hukum, unsur akibat, dan lain-lain). - Unsur subjektif (berupa kondisi batin pelaku yang sudah bisa dipersalah- kan).	- <i>Al-rukṅ al-syar'ī</i> (unsur formal) - <i>Al-rukṅ al-mādī</i> (unsur materiil) - <i>Al-rukṅ al-adabī</i> (unsur moril)

#### D. Teori Kritik Hukum Islam Terhadap Pidana Korupsi

Berbeda halnya dengan kritik hukum Islam terhadap pidana korupsi. Islam merupakan agama yang *syumul*, dimana semua sektor kehidupan manusia diatur dengan rinci oleh *naṣ* al-Qur'ān dan al-Sunnah. Islam dalam wilayah politik termasuk di dalamnya sebagai sektor yang diatur dalam Islam. Keberpihakan Islam menyikapi budaya korupsi sebenarnya sudah sangat jelas, yaitu memeraangi segala bentuk korupsi. Karena Islam secara *transcendent* dan kehumanisan tidak mengajarkan untuk menipu atau merugikan orang lain, yakni negara. Memang benar adanya bahwa saat ini sebahagian negara-negara muslim di seluruh dunia, tingkat korupsi mendominasi di antara negara-negara lain (mayoritas penduduk non muslim) di dunia ini. Namun yang perlu digarisbawahi adalah bukan karena negara muslim agamanya adalah Islam dan bukan pula dengan ideologi Islam suatu negara akan tinggi tingkat korupsi.

Sebenarnya logika berpikir bukan seperti itu, sebab bangunan pemikiran korupsi sebenarnya lahir bersamaan dengan kemunduran kesadaran akan ilmu di dunia Islam itu sendiri. Selama kekhalfahan al-Rāsyidīn, sumber hukum Islam<sup>65</sup> dijadikan sebagai rujukan

<sup>65</sup> Secara filosofis, para fuqahā telah mengidentikkan hukum Islam dengan konotasi syari'ah. Makna integral syari'ah diasumsikan telah memuat segala macam ketentuan Allah Swt. yang berkenaan dengan perilaku hambaNya, dalam hubungannya dengan Tuhan dan manusia itu sendiri. Yusuf Musa menjelaskan pengertian umum tentang hukum Islam, yaitu segala peraturan agama Islam yang meliputi semua aspek kehidupan manusia berupa akhlak, hukum-hukum ibadah, kepercayaan dan keyakinan sebagai wujud aktualisasi sikap bathin seseorang yang beragama Islam. Yūsuf Mūsā, *Tarikh al-Fiqh al-Islāmī*, (Cairo Dār al-Fikr, t.t), h. 10. Lihat juga Mannā al-Qattan, *al-Tasyrī' wa al-Fiqh fi al-Islām*, (Bairūt: Muassasah al-Risālah, t.t), h. 14

kan utama, sehingga dalam sejarah Islam tidak ditemukan satu riwayat pun yang menyatakan secara gamblang telah terjadi korupsi yang sangat besar di tubuh umat Islam. Waktu itu, Islam tumbuh bersih dengan tidak menyisakan satu pun perbuatan tercela termasuk korupsi.

Barangkali sebuah kisah yang menarik dan perlu diangkat disini adalah seorang ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Dimana dalam riwayat disebutkan, ia tidak mau mencium minyak wangi yang bukan haknya dan mematikan lampu milik negara karena untuk keperluan pribadi. Sehingga hal ini dalam Sirah Sahabat, ‘Umar Bin ‘Abd al-‘Azīz seringkali dijuluki sebagai khalifah kelima, sehingga kehidupannya dikenal sangat *zuhud* dan sampai-sampai tampak secara jelas sebelum ia diangkat sebagai khalifah cenderung hedonis dan sangat sederhana, bahkan cenderung miskin.<sup>66</sup>

Akar timbulnya korupsi secara faktual terjadi karena pandangan yang salah terhadap visi hidupnya. Karakter seseorang atau sekelompok orang yang memiliki budaya korupsi ditentukan karena ketidakmampuannya untuk bertindak benar. Perkara ini oleh Syed Naquib al-Attas dalam bukunya Islam dan Sekularisme yang dikutip Ahmad Fawaid disebutkan sebagai “the loss of adab”. Hilangnya kemampuan seseorang dalam menentukan perkara benar atau salah adalah karena pandangan hidup (*worldview*) yang digunakan. Apabila pandangan hidup yang dipakai adalah pandangan hidup yang materialistis, maka semua norma-norma yang mengatur mengenai adab dianggap kebebasan kekuasaan yang ia punya untuk mengeruk harta kekayaan negara yang bukan haknya menjadi milik pribadi. Jika sudah demikian, maka yang terjadi semua kehidupan ini akan diisi oleh kecenderungan dunia. Ada sebuah pepatah Arab yang menarik: *hubb al-dunyā ra’su kulli khatī’ah*.<sup>67</sup>

Dalam konteks masyarakat Islam yang banyak, korupsi seperti di Indonesia dan Mesir, dapat diinterpretasikan sebagai sebuah pemahaman yang salah oleh pemeluk agama Islam terhadap aga-

---

<sup>66</sup> Ali Muhammad Ash-Shallabi, *Biografi Umar bin Abdul Aziz*, Penerj. Chep. M. Faqih FR, (Jakarta: Beirut Publishing, 2014), h. 1-2

<sup>67</sup> Ahmad Fawaid, Islam, Budaya Korupsi, dan Good Governance, *Jurnal Karsa*, Vol. XVII, No. 1, 2010, h. 1-10

manya. Ia menganggap agama sebagai sesuatu yang sifatnya non-rasional atau lebih ekstrem lagi dinyatakan bahwa agama adalah masalah individu, sedangkan dunia adalah masalah semua orang. Pemahaman seperti itu dapat disingkirkan atau dipatahkan dengan argumentasi yang sehat dan logis, bahwa pelaksanaan hukum Islam<sup>68</sup> di negeri-negeri muslim yang setengah-setengah merupakan penyebab terjadinya korupsi yang merajalela.

Selanjutnya, tidak adanya efek hukum jera dan kesadaran akan pentingnya menjaga kesucian harta (*al-māl*) yang diperolehnya menjadi kenyataan yang terbantahkan. Hukum Islam hanya tertulis dalam teksnya saja tanpa dipahami dan kemudian diterapkan secara syari'at ke dalam konteks bernegara. Namun karena tidak ada kekuatan atau *supporting systems* pemimpin yang dapat menggerakkannya, maka yang terjadi adalah banyak orang yang melanggarnya dengan perasaan tanpa merasa bersalah dan berdosa.

Selain itu, konteks teologis tidak dapat dijadikan sebagai acuan atau kacamata simpulan yang menjustifikasi bahwa umat Islam banyak korupsi karena memeluk Islam. Karena dalam konteks apapun permisivisme tidak dapat dikaitkan dengan sebuah ajaran agama (*dīn*), sebab pada dasarnya bukan karena ajaran yang salah, melainkan nafsu individual manusia yang tidak terkendali, sehingga menyebabkan mereka melakukan perbuatan korupsi. Berkaitan itu, mengenai tata kelola negara atau *good government* sesungguhnya sudah dicontohkan di periode awal Islam, yaitu masa Rasulullah Saw. dan para sahabat. Sekarang ini bagaimana membuat momentum yang tepat itu untuk menghidupkan syari'at dan mencerdas-

---

<sup>68</sup> Hukum Islam (*syarī'ah*) merupakan keseluruhan peraturan, baik dalam hubungannya antara manusia dengan TuhanNya, manusia dengan manusia dan makhluk hidup lainnya. Sedangkan fikih merupakan keseluruhan peraturan yang mengatur pola hubungan antara manusia dengan Sang Khaliq Maha Pencipta, manusia dengan manusia, dan makhluk hidup yang bersifat khusus serta menyentuh masalah-masalah pokok di luar keyakinan. Artinya, fikih merupakan suatu bentuk manifestasi ketundukan umat Islam dalam melaksanakan hukum Islam. Hal ini disebabkan oleh pemahaman yang relatif dalam menerima dan menerapkan hukum Islam. Bahkan sifat relativitas fikih sebagai hasil ijtihad ulama telah menjadi salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya dinamika hukum Islam di berbagai negara muslim. Amir Syarifudin, "Pengertian dan Sumber Hukum Islam," dalam *Falsafah Hukum Islam*, Cet. II, (Jakarta: Bumi Aksana – Depag RI, 1992), h. 15

kan umat Islam, sehingga pada akhirnya akan kembali kepada konsep *syumuliyat al-Islām* (kesempurnaan Islam).

Kesempurnaan Islam ditegaskan dengan wahyu Allah dalam QS. al-Māidah: 3. Ayat ini diturunkan kepada Nabi Saw. pada musim haji penghabisan (*wada*), yaitu sesudah ashar pada hari Jum'at di Padang 'Arafah. Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa ketika ayat tersebut turun, banyak di antara sahabat Nabi Saw. yang menangis. Karena para sahabat merasa bahwa Rasulullah Saw. tak lama lagi akan dipanggil Allah Swt. dan ternyata terbukti.

*Syumuliyat al-Islām* mencakup keseluruhan dimensi kehidupan manusia; dari pribadi, keluarga, masyarakat hingga negara; dari sosial, ekonomi, politik, hukum, keamanan, lingkungan, pendidikan hingga kebudayaan. Keluruhan etnis manusia; dari sistem hingga akhlak, dari manusia pertama hingga manusia terakhir, dari kehidupan dunia hingga kehidupan akhirat. Cakupan Islam demikian dapat diberi makna; meliputi atau melingkupi dimensi waktu, sistem dan tempat.

Dalam dimensi hukum terutama pidana korupsi, dalam hukum Islam terdapat hukumam atas tindakan pelanggaran yang tidak diatur secara pasti hukum *ḥadd*, yaitu *ta'zīr*. Hukuman (*'uqūbat*) dalam *jarīmah ta'zīr* berbeda-beda, sesuai dengan perbedaan kasus dan pelakunya. Dari satu segi, *ta'zīr* ini sejalan dengan hukum *ḥadd*, yakni tindakan yang dilakukan untuk memperbaiki perilaku manusia, dan untuk mencegah orang lain agar tidak melakukan tindakan yang sama.<sup>69</sup>

Melalui pendekatan teori *ta'zīr (nazhariyyah al-ta'zīr)*, penulis melihat ada kemungkinan untuk menerapkan hukuman (*'uqūbat*) berat bagi pelaku pidana korupsi di Indonesia. Penulis berpendapat bahwa ada korelasi antara teori *ta'zīr (nazhariyyah al-ta'zīr)* dengan buruknya pemberantas korupsi di Indonesia. Paling tidak dapat diidentifikasi dan dianalisis dengan menggunakan teori hukum lainnya, yaitu teori kredo, kedaulatan Tuhan, kedaulatan negara, dan kedaulatan hukum.

---

<sup>69</sup> Imam al-Mawardi, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan Dalam Takaran Islam*, Perj. Abdul Hayyie dan Kamaluddin Nurdin, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 457

Landasan filosofis lahirnya teori kredo adalah kesaksian seseorang untuk menjadi muslim dengan mengucapkan dua kalimat *syahadah* sebagai konsekwensi logis dari pengucapan kredonya.<sup>70</sup> Teori kredo didasarkan kepada QS. Al-Fāṭīḥah: 5. Ayat ini terdapat lafaḍ *na'budu* yang diambil dari kata *'ibadah* yang berarti kepatuhan dan ketundukkan yang ditimbulkan oleh perasaan terhadap kebesaran Allah, sebagai Tuhan yang disembah, karena berkeyakinan secara total bahwa Allah mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadapnya. Sedangkan lafaḍ *nasta'in* yang berarti meminta pertolongan, diambil dari kata *isti'ānah* yang berarti mengharapkan bantuan untuk dapat menyelesaikan suatu pekerjaan yang tidak sanggup dikerjakan dengan tenaga sendiri.

Teori lain adalah teori otoritas hukum, seperti yang diperkenalkan oleh H.A.R. Gibb. Ia mengatakan bahwa seseorang harus tunduk kepada hukum agama yang dianutnya (*someone has an obligation to obey his own religious rules*).<sup>71</sup> Makna filosofis yang terkandung dalam pernyataan tersebut menunjukkan bahwa seseorang yang mengaku dirinya muslim jelas mempunyai kewajiban untuk tunduk, taat, dan patuh kepada hukum agama yang dianutnya. Semua bentuk kewajiban tersebut dalam sub kajian pokok buku ini, penulis menamakannya sebagai teori *ta'abbudī* –menerima hukum Allah sesuai apa adanya.

Kedua teori (kredo dan otoritas hukum) di atas didukung dengan teori kedaulatan Tuhan yang telah lama dikenal di Indonesia,<sup>72</sup> disebabkan negara ini menganut tiga macam kedaulatan, yakni: teori kedaulatan Tuhan, kedaulatan rakyat; dan kedaulatan hukum. Meskipun Indonesia bukan negara agama dan bukan pula negara sekuler, tetapi didalamnya menganut kedaulatan Tuhan. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan sila pertama Pancasila: *Ketuhanan Yang Maha Esa* dan ada dalam pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 disebutkan: *Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kua-*

---

<sup>70</sup> Juhaya S. Praja, *Teori-teori Hukum: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat*, (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati. 2009), h. 107

<sup>71</sup> H.A.R. Gibb, *The Modern Trends of Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), h. 114

<sup>72</sup> Ismail Sunny, *Mekanisme Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: Aksara Baru, 1980), h. 7

*sa dan dengan didorong oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya.*

Jika mengacu pada teori kedaulatan Tuhan, seperti yang dikembangkan oleh Abū al-‘Alā al-Mawdūdī (1903-1983), Tuhan merupakan sang Maha Tunggal Yang paling otoritatif dalam membuat hukum. Bahkan seluruh konsepsi-konsepsi tentang hukum atau apapun bentuknya, dan dengan nama hukum apapun, bila bertentangan dengan ajaran-ajaran Tuhan sebagai sumber hukum hendaknya ditolak. Oleh karena itu, segala macam teori dan ajaran yang tidak mengambil dari sumber ajaran-ajaran Tuhan berarti ia telah menolak kedaulatan Tuhan. Menurut pandangan penulis, teori ini bisa menjadi dasar bagi umat muslim di Indonesia untuk menerapkan sanksi pidana *ta‘zīr* bagi pelaku korupsi.

Demikian halnya dengan teori kedaulatan rakyat, tentu bisa menjadi dasar untuk menerapkan sanksi pidana *ta‘zīr* bagi pelaku korupsi. Bagi negara yang menganut teori kedaulatan rakyat, maka rakyatlah yang menjadi kebijakan politik tertinggi. Penerapan hukuman (*‘uqūbat jarīmah ta‘zīr*) bagi pelaku korupsi juga bisa berlaku pada negara yang berdasar atas kedaulatan hukum. Dalam Ilmu Tata Negara, dikenal dua istilah yang saling bertautan, yaitu negara berdasarkan kedaulatan kekuasaan (*maschtaat*) dan negara yang berdasar atas hukum (*rechtstaat*).<sup>73</sup>

Rousseau dalam teori kedaulatan rakyatnya mengatakan bahwa tujuan negara adalah untuk menegakkan hukum dan menjamin kebebasan dari para warga negaranya, dalam pengertian bahwa kebebasan dalam batas-batas perundang-undangan. Sedangkan yang berhak membuatnya Undang-undang disini adalah rakyat itu sendiri. Atas dasar itu, Rousseau berpendapat bahwa suatu undang-undang harus dibentuk oleh kehendak umum (*valonte generale*) di mana dalam hal ini seluruh rakyat secara langsung mengambil bagian dalam proses pembentukan UU itu.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Maria FaridaIndrati Soeprapto, *Ilmu Perundang Undangan: Dasar-dasar dan Pembentukannya*, (Yogyakarta : Kanisius, 1998), h. 64-65

<sup>74</sup> Soehino, *Ilmu Negara*, (Yogyakarta: Liberty, 1990), h. 156-160; Bandingkan dengan Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 83

Dalam konteks kenegaraan di Indonesia kehendak rakyat secara umum diimplementasikan menjadi sebuah lembaga tertinggi negara, yaitu Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Jadi, munculnya pemahaman tertulis bahwa eksekutif membuat sebuah rancangan undang-undang sebelum ditetapkan bagi pemberlakuannya, terlebih dahulu harus disetujui DPR. Apabila mengacu kepada pemikiran madzhab Wina (Adolf Merkel pengikut aliran positivisme) bahwa suatu hukum hanya akan diakui, dipatuhi dan diyakini memiliki kekuatan apabila hukum tersebut telah tertulis dan dikodifikasikan dalam sebuah perundang-undangan. Dalam perkembangannya menurut madzhab ini konstitusi negara pun harus berbentuk konkrit dan tertulis semisal Undang-Undang Dasar (UUD). Hal ini disebabkan akar pemahaman teori konstitusi adalah suatu sistem hukum yang tersusun secara hierarkis-piramidal, abstrak dan bersifat umum. Pandangan ini telah jauh berubah seiring dominasi pengaruh paham kodifikasi dalam pemikiran hukum modern.<sup>75</sup>

Untuk melegislasikan hukum pidana Islam tentang korupsi ke dalam bentuk perundang-undangan sangat terkait erat dengan kebijakan politik hukum yang dianut oleh pemerintah dan masyarakat suatu negara.<sup>76</sup> Sehingga muncul pandangan bahwa hukum lahir dari proses politik dan atau sebaliknya politik lahir dari proses hukum. Kedua pandangan yang berbeda tersebut telah jauh mempengaruhi prosedur pengambilan keputusan tertinggi dalam wilayah kekuasaan atau negara.

Fungsi *taqnīn*<sup>77</sup> dalam hukum Islam tidak lain adalah untuk tujuan penegakan hukum Islam. Penegakan hukum Islam merupakan upaya untuk tegaknya atau berfungsinya norma-norma hukum

---

<sup>75</sup> Lili Rasjidi, *Filsafat Hukum: Madzhab dan Refleksinya*, (Jakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 18

<sup>76</sup> Ismail Suny, *Mekanisme Demokrasi ...*, h. 9

<sup>77</sup> *Taqnīn* berasal dari kata *qanūn*. Ia berasal dari bahasa Yunani yang masuk menjadi bahasa Arab melalui bahasa Suryani yang berarti "alat pengukur" atau "kaidah". Dalam bahasa Arab kata kerjanya *qanna* yang artinya membuat hukum (*to make law/to legislate*). Kemudian *qanūn* dapat berarti hukum (*law*), peraturan (*rule/regulation*), Undang-undang (*statute/code*). A.J. Wensink, *The Encyclopedia of Islam*, Jilid IV, (New Ed.), (CD Version) h. 558 dan A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Islam: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media Press, 2002) h. 47-56



Islam secara nyata sebagai pedoman perilaku dalam lalu lintas atau hubungan-hubungan hukum dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Ditinjau dari subyek dan obyeknya, penegakan hukum Islam itu dapat dilakukan semua orang sebagai subyek hukum, sedangkan peraturan perundang-Undangan dan kasus delik hukumnya menjadi obyek hukum itu sendiri.

Di sinilah masalahnya, Indonesia bukanlah negara agama dan bukan pula negara sekuler. Meskipun ada gagasan kuat untuk menerapkan sanksi pidana *ta'zīr* bagi pelaku korupsi, namun tidak ada ketentuan atau pasal yang secara tegas memberikan ruang bagi pelaksanaan pidana Islam tentang korupsi ke dalam konstitusi Indonesia. Lagi-lagi gagasan kuat tersebut boleh jadi akan mengalami kebuntuan di tengah jalan, ketika Pemerintah dan DPR kurang serius atau menolak sama sekali penerapan Hukum Pidana Islam.

Untuk mendukung gagasan penerapan sanksi pidana Islam bagi pelaku pidana korupsi di Indonesia melalui pendekatan politik hukum (*al-siyāsah al-syar'īyyah*). Penulis berpendapat bahwa proses transformasi hukum Islam ke dalam supremasi hukum nasional, diperlukan partisipasi semua pihak dan lembaga terkait, seperti halnya hubungan hukum Islam dengan badan kekuasaan negara yang mengacu kepada kebijakan politik hukum yang ditetapkan (*adatrechts politiek*). Politik hukum tersebut merupakan produk interaksi kalangan elite politik yang berbasis kepada berbagai kelompok sosial budaya.<sup>78</sup> Ketika elite politik Islam memiliki daya tarwar yang kuat dalam interaksi politik itu, maka peluang bagi pengembangan hukum Islam untuk ditransformasikan semakin besar.

Pengalaman sejarah sebelumnya telah membuktikan bahwa politik hukum masa Orde Baru sebagaimana termaktub dalam Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (Tap MPR) yaitu Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) sejak 1973, 1978, 1983, 1988 dan 1993. Dalam kurun waktu tahun 1973-1988, pengembangan

---

<sup>78</sup> Lebih lanjut baca: Sunaryati Hartono, *Politik Hukum Menuju Satu Sistem Hukum Nasional*, (Bandung: Alumni, 1991), h. 23; Frans Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Dasar Kenegaraan Modern*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 310-314; Mahfud MD, *Membangun Politik Menegakan Konstitusi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), h. 15; William Zevenbergen dalam Abdul Latif dan Hasbi Ali, *Politik Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 19

hukum nasional diarahkan bagi kodifikasi dan unifikasi hukum sesuai kepentingan masyarakat. Bentuk hukum tertulis tertentu dikodifikasikan dan diunifikasikan, terutama hukum yang bersifat 'netral' yang berfungsi bagi rekayasa sosial. Demikian halnya bagi orang Islam, unifikasi hukum Islam memperoleh pengakuan dalam sistem hukum nasional.<sup>79</sup>

Transformasi hukum Islam ke dalam bentuk peraturan perundang-undangan (*takhrīj al-ahkām fī al-naṣ al-qānūn*) merupakan produk interaksi antar elite politik Islam dengan elite kekuasaan (*the ruling elite*) yakni kalangan politisi dan pejabat negara. Sebagai contoh, diundangkannya UU No. 1 Tahun 1974, peranan elite Islam cukup dominan di dalam melakukan pendekatan dengan kalangan elite pada tingkat legislatif, sehingga RUU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dapat dikodifikasikan.<sup>80</sup>

Adapun prosedur pengambilan keputusan politik di tingkat legislatif dan eksekutif dalam hal legislasi hukum Islam (*legal drafting*) hendaknya mengacu kepada politik hukum yang dianut oleh badan kekuasaan negara secara kolektif. Suatu Undang-undang dapat ditetapkan sebagai peraturan tertulis yang dikodifikasikan apabila telah melalui proses politik pada badan kekuasaan negara, yaitu legislatif dan eksekutif, serta telah memenuhi persyaratan dan rancangan perundang-undangan yang layak.

Pendekatan konsepsional dalam prosedur legislasi hukum Islam sebagaimana mengutip penjelasan A. Hamid S. Attamimi adalah pemerintah dan Dewan Perwakilan Rakyat memegang kekuasaan di dalam pembentukan Undang-undang. Hal ini disebutkan dalam pasal 5 ayat (1) UUD 1945 bahwa "Presiden memegang kekuasaan membentuk Undang-undang dengan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat". Sedangkan dalam penjelasan mengenai pasal 5 ayat (1) UUD 1945 dinyatakan bahwa "kecuali *executive power*, Presiden

---

<sup>79</sup> Teuku Mohammad Radhie, "Politik dan Pembaharuan Hukum" dalam *Prisma* No.6 tahun II (Jakarta: LP3ES, 1973), h. 4; M. Yahya Harahap, "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Memosisikan Abetraksi Hukum Islam" dalam *Mimbar Hukum* No.5 Tahun II, (Jakarta: Al-Hikmah dan Ditbinbapera Islam, 1992), h. 17-21

<sup>80</sup> Amak F.Z., *Proses Undang-Undang Perkawinan*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1976), h. 35-48

bersama-sama dengan Dewan Perwakilan Rakyat menjalankan *legislative power* dalam negara”.<sup>81</sup>

Mengacu kepada uraian di atas, peneliti berpendapat bahwa implementasi teori-teori dan asas hukum Islam dan tentang sanksi pidana korupsi di Indonesia tampaknya bisa dilakukan berdasarkan pendekatan politik hukum (*al-siyāsah al-syar’iyyah*<sup>82</sup>), melalui tiga tahapan berikut: *Pertama*, pendekatan konstitusional –adalah proses transformasi norma-norma hukum pidana Islam yang dikembangkan dalam ke dalam bentuk peraturan perundang-undangan nasional. Ia merupakan produk interaksi antar elite politik (politisi, penegak hukum, tokoh masyarakat, pakar hukum, dan praktisi hukum) dengan elite kekuasaan (*the ruling elite*), yakni kalangan politisi dan pejabat negara.

Jika dihubungkan dengan konsep *taqnīn* hukum Islam dan hubungannya dengan kebijakan politik hukum di Indonesia, maka hukum Islam tampaknya sangat akomodatif dalam menyikapi perubahan sosial, politik, dan hukum dalam masyarakat. Hasbi Ash-Shiddiqiey,<sup>83</sup> misalnya telah mengatakan bahwa hukum Islam pada sudut keberlakuannya bersifat progressif dan dinamis. Selain itu, berlakunya hukum Islam harus ditekankan pada aspek-aspek kemaslahatan yang bersifat umum dan tidak hanya menyangkut kepentingan golongan Islam semata.

Di samping hukum Adat dan hukum Eropa juga memberikan pengaruh besar dalam arah perkembangan hukum Islam, hukum Islam pun telah memberikan warna tersendiri dalam konstitusi dan ketatanegaraan, serta menjadi nilai-nilai dan norma-norma yang

---

<sup>81</sup> A. Hamid S. Attamimi, “Peranan Keputusan Presiden Republik Indonesia dalam Penyelenggaraan Pemerintah Negara: Suatu Analisis Mengenai Keputusan Presiden yang Berfungsi Pengaturan dalam Kurun Waktu Pelita I-Pelita IV”, *Disertasi Doktor*, (Jakarta: UI, 1990), h. 120-135

<sup>82</sup> Secara etimologi siyasah Syar’iyyah berasal dari kata Syara’a yang berarti sesuatu yang bersifat Syar’i atau bisa diartikan sebagai peraturan atau politik yang bersifat syar’i. Secara terminologis menurut Ibnu Akil adalah sesuatu tindakan yang secara praktis membawa manusia dekat dengan kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan. Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh: Kuliyyat Da’wah al-Islāmī*, Terj., (Jakarta: Radar Jaya Pratama, 1997), h. 89. Baca juga Abdul, Wahab Khallaf, *Ilmu Usul Fiqih*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993), h. 123; A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, Ed. Revisi, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003), h. 29

<sup>83</sup> Hasbi As-Shiddiqiey, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1975), h. 27

menyatu dengan tradisi dan politik hukum di Indonesia. Konsep hukum Islam yang didasarkan pada nilai-nilai etika dan moral akan lebih memberi tempat bagi setiap orang untuk mencapai tujuan hidupnya sesuai dengan nilai-nilai kebebasan dalam politik hukum itu sendiri. Terutama dalam realitas sosial yang secara kuantitatif mayoritas berpenduduk muslim, sangat memungkinkan hukum Islam bersinergi memberikan warna di dalam konstitusi Indonesia.

*Kedua*, pendekatan institusional –merupakan suatu proses penjabaran norma-norma hukum yang ada dalam bentuk produk peraturan dan perundang-undangan menjadi pranata-pranata hukum Islam. Secara sederhananya, pendekatan semacam ini dilakukan dengan cara membentuk institusi-institusi baik pemerintah maupun masyarakat yang akan memperkuat penegakan hukum Islam di masyarakat. Maka salah satu cara yang paling efektif untuk menegakan hukum Islam adalah dengan merepresentasikan tanggungjawab negara dengan membentuk pranata hukum Islam.

Berkenaan dengan hal tersebut, DPR hendaknya memberikan persetujuan kepada tiap-tiap rancangan UU yang diajukan oleh pemerintah. Ini senada dengan penjelasan pasal 20 ayat (1) UUD 1945, kendati DPR tidak harus selalu meyakini setuju terhadap semua rancangan Undang-undang dari pemerintah. Keberadaan DPR hendaknya dapat memberikan komitmen atau kesepakatan dalam arti menerima atau menolak rancangan UU. Hal tersebut termasuk dalam merancang UU penerapan sanksi pidana *ta'zīr* bagi pelaku korupsi di Indonesia melalui pendekatan politik hukum (*al-siyāsah al-syar'īyyah*).

Seperti yang telah penulis singgungkan sebelumnya, institusionalisasi hukum Islam dapat difahami dalam dua pengertian; 1). Ia merupakan suatu upaya untuk mentransformasikan ide-ide dan gagasan-gagasan bagi pembentukan suatu pranata hukum Islam; 2). Ia merupakan proses aktualisasi ide-ide atau gagasan-gagasan menjadi institusi atau pranata hukum Islam, termasuk pula kedudukan, tugas, dan fungsinya dalam proses penegakan hukum Islam itu sendiri. Kedua pemahaman tersebut dapat dijabarkan dalam konteks politik hukum Islam, baik dari sudut pandang ideal, normatif, dan realitas.

*Ketiga*, pendekatan kultural. Syari'ah memiliki masa depan yang paling penting dalam masyarakat dan komunitas Islam karena peran fundamentalnya dalam sosialisasi, penghormatan terhadap pranata-pranata dan hubungan-hubungan sosial, serta pembentukan dan pengembangan nilai-nilai dasar tersebut, semua itu diterjemahkan ke dalam perundang-undangan umum serta kebijakan publik melalui proses politik yang demokratis.

Penerapan hukum Islam (syari'ah) yang tidak dinamis jelas tidak akan memiliki masa depan, karena ia hanya dipadang sebagai sistem normatif, yang bila dibuat dan diselenggarakan secara formal oleh negara akan melahirkan konflik dari pihak-pihak yang menolak syari'at Islam. Klaim bisa saja di buat untuk mengatakan bahwa suatu kebijakan hukum adalah syari'ah, akan tetapi klaim itu akan selalu salah karena tidak lebih dari sebuah usaha menggunakan kesucian Islam untuk kepentingan elit politik (penguasa). Dengan demikian, penerapan sanksi pidana korupsi di Indonesia hendaknya dilakukan secara bertahap, yakni dengan meningkatkan pemahaman, mendorong, dan menganjurkan masyarakat untuk melakukan perbuatan *ma'ruf* (baik) serta perbuatan munkar dan segala macam kemadharatan. Demikian halnya untuk mencapai tujuan pokok hukum Islam, yaitu mendatangkan, mendapatkan, dan memelihara kemaslahatan bagi manusia baik bagi kehidupan dunia maupun akhirat.

Apabila dianalisis lebih mendalam, penekanan teori otoritas hukum memiliki efistimologi yang sama dengan teori kredo, yang menekankan adanya kewajiban untuk tunduk dan patuh kepada hukum agama yang diyakininya. Atas dasar itu, penulis berpendapat bahwa penerapan hukuman (*'uqubat*) *ta'zir* bagi pelaku pidana korupsi di Indonesia menjadi *wajib*, karena masyarakat akan mendapatkan manfaat atau *maṣlahat* yang lebih banyak dari pada mafsadatnya dalam berbangsa dan bernegara.

Tuntutan penerapan hukuman (*'uqubat*) *ta'zir* dalam tatanan berbangsa dan bernegara di Indonesia tersebut adalah didasarkan pada teori *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī*, teori *jawābir* dan *zawābir*, teori *sadd al-dzarī'ah* dan *fath al-dzarī'ah* serta asas *min ayna laka hādzā*. Dari beberapa teori dan asas hukum Islam ini kedalam peraturan

pidana korupsi adalah bertujuan untuk memberantas korupsi di negara Republik Indonesia yang sudah teramat parah.

Berdasarkan uraian yang dipaparkan di atas, penulis merumuskan bahwa teori-teori hukum Islam tentang sanksi pidana korupsi dalam hukum Islam dapat dijadikan kontribusi untuk diimplementasikan kedalam peraturan perundang-undangan pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia. Salah satu pendekatan yang dianggap relevan adalah dengan pendekatan agama melalui politik hukum Islam (*al-siyāṣah al-syar'īyyah*). Politik hukum tersebut mencakup proses kodifikasi dan unifikasi sanksi (*uqūbat*) pidana hukum Islam mengenai tindak pidana korupsi kedalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, yang bertujuan untuk penegakan hukum (*law enforcement*).



## **BAB 4**

# **PERKEMBANGAN TEORI DAN IMPLEMENTASI ASAS PIDANA KORUPSI DALAM SEJARAH HUKUM ISLAM**

### **A. Sejarah Praktek Korupsi**

Dalam sejarah Islam praktik korupsi juga telah ditemukan sejak periode yang relatif dini, yaitu sejak zaman Nabi Saw. sendiri, khususnya pada periode Madinah, dimana masyarakat yang terorganisir secara rapi. Madinah sendiri merupakan sebuah negara kota yang diperlengkapi dengan sebuah konstitusi yang dikenal “Konstitusi Madinah”. Artinya telah terdapat suatu struktur kekuasaan dan kekayaan publik untuk mengelola dan mendanai kepentingan penyelenggaraan kekuasaan itu. Dengan demikian, dapatlah dibuat suatu hipotesis bahwa dalam masyarakat tersebut tentu ada korupsi dalam suatu atau lain bentuk.

Di awal sejarah Islam, isu korupsi muncul pada periode Madinah awal. Dalam sebuah riwayat bahwa dalam Perang Badar tahun 2 H terjadi korupsi, yaitu raibnya sehelai beludru merah rampasan perang yang diperoleh dari kaum Musyrikin.<sup>1</sup> Tetapi ada pula riwayat yang menerangkan bahwa yang hilang itu adalah sebuah pedang.<sup>2</sup> Laporan mengenai raibnya beludru merah dalam

---

<sup>1</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī*, Juz IV, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1405 H), h. 154-156

<sup>2</sup> Riwayat ini tidak dapat ditemukan jalur transmisinya, hanya disebutkan dalam sumber sekunder, yaitu dalam karya tafsir Abū Mansūr al-Ṭa’alibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fi Tafsīr al-Qur’ān (Tafsīr al-Ṭa’alibī)*, Juz I, (Bairūt: Mu’assasah al-A’lamī, t.t), h. 328; dan al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li al-Aḥkām al-Qur’ān*, Juz IV, (Cairo: Dār asy-Sya’b, 1372 H), h. 255

perang Badar ini ditemukan dalam sumber-sumber orisinal, seperti dalam *Sunan at-Tirmuzī*, *Sunan Abī Dāwud*, *Musnad Abū Ya'ālā*, *al-Mu'jam al-Kabīr*, *Tafsīr at-Ṭabarī*, *Asbāb an-Nuzul* dari al-Wāḥidī.

Dalam *Sunan at-Tirmuzī* ditegaskan:

عن خصيف حدثنا مقسم قال قال ابن عباس نزلت هذه الآية "وما كان لنبي أن يغفل" في قطيفة حمراء افتقدت يوم بدر فقال بعض الناس لعل رسول الله (صلعم) أخذها فأنزل الله تبارك وتعالى "وما كان لنبي أن يغفل" إلى آخر الآية . قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب .

*Dari Khuṣaif (dilaporkan bahwa ia berkata): Miqsam telah menyampaikan kepada kami seraya berkata: Ibnu Abbas mengatakan: Ayat ini 'wa mā kāna li nabiyyin an yagulla' turun mengenai kasus beludru merah yang hilang pada waktu Perang Badar. Beberapa orang mengatakan: Barangkali Rasulullah Saw. mengambilnya, maka Allah Tabāraka wa Ta'alā menurunkan 'wa mā kāna li nabiyyin an yagulla' hingga akhir ayat. (HR. Abū Dāwud dan at-Tirmizī, dan ia mengatakan: Ini adalah ḥadīth ḥasan gharib).<sup>3</sup>*

Peristiwa hilangnya beludru merah seperti tersebut dalam sumber di atas dinyatakan sebagai sebab turunnya QS. Āli 'Imrān: 161, yaitu "wa mā kāna li nabiyyin an yagulla ..." (Tiadalah seorang Nabi akan melakukan *ghulūl* [korupsi]). Akan tetapi terdapat juga riwayat lain yang mengaitkan turunnya QS. Āli 'Imrān: 161 tersebut dengan peristiwa Perang Uhud (tahun 3 H).<sup>4</sup> Bahkan ada riwayat melalui Juwaibir (w. antara 140-150/757-767) dari adl-Dlaḥḥak (w. 102/721) dari Ibn 'Abbās (w. 68/688) yang menghubungkan turunnya ayat ini dengan kasus pembagian *ghanimah* pada Perang Hunain (tahun 8 H).<sup>5</sup> Hanya saja dalam kitab *al-'Ijāb fī Bayān as-Sabab* oleh Syihābuddīn Abū al-Faḍl (w. 852/1447) ditegaskan bahwa Juwaibir melakukan kekeliruan dan yang benar

<sup>3</sup> At-Tirmuzī, *Sunan at-Tirmuzī*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), "Kitāb at-Tafsīr, ḥadīth No. 3009; Lihat juga Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Fikr li al-'ibā'ah wa an-Nasyr, 1994), h. 247, "Kitāb al-'urf wa al-Qirā'at," ḥadīth No. 3971; Abū Ya'ālā, *Musnad Abū Ya'ālā*, Juz IV, (Damaskus: Dār al-Ma'm-n li at-Turāṣ, 1984), h. 327, ḥadīth No. 2438 dan V: 60, ḥadīth No. 2651; at-Tabrānī, *Al-Mu'jam al-Kabīr*, Juz XI, (Mosul: Maktabah al-'Ul-m wa al-Ḥikam, 1983), h. 364, ḥadīth No. 12028; Al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzul*, (Bairūt: Dār al-Fikr li al-'ibā'ah wa an-Nasyr, 1991), h. 84; at-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī* ..., Juz IV, h. 155

<sup>4</sup> Al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzul* ..., h. 84-85

<sup>5</sup> *Ibid*, h. 84



adalah bahwa ayat itu turun pada waktu Perang Uhud.<sup>6</sup> Selain itu Juwaibir merupakan riwayat tafsir Ibn ‘Abbās yang dinilai sangat lemah (*da‘if jiddan*).<sup>7</sup>

Kasus lain, korupsi mantel dan korupsi tali sepatu. Korupsi mantel dilakukan oleh Mi‘dam, seorang budak yang mengikuti perjalanan Nabi Saw. ke Wādī al-Qurā beberapa waktu setelah penaklukan Khaibar. Ia terkena tembakan anak panah misterius di Wādī al-Qurā ketika hendak menurunkan barang-barang bawaan Rasulullah Saw. dari untanya, sehingga ia meninggal dunia. Para Sahabat yang melihat kejadian itu mengatakan ‘Semoga ia masuk Syurga.’ Namun Nabi Saw. menyanggah dan menerangkan bahwa ia pernah melakukan korupsi mantel pada waktu penaklukan Khaibar dan mantel yang dikorupsi itu akan membakarnya di neraka kelak.

Korupsi tali sepatu pada waktu penaklukan Khaibar dilakukan oleh salah seorang yang ikut dalam perjalanan ke Wādī al-Qurā tersebut. Identitasnya secara lebih jelas tidak ada informasinya. Ketika mendengar pernyataan Rasulullah Saw. mengenai mantel yang dikorupsi oleh Mi‘dam dapat menjadi penyebab ia masuk neraka, lelaki itu buru-buru memberikan tali pengikat sepatu yang dikorupsinya pada waktu penaklukan Khaibar kepada Rasulullah Saw. Teks ḥadīth tersebut dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah sebagai berikut:

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن ثور بن زيد الديلي عن أبي الغيث مولى بن مطيع عن أبي هريرة قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ يوم خيبر فلم نغنم ذهباً ولا فضة إلا الأموال والثياب والمتاع فأهدى رجل من بني الضبيب يقال له رفاعة بن زيد لرسول الله ﷺ غلاماً يقال له مدعم فوجه رسول الله ﷺ إلى وادي القرى حتى إذا كان بوادي القرى بينما مدعم يحط رحلاً لرسول الله ﷺ إذا سهم عائر فقتله فقال الناس هنيئاً له الجنة فقال رسول الله ﷺ كلا والذي نفسي بيده إن الشملة التي أخذها يوم خيبر من المغانم لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه ناراً فلما سمع ذلك الناس جاء رجل بشراك أو شراكين إلى النبي ﷺ فقال

<sup>6</sup> Syihābuddīn Abū al-Faḍl, *al-‘Ijāb fī Bayān as-Sabab*, Juz II, (Damam: Dār Ibn al-Jawzī, 1997), h. 779

<sup>7</sup> *Ibid.*, Juz I, h. 211 dan 274; Jalāl al-Dīn Abī ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (Bairūt: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, t.t), h. 228

شراك من نار أو شراكان من نار (رواه البخاري).

*Ismā'īl telah menyampaikan kepada kami, ia berkata Malik telah menyampaikan kepadaku, dari Şaur Ibn Zaid ad-Dīlī, dari Abī al-Gaiş bekas budak Ibn Muţī, dari Ab- Hurairah (bahwa) ia berkata: Kami keluar bersama Rasulullah Saw. pada waktu penaklukan Khaibar. Kami tidak memperoleh rampasan perang berupa emas dan perak. Yang kami peroleh adalah benda tak bergerak, pakaian dan barang-barang, dan seorang lelaki dari Banī al- lubaib bernama Rifā'ah Ibn Zaid menghadiahi Rasulullah Saw. seorang budak bernama Mid'am. Rasulullah Saw. berangkat menuju Wādī al-Qurā, sehingga ketika ia sampai di Wādī al-Qurā itu pada saat Mid'am menurunkan barang-barang bawaan Rasulullah Saw. tiba-tiba sebuah panah misterius (mengenai Mid'am), sehingga menyebabkan ia meninggal. Maka orang-orang (yang melihat) mengatakan: Semoga ia masuk Syurga. Maka Rasulullah Saw. bersabda: Tidak! Demi Tuhan yang diriku berada di tanganNya, sesungguhnya mantel yang diambilnya pada waktu penaklukan Khaibar dari rampasan perang yang belum dibagi akan menyulut api neraka yang akan membakarnya. Ketika orang-orang mendengar pernyataan Rasulullah itu, seorang lelaki datang kepada Nabi Saw. membawa seutas tali sepatu atau dua utas tali sepatu [keraguan dari rawi]. Nabi Saw. lalu mengatakan: Seutas tali sepatu sekalipun akan menjadi api neraka atau dua utas tali sepatu akan menjadi api neraka (seandainya tidak dikembalikan). (HR. al-Bukhārī).<sup>8</sup>*

Selain al-Bukhārī, ḥadīth ini diriwayatkan oleh Muslim (w. 261/875), Abū Dāwud (w. 275/888), an-Nasā'ī (w. 303/915), Mālik (w. 179/795), ar-Rabī,<sup>9</sup> al-Syāfi'ī (w. 204//820), Ibn Sa'd (w. 230/844), Abū 'Awānah (w. 316/971), Ibn Ḥibbān (w. 354/965), Ibn

---

<sup>8</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz VI, (Bairūt: Dār Ibn Kathīr, 1987), h. 2466, ḥadīth No. 6329. Perlu dicatat mengenai ḥadīth bahwa Abū Hurairah tidak berangkat ke Khaibar bersama Rasulullah Saw. sebagaimana diisyaratkan oleh pernyataan Abū Hurairah dalam ḥadīth: "*Kami keluar bersama Rasulullah Saw. pada waktu penaklukan Khaibar*". Ia datang ke Khaibar belakang dan menyusul kemudian setelah penaklukan Khaibar selesai. Para ahli ḥadīth menyatakan kekeliruan dalam teks ḥadīth di atas mengenai pernyataan Abū Hurairah bersumber dari Şaur Ibn Zaid ad-Dīlī (w. 135/753). Lihat Ibn Mandah, *al-Mān*, Juz II, (Bairūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1406), h. 668-669

<sup>9</sup> Nama lengkapnya, sebagaimana tertulis pada permulaan musnadnya, adalah Abū 'Amr ar-Rabī' Ibn Ḥabīb Ibn 'Amr al-Farāhidī al-Azdiḥ al-Baḥrī. Dalam beberapa sumber biografis yang dirujuk tidak ditemukan tanggal wafatnya. Ia menyusun himpunan ḥadīth secara *musnad* yang dikenal dengan *Musnad ar-Rabī'*, (Bairūt: Dār al-Ḥikmah-Maktabah al-Istiḳāmah, 1415).

Mandah (w. 395/1005), al-Ḥākim (w. 404/1014), dan al-Baihaqī (w. 458/1066). Korupsi dalam ḥadīth ini, jumlahnya kecil, yaitu mantel dan tali sepatu. Namun para ahli ḥadīth menegaskan bahwa ḥadīth ini menekankan pada beratnya dosa korupsi. Abū Dāwud menemukannya di bawah judul: “*Bāb fī Ta’līm al-Ghulūl*”. Korupsi dalam ḥadīth ini dapat dikategorikan sebagai korupsi otogenik, yaitu korupsi yang dilakukan seorang diri melalui penggelapan kekayaan publik. Dalam kasus ini para koruptor menggelapkan harta rampasan perang (*ghanimah*) dan tidak melaporkannya kepada Nabi Saw.

Dari Khaibar pada tahun 6 H, ketika Mu‘āz Ibn Jabal yang ditunjuk oleh Rasulullah Saw. ke Yaman sebagai pejabat. Setelah berangkat dan berada dalam perjalanan, Rasulullah memanggil Mu‘āz pulang. Ketika menghadap Rasulullah Saw. ia diberi pesan oleh Rasulullah agar tidak melakukan korupsi terhadap apapun selama menjabat di Yaman. Ḥadīth dimaksud adalah sebagai berikut:

عن معاذ بن جبل قال بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فلما سرت أرسل في أثري فرددت فقال أتدري لم بعثت إليك لا تصيين شيئا بغير إذني فإنه غلول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة لهذا دعوتك فامض لعملك ... (رواه الترمذي).

*Dari Mu‘āz Ibn Jabal (diriwayatkan bahwa) ia berkata: Rasulullah Saw. mengutus saya ke Yaman. Ketika saya baru berangkat, ia mengirim seseorang untuk memanggil saya kembali, maka sayapun kembali. Maka beliau berkata: Apakah engkau tahu mengapa saya mengirim orang untuk menyuruhmu kembali? Janganlah kamu mengambil sesuatu apapun tanpa izin saya, karena hal itu adalah ghulūl, dan barang siapa melakukan ghulūl, maka ia akan membawa barang yang dighulūl itu pada hari kiamat. Untuk itulah saya memanggilmu. Sekarang berangkatlah untuk tugasmu ... (HR. at-Tirmizī).<sup>10</sup>*

Dalam ḥadīth ini pengertian *ghulūl* tidak lagi dibatasi pada korupsi harta rampasan perang, melainkan sudah diperluas mencakup semua apa saja kekayaan publik yang diambil oleh seorang pejabat secara tidak sah. Dalam hadis ini, terlihat Rasulullah Saw.

<sup>10</sup> At-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī ...*, Juz III, h. 621, ḥadīth No. 1335, “Bāb Mājā’a fī Hadāyā al-Umarā’”; Abū Bakar Aḥmad Amr al-Bazzār, *Al-Bahr al-Zakhkhār al-ma rūf bi-Musnad al-Bazzār*, Juz VII, (Bairūt: Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur’ān, 1988), h. 118, ḥadīth No. 2673; aṭ-Ṭabrānī, *Al-Mu’jam al-Kabīr ...*, Juz XX, h. 128, ḥadīth No. 259. Dalam *‘Ilal at-Tirmizī* dikatakan bahwa ḥadīth ini adalah ḥadīth yang ṣaḥīḥ. Lihat Abū Ṭālib al-Qāwī, *‘Ilal at-Tirmizī*, (Bairūt: ‘Alam al-Kutub, 1409), h. 199

memperingatkan Mu'āz yang beliau angkat sebagai gubernur di Yaman agar tidak mengambil sesuatu apapun dari kekayaan negara yang ada di bawah kekuasaannya tanpa izin Rasulullah Saw. (dalam arti tanpa berdasarkan ketentuan yang berlaku). Bilamana hal seperti itu dilakukan, maka itu disebut *ghulūl*.

Pesan Rasulullah Saw. kepada Mu'āz adalah wajar karena kecenderungan pejabat daerah melakukan korupsi terhadap kekayaan negara dalam suatu atau lain bentuk. Seperti 'Abdullah Ibn al-Lutbiyyah (atau Ibn al-Atbiyyah) yang diangkat oleh Rasulullah Saw. sebagai pejabat penarik zakat di Distrik Banī Sulaim pada tahun 9 H. Setelah kembali dari bertugas ia melaporkan hasil penarikan zakat yang diperolehnya dan beberapa yang diklaimnya sebagai hadiah untuknya sambil berkata, "Ini adalah hasil pungutan zakat untukmu (Rasulullah/negara), dan ini dihadiahkan untuk saya." Lalu Rasulullah Saw. naik mimbar dan berpidato. Dalam pidatonya menjelaskan kasus tersebut dan melarang petugas mengambil sesuatu dari pungutan untuk negara yang dilakukan oleh petugas itu. Dalam konteks ini Rasulullah Saw. menyatakan, "Hadiah yang diterima petugas adalah korupsi (*ghulūl*)".<sup>11</sup> Dalam kitab *Takhrīj ad-Dalālāt as-Sam'iyah* oleh al-Khuzā'ī (w. 789/1387) ditegaskan bahwa Rasulullah Saw. selalu melakukan pemeriksaan pejabatnya setelah selesai menjalankan tugas.<sup>12</sup> Di sini terlihat bahwa *ghulūl* semakin meluas pengertiannya hingga meliputi hadiah yang diterima seorang pejabat dari masyarakat yang masih terkait dengan jabatannya. Hadīth yang berkenaan dengan laporan peristiwa ini adalah:

عن أبي حميد الساعدي قال استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأزد على صدقات بني سليم يدعى ابن الأتبية فلما جاء حاسبه قال هذا مالكم وهذا هدية فقال رسول الله ﷺ فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله فيأتي فيقول هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتیه هديته إن كان صادقا والله لا يأخذ أحد منكم

<sup>11</sup> Hadīth-hadīth di sekitar kasus ini diriwayatkan oleh antara lain al-Bukhārī dan Ahmad.

<sup>12</sup> Al-Khuzā'ī, *Takhrīj ad-Dalālāt as-Sam'iyah*, Juz I, (Bairūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1405 H), h. 261

منها شيئاً بغير حقه إلا لقي الله تعالى يحمله يوم القيامة فلا عرفن أحداً منكم لقي الله يحمل بغيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر ... (رواه البخاري و مسلم، واللفظ له).

*Dari Abī Ḥumaid as-Sāʿidī r.a. (diriwayatkan bahwa) ia berkata: Rasulullah Saw. mengangkat seorang lelaki dari suku al-Azd bernama Ibn al-Atbiyyah untuk menjadi pejabat pemungut zakat di Bani Sulaim. Ketika ia datang (menghadap Nabi Saw. untuk melaporkan hasil pemungutan zakat), beliau memeriksanya. Ia berkata: Ini harta zakatmu (Nabi/negara) dan yang ini adalah hadiah (yang diberikan kepadaku). Lalu Rasulullah Saw. berkata: Jika engkau benar, maka apakah kalau engkau duduk di rumah ayahmu atau di rumah ibumu, hadiah itu datang kepadamu? Kemudian Nabi Saw. berpidato, mengucapkan tahmid dan memuji Allah, lalu berkata: Selanjutnya, saya mengangkat seseorang di antaramu untuk melakukan suatu tugas yang merupakan bagian dari apa yang telah dibebankan Allah kepadaku. Lalu orang itu datang dan berkata: Ini hartamu (Rasulullah/negara) dan ini adalah hadiah yang diberikan kepadaku. Jika ia memang benar, maka apakah kalau ia duduk saja di rumah ayah dan ibunya, hadiah itu datang kepadanya? Demi Allah, begitu seseorang mengambil sesuatu dari hadiah itu tanpa hak, maka nanti di hari kiamat ia akan menemui Allah dengan membawa hadiah (yang diambilnya itu), lalu saya akan mengenali seseorang dari kamu ketika menemui Allah itu, ia memikul di atas pundaknya unta (yang dulu diambilnya) melengkik atau sapi melenguh, atau kambing mengembek ... (HR. al-Bukhārī dan Muslim, dan lafaḍl ini adalah lafal Muslim).<sup>13</sup>*

عن أبي حميد الساعدي أن رسول الله ﷺ قال هدايا العمال غلول (رواه أحمد).

14

*Dari Abī Ḥumaid as-Sāʿidī (diriwayatkan) bahwa Rasulullah Saw. berkata: Pemberian kepada para pejabat adalah korupsi (ghulūl). (HR. Aḥmad).*

Menurut Ibn Ḥajar, ḥadīth pendek Aḥmad ini diriwayatkan melalui Ismāʿīl Ibn ʿAyyāsy (w. 181/797) dari Yaḥyā Ibn Saʿīd (w. 144/761) dan merupakan ringkasan atau riwayat dengan makna dari hadis panjang di atas.<sup>15</sup> Ḥadīth ini dengan tegas menyatakan

<sup>13</sup> Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī ...*, Juz II, h. 917

<sup>14</sup> Imām Aḥmad, *Sunan Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz V, h. 424

<sup>15</sup> Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*, Juz V, (Bairūt: Dār al-Maʿrifah, 1379 H), h. 221 dan Juz XIII, h. 164

hadiah yang diterima pejabat dari masyarakat dipandang sebagai salah satu bentuk korupsi dan tidak boleh diterima. Yang dimaksud dengan hadiah disini menurut para pensyarah ḥadīth dan ulama fikih adalah pemberian yang diterima seorang pejabat atau pegawai (petugas) yang terkait atau patut diduga terkait dengan jabatan. An-Nawawī (w. 676/1277) menyatakan, “Dalam ḥadīth ini Nabi Saw. menjelaskan sebab diharamkannya menerima hadiah (pemberian), yaitu keterkaitannya dengan jabatan. Lain halnya dengan hadiah kepada bukan pejabat (petugas), hadiah semacam itu dianjurkan”.<sup>16</sup>

Apabila dilacak secara lebih jauh pengertian *hadiah* (pemberian) dalam kedua ḥadīth di atas mencakup pula suap (*risywah*). Mengomentari ḥadīth ini, asy-Syāfi‘ī (w. 204/820) dalam *al-Umm* mengatakan bahwa apabila seorang warga masyarakat memberikan hadiah kepada seorang pejabat, maka bilamana hadiah itu dimaksudkan untuk memperoleh, melalui atau dari pejabat itu, suatu hak atau suatu yang batil, maka haram atas pejabat bersangkutan untuk menerima hadiah tersebut. Hal itu karena adalah haram atasnya untuk mempercepat pengambilan hak (yang belum waktunya) untuk kepentingan orang yang ia menangani urusannya (dengan menerima imbalan), karena Allah mewajibkannya mengurus hak tersebut, dan haram pula atasnya untuk mengambilkan suatu yang batil untuk orang itu dan imbalan atas pengambilan suatu yang batil itu lebih haram lagi. Demikian pula (haram atasnya) apabila ia menerima hadiah itu agar ia menghindarkan pemberi hadiah dari sesuatu yang tidak ia ingini. Adapun apabila ia dengan menerima hadiah itu bermaksud menghindarkan pemberi hadiah dari suatu kewajiban yang harus ditunaikannya, maka haram atas pejabat tersebut menghindarkan pemberi hadiah dari kewajiban yang harus dilakukannya.<sup>17</sup>

Pernyataan asy-Syāfi‘ī tersebut memuat beberapa bentuk hadiah haram yang mungkin diterima pejabat (pegawai) dari pemberi hadiah, yaitu:

---

<sup>16</sup> An-Nawawī, *Syarḥ an-Nawawī ‘alā Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz XII, (Bairūt: Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1392 H), h. 219

<sup>17</sup> Asy-Syāfi‘ī, *al-Umm*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1990), h. 63

- 1) Hadiah dari pemberi dengan maksud si pemberi mendapatkan haknya lebih cepat dari waktunya yang semestinya;
- 2) Hadiah dari pemberi dengan maksud memperoleh sesuatu yang bukan haknya, seperti hakim menerima suap dari tergugat atau terdakwa agar kasusnya dimenangkan atau dibebaskan dari tuntutan hukuman, pada hal bukti-bukti sebenarnya menunjukkan sebaliknya;
- 3) Hadiah dari pemberi dengan maksud pejabat bersangkutan dapat membebaskannya dari seluruh atau sebagian kewajiban yang seharusnya menjadi tanggungannya, seperti hadiah yang diterima petugas pajak dari wajib pajak agar kewajiban pajaknya diperkecil;
- 4) Hadiah yang dikategorikan sebagai korupsi ekstortif (pemerasan), yaitu bentuk korupsi di mana pihak pemberi dipaksa melakukan penyuapan guna mencegah kerugian yang akan mengancam diri, kepentingan, dan orang-orang atau hal-hal yang penting baginya.

Keempat bentuk pemberian hadiah yang disebutkan asy-Syāfi'ī ini disebut *risywah* (boleh juga dibaca *russywah* atau *rasywah*). Para ulama juga memasukkan pemberian seseorang kepada petugas atau pejabat untuk mendapatkan haknya sendiri yang terhalang atau untuk menolak suatu yang batil sebagai pemberian yang tidak sah, dan pemberian semacam ini, menurut sementara ulama, dinamakan *as-suht*.<sup>18</sup> Memang ada juga pendapat yang membenarkan orang menyogok untuk mendapatkan haknya yang sah atau untuk menolak suatu yang batil, bahkan boleh menerima sogok untuk melakukan suatu yang tidak wajib dikerjakannya sebagai pejabat atau petugas. Namun pendapat ini, menurut asy-Syawkānī adalah suatu pendapat yang amat bobrok (*fī ghāyatis-sukt*).<sup>19</sup>

Pada zaman sekarang dalam konteks Indonesia, faham seperti ini akan ikut mendorong lajunya korupsi. Pemberian semacam ini, meskipun dilakukan oleh pemberi untuk mendapatkan haknya yang sah, akan membawa dampak merusak kepada sistem

---

<sup>18</sup> Asy-Syawkānī, *Nail al-Auṭār*, Juz IX, (Bairūt: Dār al-Jil, 1973), h. 172

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 173

pelanan publik berupa memburuknya kualitas pelayanan tersebut. Dalam kaitan dengan pemberian sesuatu kepada pejabat yang dikategorikan sebagai *risywah* diriwayatkan beberapa ḥadīth antara lain:

عن ثوبان قال لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي والرائش يعني الذي يمشي بينهما (رواه أحمد).

*Dari Saubān (diriwayatkan bahwa) ia berkata: Rasulullah Saw. melaknat pelaku, penerima, dan perantara risywah, yaitu orang yang menjadi penghubung di antara keduanya (HR. Aḥmad).<sup>20</sup>*

Dalam beberapa teks lain dinyatakan bahwa Allah yang melaknat para pelaku korupsi.<sup>21</sup> Dengan demikian melalui kasus Ibn al-Lutbiyyah dalam ḥadīth di atas dapat dilihat bahwa pengertian *ghulūl* (korupsi) menjadi lebih luas dengan meliputi *risywah*, *suht* (uang pelicin), serta pemberian (hadiah) terkait atau dapat diduga berhubungan dengan jabatan.

## B. Perkembangan Teori Pidana Korupsi

Mengacu kepada pembahasan pada bab-bab sebelumnya dan didasarkan kepada hasil penelusuran peneliti diketahui bahwa ada beberapa teori dan asas hukum pidana korupsi dalam sejarah hukum Islam yang dapat dikembangkan lebih komprehensif sehingga dapat dimungkinkan untuk diterapkan kedalam Undang-undang pemberantasan pidana korupsi di Indonesia, antara lain:

### 1. Teori *Ta'qqulī Ta'abbudī*

Dalam perspektif kajian fiqh *jināyah*, teori *ta'qqulī* dan *ta'abbudī* dapat dijadikan acuan dalam rangka mengaplikasikan dan atau penerapan sanksi pidana. Kedua teori ini saling bersinergi (antara ketentuan *naṣ* dan akal-pikiran) dalam menentukan dan menerapkan suatu sanksi yang tidak dapat diperdebatkan, kecuali menyangkut persoalan yang *syubhat*. Namun dalam ranah *fiqh jināyah*, tindak pidana korupsi tidak dibahas secara khusus.

*Ta'qqulī* secara maknawi adalah menunjukkan kepada hal yang masuk akal, rasional, dapat dipikirkan, atau dipahami. Se-

<sup>20</sup> Imām Aḥmad, *Sunan Aḥmad ...*, Juz V, h. 279

<sup>21</sup> *Ibid*, Juz II, h. 194, 212 dan 387



dangkan menurut istilah, *ta'iqqulī* adalah suatu upaya penalaran terhadap maksud ayat dalam rangka memahami makna yang tersirat dari bentuk-bentuk perintah dan larangan yang tersurat.<sup>22</sup> *Ta'iqqulī* ini bersifat duniawi dan maknanya dapat dipahami melalui nalar/akal (*ma'qulah al-ma'na*) atau rasional. Manusia dapat melakukannya dengan bantuan nalar dan pemikirannya terhadap maksud dan pemahaman yang tersirat dari bentuk tersurat itu.

Apabila merujuk kepada pengertian tersebut, maka *ta'iqqulī* adalah sesuatu (perintah atau larangan) dimana dalam *naṣ* mengandung *'illat* hukum atau hikmahnya. Untuk membedakan antara *'illat* dan *hikmah*, maka dapat dikemukakan definisinya sebagaimana dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhailī, yaitu:

وأما الحكمة فهي المصلحة التي يراد بالحكمة تحققها والمفسدة التي يراد دفعها. والحكمة لا تصلح معرفة للحكم الشرعي في كل حال من الأحوال لأنها وصف ظاهر غير منضبط يختلف باختلاف البيئات وأنظار الناس. وأما العلة فهي وصف ظاهر منضبط معرف للحكم.

*Adapun hikmah adalah maṣlahat yang dikehendaki realisasinya oleh hukum atau mafsadat yang dikehendaki ter-tolakannya. Hikmah tidak dapat menjadi mu'arrif (ciri pengenal) hukum syara' dalam segala situasi karena ia adalah suatu sifat yang zhahir (jelas) yang tidak muḍābit (tidak tetap) yang berbeda-beda menurut lingkungan dan pandangan manusia. Sedangkan 'illat adalah suatu sifat yang jelas dan muḍābit (tetap) yang menjadi mu'arrif (ciri pengenal) hukum syara'.*<sup>23</sup>

Dalam sejarah hukum Islam (berdasarkan periodisasi fiqh) bahwa setelah masa Nabi Muhammad Saw., teori *ta'iqqulī* muncul dan berkembang, terutama yang sangat dikenal pada masa kekhalifahan 'Umar bin al-Khaṭṭāb yang memahami ajaran/hukum Islam dengan pendekatan ilmiah rasional (*ta'iqqulī*) yang didasarkan pada konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Konsep ini dapat menyentuh *'illat* dan *hikmah tasyri'* serta dapat dicerna oleh penalaran manusia (umat Islam) yang memahaminya, terutama dalam masalah sosial

---

<sup>22</sup> Abuddin Nata, *Al-Qur'an dan Al-Hadis*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 142

<sup>23</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh ...*, h. 96

kemasyarakatan.<sup>24</sup> Hal ini terlihat dari ketentuan-ketentuan hukum Islam berdasarkan ijtihad atau pikiran yang brilian ‘Umar sendiri dalam penetapan hukum, seperti tidak membagikan harta *fa’i* (harta yang didapat dalam peperangan), tidak memotong tangan pencuri, tidak memberikan zakat kepada golongan muallaf, dan sebagainya.<sup>25</sup>

Secara tekstual (*bayani*) contoh-contoh fiqih tersebut kelihatannya bertentangan dengan *tasyri’ Ilāhi*, akan tetapi dari segi pengembangan hukum Islam dan meninggalkan kejumudan serta sesuai kondisi, ‘Umar telah meletakkan pondasi penalaran uşūl fiqih (*tasyri’ waḍ’i*) bahwa hukum Islam tidak kaku, rigid dan mengikuti perkembangan zaman, tempat serta situasi dan kondisi<sup>26</sup> yang sesuai dengan kemaşlahatannya. Karena itu, hukum Islam pada dasarnya ditentukan dan diterapkan sesuai *illat* dan *hikmah tasyri’* yang bermuara pada pencapaian kemaşlahatan bagi umat.

Selain pemahaman hukum melalui wahyu dan sabda Nabi Saw. (*bayani*/tekstual), ‘Umar bin Khaṭṭāb telah melakukan suatu terobosan terhadap pemahaman hukum Islam, sehingga melahir-

---

<sup>24</sup> Setelah Nabi Saw. wafat, para ṣaḥābāt belakangan banyak memberi penafsiran metode ijtihad, sekalipun cenderung memproyeksikannya kepada konsep-konsep yang berkembang pada periode kematangan pemikiran hukum Islam. Ada ijtihad para ṣaḥābāt semuanya terhimpun ke dalam konsep *al-qiyās*. Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Uşūl al-Fiqh*, (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1988), h. 115. Ada juga sebagian ṣaḥābāt berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur’ān dan Sunnah, sedang sebagian lain menggunakan *al-qiyās* dan *al-maşlahah*. Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, Juz II, (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t), h. 23. Selain itu ada juga ijtihad para ṣaḥābāt itu tersimpul dalam tiga bentuk, yaitu; menafsirkan *naş-naş*; menggunakan metode *al-qiyās*; dan menggunakan *maşlahah mursalah* dan *istiḥsān*. Muḥammad Salām Madkūr, *Al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 22. Terlepas dari apa pun interpretasi tentang bentuknya, kreasi ijtihad mereka disebabkan kuantitas *naş* hukum terbatas, sedangkan kasus hukum yang muncul tidak terbatas. Oleh karena itu, sesuatu yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas. Muḥammad Abū Bakar al-Syahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 202

<sup>25</sup> Menyangkut contoh-contoh tersebut baik dalam konteks penerapan *naş-naş* khusus maupun masalah-masalah yang tidak ada *naş* khusus lebih lanjut dapat diperhatikan dalam Muḥammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin Khaṭṭāb*, Penerj. Masturi Irham, Judul Asli: Manhaj ‘Umar bin al-Khaṭṭāb fi al-Tasyri’ Darāşah Mastaw‘abah li Fiqhi ‘Umar wa Tanzīmātuh, (Jakarta: Khalifa, 2005), h. 177-210-260

<sup>26</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I’lām al-Muwaqqi’in*, Jilid III, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 14

kan model penalaran *istiṣlahī(ah)*, yaitu kegiatan penalaran terhadap *naṣ* (al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah) yang bertumpu pada penggunaan pertimbangan maṣlahat dalam upaya untuk; menemukan (merumuskan atau membuat) hukum syara' dari sesuatu masalah (aturan *fiqih* dan *siyāsah syar'iyah*); dan merumuskan atau membuat pengertian dari sesuatu perbuatan hukum.<sup>27</sup> Sedangkan unsur *ke mafsadatan* dalam suatu hukum, maka melalui penalaran *istiṣlahī* harus disingkirkan dan dihilangkan dengan mengedepankan unsur *maṣlahat*. Artinya bahwa suatu hukum tetap mengandung unsur *maṣlahat* dan *mafsadat*, namun prioritasnya *maṣlahat* lebih diutamakan untuk kepentingan individu dan kolektif.

Setelah berkembangnya model penalaran hukum Islam yang dilakukan 'Umar bin Khaṭṭāb, pada masa berikutnya para fuqahā (terutama dikalangan Imām madhab) memandang bahwa pada masalah-masalah selain 'ibadat menjadi perhatian dalam menggali hukum. Karena tidak begitu mengalami tantangan zaman yang semakin bertambah modern. Namun *naṣ* al-Qur'ān dan al-Ḥadīth khususnya yang menyangkut bidang mu'amalat atau 'adat pada umumnya disebutkan atau diisyaratkan *ḥikmah* atau *'illat* hukumnya.

Masalah-masalah kemasyarakatan, semakin hari semakin banyak yang muncul dan membutuhkan jawaban dari sudut hukum Islam yang menurut pendapat penulis dapat dijawab melalui pendekatan *ta'aqqulī* (nalar/pikiran) terhadap *naṣ* al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Hal inilah yang membuka peluang bagi para mujtahid untuk melakukan pengembangan hukum Islam melalui berbagai metode ijtihad, misalnya, *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣlahah mursalah* dan sebagainya.<sup>28</sup>

Selain itu, kata (teori) *ta'abbudī* terambil dari kata *'abada* (عبد) yang berarti menyembah, patuh dan taat kepada Allah Swt.<sup>29</sup> Al-Syarwanī mengutip pendapat beberapa fuqaha menyatakan:

---

<sup>27</sup> Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, (Banda Aceh: Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam dan Bandar Publising, 2012), h. 33

<sup>28</sup> Lihat Firdaus, *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif*, (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004), h. 54-71 dan 77-94

<sup>29</sup> Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: Yayasan Al-Munawwir, 1984), h. 951

... بان التعبدى هو الذي لم يدرك له معنى وقد يجاب عن الشارح بأنهم قد يطلقون التعبدى على ما لم يظهر له علة موجبة للحكم وان ظهر له حكمة.  
*Al-Ta'abbudī adalah sesuatu (perintah/larangan dalam naş) yang tidak diketahui ma'na (dibaliknya) dan ada pula yang menerangkan kepada saya (al-syarīḥ) bahwa para fuqaha memaksudkan al-ta'abbudī itu adalah sesuatu yang tidak tampak jelas 'illat yang menyebabkan adanya hukum sekalipun ada hikmah yang tampak.*<sup>30</sup>

Dengan kata lain, teori *ta'abbudī* adalah ketentuan-ketentuan hukum dari *naş* al-Qur'an dan al-Ḥadīth yang harus diterima oleh manusia apa adanya dan dilaksanakan sesuai dengan ketentuan hukum tersebut, tanpa ditawar-tawar, serta tanpa memerlukan penalaran lain karena ketentuan itu bersifat absolut. Manusia hanya melaksanakan sesuai dengan ketentuan *naş*, tidak boleh mengubah, mengurangi atau menambahnya.<sup>31</sup> Hal-hal yang telah diatur menurut ketentuan *naş* yang *qaṭ'ī* dipandang oleh para fuqaha' sebagai ma-salah *ta'abbudī* (الأمر التعبدية) yang mesti ditaati dan dijalankan oleh umat Islam tanpa perlu bertanya mengapa dan bagaimana. Meskipun sebenarnya (secara filosofis dan dalam beberapa kasus tertentu) bisa dipahami dengan pendekatan *ta'aqqulī*, seperti dalam masalah tayammum, membersihkan najis dengan tanah dan semacamnya. Contoh lain tentang jumlah raka'at dalam shalat lima waktu yang tidak boleh diubah, ketentuan bertayammum dengan debu, kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan, ketentuan zakat, dan pelaksanaan 'ibadat haji. Kesemuanya itu harus diikuti secara apa adanya sesuai petunjuk syar'ī dalam *naş* dan akal sama sekali tidak dapat mengetahui *'illat* hukumnya, kenapa demikian serta apa makna dibalik ketentuan-ketentuan tersebut.

Dengan pendekatan *ta'abbudī*, hukum Islam dapat diterima apa adanya tanpa ada komentar. Pendekatan ini banyak digunakan pada periode awal, yaitu masa Nabi Saw. dalam menganalisis hukum Islam dan periode kekhalifahan Abū Bakar al-Ṣiddīq yang masih murni menjalankan aturan-aturan sebagaimana ketentuan

<sup>30</sup> 'Abdul Ḥamīd Al-Syarwanī, *Hawasyi al-Syarwanī*, Juz IV, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 272

<sup>31</sup> LM. Abdul Mujib (ed.), *Kamus Istilah Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 352

yang ada pada periode Nabi Saw., meskipun pada masa Abū Bakar banyak terdapat persoalan<sup>32</sup>, namun landasan pengacuannya adalah pada wahyu dan sabda Nabi Saw. Pendekatan ini cenderung menjadikan pikiran kaum muslimin menjadi jumud, karena kausalitas *'illat* dan *ḥikmah tasyri'* tidak banyak terungkap, karena mengikuti dan mengamalkan sesuai aturan yang ada.

Pada prinsipnya ruang lingkup hukum Islam mencakup dua hal, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan yang disebut dengan *'ibadat* (wilayah *ta'abbudi*), dan hubungan antara sesama manusia dan lingkungannya yang disebut dengan *mu'amalah* (wilayah *ta'aqquli*).<sup>33</sup> Kedua bidang tersebut (*'ibadat* dan *mu'amalah*), Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa *'ibadat* adalah menyangkut kemaşlahatan agama, sedangkan *mu'amalah* atau 'adat adalah menyangkut kebutuhan duniawi manusia. Di samping itu, yang menjadi prinsip dalam hal *'ibadat* ialah adanya perintah dari Allah dalam bentuk syari'at, tanpa adanya perintah Allah yang tertuang dalam syari'atNya, *'ibadat* tidak boleh dilakukan. Kemudian pada *'ibadat* itu adalah *tawqifi* (berdiam diri tanpa melakukan sesuatu) hingga ada syari'at Allah yang memerintahkannya. Sedangkan prinsip dalam hal *mu'amalat* ialah kebiasaan manusia dalam mengurus kebutuhan-kebutuhan hidup duniawinya.

Adapun yang menjadi prinsip dalam hal ini adalah kebolehan atas segala sesuatu, selama tidak ada larangan dari Allah, dan pada *mu'amalat* adalah *al-afwu* (kema'afan, kebolehan) segala sesuatu hingga ada larangan dari Allah. Syari'at yang diturunkan menyangkut *mu'amalat* adalah untuk mengajarkan etika kehidupan. Oleh karena itu, manusia tidak dapat menciptakan suatu bentuk *'ibadat*

---

<sup>32</sup> Masa kekhalifahan Abū Bakar al-Şiddiq hanya sebentar dan disibukkan oleh hal-hal yang bersifat intern seperti memerangi orang-orang yang murtad. Berbeda dengan dengan masa kekhalifahan 'Umar bin Khaţţab yang agak lama dibanding dengan masa Abū Bakar, di samping stabilitas keadaan saat kekhalifahan 'Umar tidak seperti Abū Bakar, didukung pula dengan luasnya kekuasaan Islam dan kerapian administrasi negara. Oleh karena itu, wajar saja bahwa masa kekhalifahan 'Umar bin Khaţţab hukum-hukum Islam lahir dari seorang pribadi disertai keadaan yang mendukung itu. Hal ini menjadi suatu perbandingan dan kajian bagi generasi berikutnya, sehingga melahirkan kajian yang sangat monumental dan mengesankan.

<sup>33</sup> Wahidin, Metodologi Pemikiran Ijtihad Fiqih Antara Pendekatan Ta'abbudi dan Ta'aqquli, *Jurnal Hukum Islam*. Vol. V No. 3. Juli 2006, h. 251

tanpa adanya perintah Allah dan manusia tidak dapat melarang sesuatu tanpa ada larangan Allah.<sup>34</sup>

Hukum yang menyangkut *'ibadat* sebagian besar diatur dengan *naṣ-naṣ* yang *qat'ī*, baik dalam al-Qur'ān maupun ḥadīth, karena tidak menyentuh kepentingan lahiriah manusia dan bersifat *ghair ma'qul al-ma'na*, yaitu tidak mampu dijangkau akal pikiran manusia. Oleh karena itu harus diterima apa adanya sebagaimana ditentukan oleh *naṣ*. Dengan demikian, manusia tidak dapat menentukan bentuk *'ibadat* lain selain yang telah ditentukan oleh *naṣ*. Rasulullah Saw. dalam suatu ḥadīth riwayat 'Āisyah bersabda:

من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد. (رواه مسلم)<sup>35</sup>

*Barangsiapa melaksanakan suatu amal yang bukan atas perintah Kami, maka ia ditolak* (HR. Muslim)

Berdasar ḥadīth di atas, para ulama fiqh telah merumuskan suatu kaidah fiqh:

الأصل في العبادة البطلان حتى يقوم دليل على الأمر.<sup>36</sup>

*Yang menjadi (pegangan) pokok dalam 'ibadat adalah batal (tidak boleh dilakukan), sehingga ada dalil yang memerintahkannya.*

Bertolak dari dasar tersebut, hukum dalam bidang *'ibadat* bersifat *ta'abbudī*, manusia tidak diberi wewenang untuk mengembangkan atau memperbaharainya. Segala bentuk *'ibadat* yang baru dan menyimpang dari ketentuan Allah adalah bid'ah. Berbeda dalam bidang *mu'amalat* yang sebagian besar *naṣ-naṣnya* adalah *ḡhannī*, yang mengandung prinsip-prinsip umum tentang hubungan manusia dengan sesamanya.

Adanya pembedaan antara teori *ta'aqqulī* dan teori *ta'abbudī* dalam *naṣ* merupakan hasil *istiqra'* (penelitian mendalam) dari para ulama *uṣuliyyūn*, dimana pembahasan mengenai pendekatan *ta'aqqulī* dalam mengembangkan ayat-ayat al-Qur'ān yang *ma'qul al-ma'na* banyak terdapat di dalam bab *Qiyāṣ*. Dari hasil *istiqra'* para ulama tersebut terdapat kaidah atau rambu-rambu untuk meng-

<sup>34</sup> Lihat Ibn Taimiyyah, *Kitab Iqāmah al-Dalīl 'alā Ibtāl al-Taḥlīl* dalam Majmu'ah Fatawa Ibn Taimiyyah, Juz III, (Bairūt : Dār al-Fikr, 1980), h. 272-273

<sup>35</sup> Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz V, ḥadīth No. 4590, h. 132

<sup>36</sup> Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Cet IV, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 132

identifikasi hal-hal mana yang bisa diaplikasikan *qiyās* dan mana yang tidak, karena untuk mencari ‘*illat* dari suatu *naṣ* merupakan pekerjaan yang cukup sulit dilakukan. Dari sini dapat melihat begitu urgensinya teori *ta’aqulī* dalam mengembangkan ayat-ayat *aḥkām al-Qur’ān* dan juga ḥadīth terutama sekali penggunaan metode *qiyās* sebagai alat ijtihad dalam menetapkan hukum sebagaimana dikatakan oleh Imām al-Syāfi’ī. Sebagai dasar pegangan dalam bidang ini ialah firman Allah Swt.:

هو الذي خلق لكم مافى الأرض جميعا ...

“Dia (Allah) telah menjadikan bagimu apa yang ada di muka bumi seluruhnya ...”. (QS. Al-Baqarah: 2)

Dalam ḥadīth riwayat Aisyah Nabi Saw. menegaskan:

... أنتم أعلم بأمور دنياكم. (رواه مسلم)<sup>37</sup>

... “Kamu lebih mengetahui urusan duniamu”. (HR. Muslim)

Dari ayat dan ḥadīth tersebut para fuqaha menyimpulkan suatu kaidah:

الأصل فى العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحيم.<sup>38</sup>

*Yang menjadi (pegangan) pokok dalam transaksi dan mu’amalat adalah keabsahan, sehingga ditemukan dalil yang membatalkan dan mengharamkan.*

Oleh karena *naṣ-naṣ* dalam bidang *mu’amalat* sebagian besarnya adalah berupa *naṣ-naṣ* yang *ẓannī* dan berupa prinsip-prinsip umum, maka disini terdapat peluang bagi manusia untuk melakukan ijtihad, karena memang kandungan bidang *mu’amalat* merupakan sesuatu yang dapat dijangkau dan dianalisis oleh pikiran manusia (*ma’qul al-ma’na, ta’aqulī*). Disamping itu, al-Syātibī mengemukakan bahwa dalam kaitannya dengan mukallaf (orang yang dibebani hukum) secara garis besar membedakan materi fiqh menjadi dua bagian, yaitu materi fiqh yang menyangkut ‘ibadat dan materi fiqh yang menyangkut ‘adat (*mu’amalah*). Secara filosofis ia telah merumuskan kaidah sebagai berikut:

الأصل فى العبادة بالنسبة الى المكلف التعبد دون الالتفات الى المعاني وأصل العادات الالتفات الى المعاني.

<sup>37</sup> Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz VII, ḥadīth No. 6277, h. 95

<sup>38</sup> Abdul Hamid Hakim, *Al-Bayan ...*, h. 215

*Pada umumnya dalam hal ibadah yang menyangkut Mukallaf adalah al-ta'abbud dengan tanpa berpaling kepada al-ma'ani, sedangkan pada umumnya dalam adat adalah menoleh kepada al-ma'ani.*<sup>39</sup>

Kesimpulan ini lebih ditunjukkan oleh argumen; *Pertama*, dari penyelidikan tentang syari'at dapat diketahui secara induktif bahwa ketentuan-ketentuan semisal thaharah dan tayammum dalam bidang *'ibadat* adalah sulit dijelaskan, kecuali dalam term-term *ta'abbud*. Di lapangan *'adat (mu'amalah)* jelas bahwa ketentuan-ketentuan syari'at didasarkan pada *maṣlahah* manusia. Dengan demikian secara induktif diketahui bahwa dalam *'adat*, sang Pembuat Hukum (*al-Syāri'*) mengandalkan pada pertimbangan *maṣlahah*. *Kedua*, dalam *'ibadat* perluasan lingkup *ta'abbud* tidaklah dikehendaki.

Mengacu kepada uraian di atas, peneliti berpendapat bahwa kewajiban hukum telah dibatasi hanya pada perintah-perintah spesifik yang tercakup dalam *'ibadat*. Itulah sebabnya mengapa tidak ada alasan eksplisit yang diberikan untuk mengeluarkan perintah-perintah itu. Sebaliknya, dalam kasus *'adat (mu'amalah)*, perluasan aturan-aturan merupakan tujuan. Karenanya *al-Syāri'* dengan pe-

---

<sup>39</sup>Al-Syātibī, *Al-Muwāqāt ...*, Juz II, h. 300. *Takalif* dalam pandangan al-Syātibī juga bisa dipandang sebagai hak-hak Tuhan. Dalam pengertian ini mereka menjadi *ta'abbudī*. Akan tetapi al-Syātibī memandang *ta'abbud* sebagai pengertian umum hak-hak Tuhan. Ia membagi hak-hak tersebut menjadi tiga kategori; *Pertama* adalah hak-hak yang semata-mata milik Tuhan saja, semisal *'ibadat*; *Kedua*, hak-hak Tuhan yang juga melibatkan hak-hak manusia, tetapi pertimbangan hak-hak Tuhan lebih dominan; dan *Ketiga*, hak-hak Tuhan dimana pertimbangan hak-hak manusia lebih dominan. Kategori yang ketiga inilah *maṣlahah* atau *ma'na* tercakup secara langsung. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa hak-hak Tuhan berarti situasi di mana dipahami dari syara' (hukum) bahwa si mukallaf tidak punya pilihan (*khiyarah*), apakah *ma'na* itu bisa dipahami ataukah tidak. Hak manusia didefinisikan sebagai apa yang merujuk kepada maṣāliḥ manusia di dunia ini, sedangkan *maṣāliḥ* di akhirat pada umumnya merupakan hak-hak Tuhan. Mengingat definisi-definisi ini, al-Syātibī menyimpulkan bahwa *'ibadat* pada dasarnya merujuk kepada hak-hak Tuhan, dan *mu'amalat ('adat)* merujuk kepada hak-hak manusia. *Ibid*, h. 318-320. Dengan demikian, dalam bidang *mu'amalat ('adat)* terdapat peluang bagi manusia untuk melakukan pembaruan, dan memang sudah menjadi kebutuhan manusia, sesuai dengan sifat sosial yang tidak terlepas dari perubahan. Di sinilah terdapat urgensi *ta'aqqulī* dalam pengembangan hukum Islam dengan berijtihad meneliti dan menelusuri *'illat-'illat* hukum dalam ayat-ayat aḥkām al-Qur'ān yang mana metode-metodenya telah dirumuskan oleh para ulama *uṣūliyyūn*.



nuh kemurahan menjelaskan tentang aturan-aturan hukum yang berkaitan dengan 'adat (*mu'amalah*) yang dilandasi pada 'illat dan hikmah-hikmahnya.

Selanjutnya aplikasi dalam penerapan sanksi terhadap kasus-kasus tindak pidana korupsi, teori *ta'aqqulī* dan *ta'abbudī* dalam *fiqh jināyat* (hukum pidana Islam) merupakan dua teori berkenaan dengan pemahaman kontekstualisasi dan tekstualisasi. Dua pemahaman ini dalam realitasnya sangat berbeda dalam metode penalarannya sehingga menimbulkan pemahaman yang antinomi atau kontradiksi (*ta'arudh*). Misalnya penerapan sanksi kepada koruptor, berdasarkan teori *ta'aqqulī* dapat diterapkan dan memang secara logika setiap yang melakukan kejahatan harus di hukum. Penerapan sanksi seperti itu tidak disebutkan secara spesifik dalam teori *ta'abbudī*. Meskipun demikian, metode penalaran secara kontekstual (*ta'aqqulī*) pada dasarnya tidak terlepas dari acuan atau ketentuan *naṣ* yang menghendaki adanya upaya pencapaian tujuan penerapan hukum itu sendiri.

## 2. Teori *Sadd al-dzarī'ah* dan *Fath al-dzarī'ah*

### a. *Sadd al-dzarī'ah*

Dalam uṣhūl fiqh, *sadd al-dzarī'ah* (سد الذريعة) dimasukkan sebagai salah satu metode ijtihad. Kedua kata tersebut merupakan bentuk frase (*idāfah*) dan mempunyai arti tersendiri, namun ketika digabungkan ditemukan satu makna yang jelas dalam penemuan dan penetapan hukum. Secara bahasa kata *sad* diambil dari asal kata: *sadda-yasuddu-saddan* (سد - يسد - سدا) berarti menutup, menyumbat dan menempati.<sup>40</sup> Sedangkan *al-dzarī'ah* (الذريعة)<sup>41</sup> adalah mufrad dari kata jamak *al-dzarā'ī* (الذرائع) atas wazan *fa'īlah*

<sup>40</sup> Muḥammad Abd Rauf al-Marbawī, *Qamus Idrīs al-Marbawī*, Juz, I, (Mesir: Mustafā al- Babī, 1935), h. 283

<sup>41</sup> Pada awalnya, kata *al-dzarī'ah* dipergunakan untuk unta yang dipergunakan orang Arab dalam berburu. Si unta dilepaskan oleh sang pemburu agar bisa mendekati binatang liar yang sedang diburu. Sang pemburu berlindung di samping unta agar tak terlihat oleh binatang yang diburu. Ketika unta sudah dekat dengan binatang yang diburu, sang pemburu pun melepaskan panahnya. Karena itulah, menurut Ibn al-A'rabi, kata *al-dzarī'ah* kemudian digunakan sebagai metafora terhadap segala sesuatu yang mendekati kepada sesuatu yang lain. Muḥammad bin Mukarram bin Manzhur al-Afriqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arāb ...*, h. 207

(فعيلة) yang artinya jalan atau *wasilah* (perantara) untuk mencapai suatu tujuan atau perbuatan.<sup>42</sup>

Definisi lain yang konkrit diberikan Amir Syarifuddin bahwa *sadd* (سد) berarti menutup, maksudnya adalah menutup terjadinya kerusakan (*mafsadat*), sedangkan *al-dzarī'ah* secara bahasa (*lughawi*) adalah:

الوسيلة التي يتوصل بها الشيء سواء كان حسيا أو معنويا.

*Jalan yang membawa kepada sesuatu, secara hissi atau ma'navi, baik atau buruk.*<sup>43</sup>

Makna *lughawi* (bahasa) tersebut mengandung konotasi yang netral, dan tanpa memberikan kepada hasil perbuatan. Meskipun demikian, ada kalangan tertentu yang memaknai *al-dzarī'ah* secara khusus, yaitu sesuatu yang membawa kepada yang dilarang dan menimbulkan kemudharatan. Namun makna *al-dzarī'ah* dalam pandangan Ibn Qayyim (691-751 H), yaitu apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu.<sup>44</sup> Pengertian ini menurut Nasrun sebagaimana dikutip Firdaus tidak tepat karena *al-dzarī'ah* tidak hanya terbatas untuk sesuatu yang terlarang, tetapi meliputi pula sesuatu yang membawa kepada yang dianjurkan.<sup>45</sup>

Definisi di atas terutama pendapat Ibn Qayyim bahwa makna *al-dzarī'ah* lebih baik dikemukakan secara umum, sehingga ia dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu yang dilarang disebut dengan *sadd al-dzarī'ah* dan yang diperintahkan untuk dilaksanakan disebut *fath al-dzarī'ah*. Pendapat Ibn Qayyim yang didukung oleh Wahbah al-Zuhaili menginginkan definisi yang netral. Makanya ia lebih cenderung memilih definisi tersebut sebagaimana dikemukakan Ibn Qayyim.

Menurut istilah (*terminologi*), Muhammad Abū Zahrah mendefinisikan *al-dhārī'ah* adalah:

---

<sup>42</sup> Muḥammad Abd Rāuf al-Marbawī, *Qamus Idrīs al-Marbawī...*, h. 218; Al-Qarafi, *Al-Faru'*, Juz. II. Cet. I, (Al-'Arabi'ah: Dār Ihya al-Kutub, 1345 H), h. 42. Lihat juga Firdaus, *Ushul Fiqh ...*, h. 119

<sup>43</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Cet. 2, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 398-399

<sup>44</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *A'lam al-Muqi'in*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 103

<sup>45</sup> Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, Cet. 2, (Jakarta: Logos, 1997), h. 160; Lihat juga Firdaus, *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji ...*, h. 119

الذاريعة معناها الوسيلة والذرائع في لغة الشرعيين ميكون طريقا لمحرّم  
أولمحلل فإنه يأخذ حكمه فالطريق الى الحرام حرام والطريق الى الباح مباح  
وما لا يؤدي الوجوب الا به فهو واجب.<sup>46</sup>

*Al-dzārī'ah menurut bahasa adalah perantara, sedangkan dzarī'at dalam istilah ahli syar'ī adalah sesuatu hal yang menjadi jalan kepada yang diharamkan, atau kepada yang dihalalkan, maka sesuatu yang menjadi jalan itu dapat diambil ketentuan hukumnya, wasilah kepada yang diharamkan adalah haram hukumnya, begitu juga sebaliknya, wasilah kepada yang di-bolehkan, maka hukumnya dibolehkan (mubah). Dan sesuatu kewajiban tidak akan terlaksana, kecuali dengan perantara itu, maka wajib pula adanya.*

Berbeda dan lebih komprehensif lagi definisi yang diberikan Muḥammad Sa'id 'Alī 'Abd al-Rabbuh, *al-dzārī'ah* mempunyai dua pengertian, yaitu pengertian umum dan pengertian khusus. *Al-dzārī'ah* dalam pengertian umum adalah:

كل ما يتخذ وسيلة لشيء اخر بصرف النظر عن كون الوسيلة اولمتو سل اليه  
مقيدا بوصف الجواوالنع.<sup>47</sup>

*Tiap-tiap sesuatu yang dijadikan sarana bagi sesuatu yang lain, dimana sarana tersebut dapat menyampaikan maksudnya, baik yang dibolehkan maupun yang dilarang.*

Pengertian umum tersebut bertitik tolak pada sesuatu yang dapat dijadikan jalan untuk sampai kepada tujuan, terlepas dari keterkaitannya dengan boleh atau tidaknya perbuatan *al-dzārī'ah* itu dikerjakan. Sedangkan *al-dzārī'ah* dalam pengertian khusus sebagai berikut:

كل فعل مأذون فيه با لأصل ولكن طرأ عليه ما جعله يؤدى الى المفسدة.<sup>48</sup>

*Segala perbuatan yang pada asalnya dibolehkan akan tetapi di larang, karena banyak membawa kepada mafsadat (bukan dalam arti ghalib).*

Pengertian khusus itu obyeknya terfokus pada hasil yang dibawakan oleh *al-dzārī'ah* dan inilah yang menjadi sarana para ula-

<sup>46</sup> Muḥammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Cairo: Dār al-Fikr, 1958), h. 288

<sup>47</sup> Muḥammad Sa'id Alī 'Abd Rabbīn, *Buhuth fi al-'Adillah al-Mukhtalaf Fiha 'Inda al-Uṣūliyyīn*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1980), h. 194

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 205

ma *uṣūl*, sehingga mereka berbeda pendapat tentang menghilangkan suatu perbuatan atau perkataan yang tidak pasti, apakah dapat mendatangkan kemudharatan atau tidak (bukan dalam arti *ghalib*). Pengertian tersebut telah menimbulkan perbedaan dalam penyebutan definisi di kalangan para ahli *uṣūl fiqh*.

Al-Qarafi menyebutkan makna *al-dzarī'ah* adalah memotong jalan kerusakan (*mafsadat*) sebagai cara untuk menghindari kerusakan tersebut. Meski suatu perbuatan bebas dari unsur kerusakan (*mafsadat*), namun jika perbuatan itu merupakan jalan atau sarana terjadinya suatu kerusakan (*mafsadat*), maka suatu keharusan untuk mencegah perbuatan tersebut.<sup>49</sup> Ungkapan yang lebih singkat dikemukakan al-Syawkānī, yaitu masalah atau perkara yang pada lahirnya dibolehkan namun akan mengantarkan kepada perbuatan yang dilarang (*al-mahzur*).<sup>50</sup> Begitu halnya dengan al-Syātibī adalah menolak sesuatu yang boleh (*jaiz*) agar tidak mengantarkan kepada sesuatu yang dilarang (*mamnu'*).<sup>51</sup> Kedua pandangan ini hampir sama sebagaimana yang dikemukakan 'Abdul Karīm Zaidan, yaitu menutup jalan yang membawa kepada kebinasaan atau kejahatan<sup>52</sup>, sedangkan Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman menyebutkan, yaitu meniadakan atau menutup jalan yang menuju kepada perbuatan yang terlarang.<sup>53</sup>

Beberapa contoh pengertian di atas, menampakkan bahwa sebagian ulama seperti al-Syātibī dan al-Syawkānī mempersempit *al-dzarī'ah* sebagai sesuatu yang awalnya diperbolehkan. Berbeda dengan al-Qarafi serta Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman yang menyebutkan *al-dzarī'ah* secara umum dan tidak mempersempitnya hanya sebagai sesuatu yang diperbolehkan. Berkaitan itu bahwa dengan adanya *al-dzarī'ah* ketentuan hukum ada dua bagi-

---

<sup>49</sup> Syihab al-Dīn Abū al-'Abbās al-Qarafi, *Tanqih al-Fuṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, dalam Kitab Digital *al-Marjī' al-Akbār li at-Turath al-Islāmī*, (T.Tp: Syirkah al-Aris li Kumbiutar, t.t), h. 147

<sup>50</sup> Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuhūl fī Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), h. 295

<sup>51</sup> Ibrahim bin Mūsā al-Lakhmi al-Gharnaṭī al-Malikī al-Syātibī, *Al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz III, (Bairūt: Dār al-Ma'rifah, t.t), h. 257-258

<sup>52</sup> 'Abdul Karīm Zaidan, *Al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet. VI, (Baghdad: Dār al-'Arabiyyah Littiba'ah, 1971), h. 245

<sup>53</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam: Fiqh Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), h. 347

an, yaitu hukum *aṣal* (hakikat hukum) yang bersifat sebagai tujuan, dan *wasilah* hukum (hukum *furu'*) sebagai penunjang hukum.

Hal yang senada juga dikemukakan Muḥammad Abū Zahrah, bahwa pelaksanaan hukum itu terbagi kepada dua bagian, yaitu hukum *maqāṣid* dan perantara (*wasilah*) hukum (sarana hukum)<sup>54</sup> yang mana antara hukum asal dengan hukum *waṣīlah* mempunyai hubungan yang sangat erat, yaitu adanya status hukum yang sama. Jika hukum *aṣal*nya haram, maka segala sesuatu yang menunjang perbuatan haram tersebut adalah haram pula kedudukan hukumnya. Begitu pula terhadap hal-hal yang mubah, wajib, makruh dan seterusnya, sesuai dengan kaidah uṣūl, yaitu:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.<sup>55</sup>

*Sesuatu yang tidak akan sempurna apa yang diwajibkan kecuali dengan mengerjakannya, maka dia itu wajib.*

Para ahli uṣūl fiqh membagi *al-dzarī'ah* menjadi 4 (empat) kategori. Pembagian ini mempunyai signifikansi ketika dihubungkan dengan kemungkinan adanya dampak negatif (*mafsadat*) dan membantu tindakan yang telah diharamkan. Adapun pembagian *al-dzarī'ah* itu sebagai berikut:

1. *Al-dzarī'ah* yang secara pasti dan menyakinkan akan membawa kepada *mafsadah*. Misalnya, menggali sumur di tengah jalan umum yang situasinya gelap. *Al-dzarī'ah* semacam ini, para ahli uṣūl fiqh telah bersepakat menetapkan keharamannya.
2. *Al-dzarī'ah* yang berdasarkan dugaan kuat akan membawa kepada *mafsadat*. Misalnya, menjual buah anggur kepada orang atau perusahaan yang biasa memproduksi minuman keras. *Al-dzarī'ah* semacam ini, para ahli uṣūl fiqh juga telah bersepakat menetapkan keharamannya.
3. *Al-dzarī'ah* yang jarang atau kecil kemungkinan membawa kepada *mafsadat*, seperti menanam dan membudidayakan tanaman anggur. *Al-dzarī'ah* semacam ini oleh para ahli uṣūl fiqh bersepakat menetapkan kebolehamannya.
4. *Al-dzarī'ah* yang berdasarkan asumsi biasa (bukan dugaan kuat) akan membawa kepada *mafsadat*. Misalnya, transaksi

<sup>54</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh ...*, h. 289

<sup>55</sup> Muḥammad bin Bahadur bin Abdullah Az-Zarkasyī, *Al-Bahr al-Muḥīṭ*, Juz VII, (Bairūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, t.t), h. 358; Mu'in Umar dkk, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasaran dan Sarana Penguruan Tinggi Agama Islam IAIN), h. 160

jual beli secara kredit. Berdasarkan asumsi biasa, transaksi demikian akan membawa kepada *mafsadat*, terutama bagi debitur. *Al-dzarī'ah* semacam ini para ulama berbeda pendapat. Ada yang berpendapat bahwa perbuatan tersebut harus dilarang atau menjadi haram atas dasar *sadd al-dzarī'ah*; dan ada juga yang berpendapat sebaliknya.<sup>56</sup>

Terlepas dari kategori mana *al-dzarī'ah* yang harus dilarang atau diharamkan, yang jelas dapat dipahami bahwa dalil *sadd al-dzarī'ah* berhubungan erat dengan memelihara kemaşlahatan dan sekaligus menghindari keburukan (*mafsadat*). Seperti kaidah fiqh:

درء المفسد أولى من جلب المصالح.<sup>57</sup>

*Menolak keburukan (mafsadah) lebih diutamakan dari pada meraih kebaikan (maşlahah).*

Kaidah tersebut merupakan kaidah asasi yang bisa mencakup masalah-masalah turunan dibawahnya dan berbagai kaidah lain juga bersandar pada kaidah ini. Karena itu, *sadd al-dzarī'ah* pun bisa disandarkan kepadanya. Hal ini juga dapat dipahami, karena dalam *sadd al-dzarī'ah* terdapat unsur *mafsadah* yang harus dihindari. Meskipun demikian, para ulama berbeda pendapat mengenai *sadd al-dzarī'ah* untuk dijadikan *hujjah syar'iyah* atau tidak dalam istinbat hukum. *Sadd al-dzarī'ah* dapat dijadikan hujjah adalah pendapat ulama Malikiyah dan Hanabilah dengan alasan firman Allah QS. al-An'ām: 108 yang berbunyi:

ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ... (الانعام : ١٠٨)

*Janganlah kamu memaki sembahhan yang mereka sembah selain Allah karena nanti mereka akan memaki Allah dengan tanpa batas tanpa pengetahuan ... (QS. al-An'ām: 108)<sup>58</sup>*

<sup>56</sup> Lihat al-Syawkanī, *Irsyād al-Fuhūl ...*, h. 246; Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz III, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1990), h. 142; dan Muḥammad Abū Zahrah, *Uşūl Fiqh ...*, h. 246

<sup>57</sup> Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazḥāir*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), h. 176

<sup>58</sup> Pada ayat di atas menunjukkan bahwa mencaci maki Tuhan atau sembahhan agama lain adalah *al-dzarī'ah* yang akan menimbulkan adanya sesuatu *mafsadah* yang dilarang, yaitu mencaci maki Tuhan. Sesuai dengan teori psikologi *mechanism defense*, orang yang Tuhannya dicaci kemungkinan akan membalas mencaci Tuhan yang diyakini oleh orang sebelumnya mencaci. Karena itu, sebelum balasan caci maki itu terjadi, maka larangan mencaci maki Tuhan agama lain merupakan tindakan preventif (*sadd al-dzarī'ah*).

Selain ayat di atas yang menjadi hujjah dikalangan ulama Malikiyah dan Hanabilah, dasar hukum lain yang menjadi sandaran *sadd al-dzari'ah* adalah QS. Al-Baqarah: 104 dan Sunnah Nabi Saw., yaitu sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ.  
(البقرة: ١٠٤)

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Rā'inan", tetapi katakanlah: "Unẓurnā", dan dengarlah. Dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih. (QS. Al-Baqarah: 104).*

Ayat menunjukkan adanya suatu bentuk pelarangan terhadap sesuatu perbuatan karena adanya kekhawatiran terhadap dampak negatif yang akan terjadi. Kata *rā'inā* (رَاعِنَا) berarti: "Sudilah kiranya kamu memperhatikan kami". Saat para sahabat menggunakan kata ini terhadap Rasulullah, orang Yahudi pun memakai kata ini dengan nada mengejek dan menghina Rasulullah Saw. Mereka menggunakannya dengan maksud kata *rā'inan* (رَاعِنًا) sebagai bentuk *isim fa'il* dari *maṣdar* kata *ru'ūnah* (رُعُونَةٌ) yang berarti bodoh.<sup>59</sup> Karena itulah, Allah pun menyuruh para sahabat Nabi Saw. mengganti kata *rā'inā* yang biasa mereka pergunakan dengan *unẓurnā* yang juga berarti sama dengan *rā'inā*.

Dari latar belakang dan pemahaman demikian, QS. Al-Baqarah: 104 menurut al-Qurṭubī dijadikan dasar dari *sadd al-dzari'ah*.<sup>60</sup> Dalam suatu ḥadīth disebutkan:

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلعم: ان من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه قال يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه. (رواه البخاري)<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Lihat Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimi al-Razī, *Mafātiḥ al-Ghaib (Tafsīr al-Razī)*, Juz II, hal. 261 dalam Kitab Digital *Al-Maktabah al-Syamilah*, versi 2.09

<sup>60</sup> Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farh Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān ...*, Juz II, h. 56

<sup>61</sup> Muḥammad bin Isma'īl Abū 'Abdullāh al-Bukhārī al-Ja'fī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥiḥ al-Mukhtaṣar*, Juz V, (Bairūt: Dār Ibn Kathīr, 1987), h. 2228. Ḥadīth ini dijadikan oleh Imām Syātibī sebagai salah satu dasar hukum bagi konsep *sadd al-dzari'at*. Berdasarkan ḥadīth yang dipaparkan di atas, menurut tokoh ahli fikih dari Spanyol itu adalah dugaan (*ẓhan*) bisa digunakan sebagai dasar untuk penetapan hukum dalam konteks *sadd al-dzari'ah*. Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt ...*, Juz II, h. 360

Dari 'Abdullāh bin 'Amr ra. ia berkata, Rasulullah Saw. Bersabda: "Sesungguhnya termasuk di antara dosa besar seorang lelaki melaknat kedua orang tuanya". Beliau kemudian ditanya, "Bagaimana caranya seorang lelaki melaknat kedua orang tuanya?" Beliau menjawab, "Seorang lelaki mencaci maki ayah orang lain, kemudian orang yang dicaci itu pun membalas mencaci maki ayah dan ibu tua lelaki tersebut. (HR. Al-Bukhārī).

Imām Hanbalī beserta muridnya, menjadikan *sadd al-dzarī'ah* sebagai pokok bahasan pengistinbathan hukum dalam kitab-kitab fiqh mereka, dan sebagai dalil dan sumber hukum yang berdiri sendiri. Seperti ungkapan mereka:

ان سد الذرائع أصل من أصول التشريع قائما بذاته.

*Bahwasanya sadd al-dzarī'ah itu adalah salah satu dasar dari pada sumber hukum syariat Islam yang berdiri sendiri.*

Kedudukan *sadd al-dzarī'ah* sebagai salah satu dasar sumber hukum yang berdiri sendiri adalah sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh seorang pengikutnya (Ibn Qayyīm), yaitu:

والنهي نوعان احدهما مايكونوا المنهى عنه مفسدة في نفسه والثاني مايكون وسيلة للمفسدة.<sup>62</sup>

*Nahyi (larangan) itu ada dua macam; pertama yang bersifat esensial (dhātīyyah) yang dilarang serta dapat merusak, sedangkan yang kedua yang menjadi perantara atau sarana yang dapat mendatangkan kepada kerusakan.*

Kedudukan hukum *waṣīlah* adalah mengikuti kepada hukum asalnya, jika hukum asalnya haram, maka perantaranya juga haram. Sebagaimana kaidah:

فواسيلة المقصود تابعة للمقصود.<sup>63</sup>

*Yang menjadi perantara mengikuti kepada tujuan.*

Selain dua kalangan ulama yang dikemukakan di atas, ulama Ḥanafīyyah dan Syafī'īyyah berpendapat bahwa *sadd al-dzarī'ah* juga dapat dijadikan *ḥujjah*, tetapi dalam hal-hal tertentu dan menolak untuk hal-hal lain. Artinya mereka memposisikan kedudukan *sadd al-dzarī'ah* adalah sebagai dalil atau sumber hukum yang

<sup>62</sup> Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn ...*, h. 143

<sup>63</sup> Abd. Al-Hamid Hakim, *Al-Bayan*, (Padang Panjang: Maktabah Sa'adiyah Putra Padang, t.t), h. 247



berdiri sendiri, antara yang mengakui kehujujahannya dan yang tidak mengakui kehujujahannya.<sup>64</sup>

Argumentasi para ulama yang bermadhab Syāfi'ī tidak menjadikan *sadd al-dzarī'ah* sebagai dalil atau sumber hukum yang berdiri sendiri, karena pada dasarnya *sadd al-dzarī'ah* itu adalah suatu perbuatan yang dibolehkan, namun dikhawatirkan akan terjerumus kepada yang diharamkan. Kekhawatiran ini hanya bersifat tidak pasti (dugaan/*ẓhan*) tidak dapat dijadikan sebagai hujjah, sedangkan mengenai sesuatu yang pasti mendatangkan kepada kerusakan (*mafsadat*), mereka beranggapan bahwa hal itu tidaklah termasuk ke dalam bab *sadd al-dzarī'ah*, melainkan ia tidak boleh dilaksanakan dan mesti wajib menjauhinya.<sup>65</sup> Namun menurut golongan ulama Zhāhiriyyah terutama Ibn Hazm, seperti dinyatakan al-Zuhailī, menolak secara mutlak *sadd al-dzarī'ah*, artinya *sadd al-dzarī'ah* bukanlah *hujjah syar'iyah*.<sup>66</sup>

Ibn Hazm (994-1064 M), salah satu tokoh ulama dari mazhab Zhāhirī, menulis satu pembahasan khusus untuk menolak metode *sadd al-dzarī'ah* dalam kitabnya *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Iḥkām*.<sup>67</sup> Ia menempatkan sub pembahasan tentang penolakannya terhadap *sadd al-dzarī'ah* dalam pembahasan *al-ihtiyāt* (kehati-hatian dalam beragama). *Sadd al-dzarī'ah* lebih merupakan anjuran untuk bersikap warga dan menjaga kehormatan agama dan jiwa agar tidak tergelincir pada hal-hal yang dilarang. Dengan demikian, konsep *sadd al-dzarī'ah* tidak dapat berfungsi untuk menetapkan boleh

---

<sup>64</sup> Al-Zuhailī menjelaskan bahwa *sadd al-dzarī'ah* bukan termasuk salah satu dalil dalam menetapkan hukum, akan tetapi ia digolongkan dalam kaidah yang oleh jumhūr ulama uṣūl fiqh disebut dengan *Muqaddimah* (pendahulul) dari suatu pekerjaan. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islamī*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1990), h. 874

<sup>65</sup> Ibn Hazm, *Al-Muḥallā*, Juz I, (Cairo: Maktabah al-Jumhūriyyah al-'Arābiyyah, 1967), h. 89

<sup>66</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh ...*, h. 889-892 dan 903-904

<sup>67</sup> Penolakan mentah-mentah *sadd al-dzarī'ah* adaah karena mereka memang sangat berpegang teguh pada prinsip Kitabullah dan Sunah. Dengan kata lain, semua perbuatan harus diputuskan berdasarkan *ẓhahir naṣ* dan *ẓhahir* perbuatan. Menurut pandangan penulis, terlalu berpegang secara tekstual *naṣ* juga tentu bisa berbahaya. Karena sikap demikian justru bisa mengabaikan tujuan syari'ah (*maqāsid syar'iyah*) dalam rangka menghindari *mafsadah* dan meraih *maṣlahat*. Jika memang *mafsadat* jelas-jelas bisa terjadi, apalagi jika telah melewati penelitian ilmiah yang akurat, maka *sadd al-dzarī'ah* adalah sebuah metode hukum yang perlu dilakukan.

atau tidaknya sesuatu. Pelarangan atau pembolehan hanya bisa ditetapkan berdasarkan *naş* dan *ijma'* (*qat'ī*). Sesuatu yang telah jelas diharamkan oleh *naş* tidak bisa berubah menjadi dihalalkan kecuali dengan *naş* lain yang jelas atau *ijma'*. Hukum harus ditetapkan berdasarkan keyakinan yang kuat dari *naş* yang jelas atau *ijma'*, dan tidak bisa didasarkan oleh dugaan semata.<sup>68</sup>

Contoh kasus penolakan dalam penggunaan *sadd al-dzarī'ah* adalah ketika Ibn Hazm yang begitu keras menentang Hanafī dan Malikī yang mengharamkan perkawinan bagi lelaki yang sedang dalam keadaan sakit keras (dikhawatirkan meninggal). Bagi kalangan Hanafī dan Malikī, perkawinan itu akan bisa menjadi jalan (*dzarī'at*) bagi wanita untuk sekedar mendapatkan warisan dan menghalangi ahli waris lain yang lebih berhak. Bagi Ibn Hazm, pelarangan menikah itu jelas-jelas telah mengharamkan sesuatu yang jelas-jelas halal. Sebab betapapun menikah dan mendapatkan warisan karena hubungan perkawinan adalah sesuatu yang halal.<sup>69</sup>

Secara global, sikap pandangan para ulama terhadap posisi *sadd al-dzarī'ah* dapat dibedakan menjadi dua kelompok; penerima (pro) dan penolak (kontra). Kelompok yang menerima mengemukakan argumentasi sebagai berikut:

- a. Dalam QS. Al-Baqarah: 104 dinyatakan bahwa orang mukmin dilarang mengucapkan kata *rā'ina*, karena suatu ucapan yang biasa digunakan orang Yahudi untuk mencela atau mengejek Nabi Saw. Larangan ini didasarkan atas keyakinan bahwa pengucapan kata itu akan membawa kepada *mafsadah*, yakni tindakan mencela atau mengejek Nabi Saw. Ayat ini mengisyaratkan urgensi *sadd al-dzarī'ah*. Kemudian QS. Al-A'raf: 163 bahwa kaum Bani Israil dilarang mendekati dan mengambil ikan-ikan yang terapung dipermukaan air laut pada hari sabtu, karena hari itu merupakan hari khusus beribadat bagi mereka. Larangan ini didasarkan atas keyakinan bahwa perbuatan mendekati dan mengambil ikan-ikan tersebut akan membawa kepada *mafsadah*, yakni meninggalkan kewajiban beribadat pada hari khusus bagi mereka.

---

<sup>68</sup> Lihat 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Hazm al-Zhāhirī, *Al-Aḥkam fi Uşūl al-Iḥkām*, Juz VI, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 179-189

<sup>69</sup> 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Hazm al-Zhāhirī, *Al-Mahallā bi al-Athār*, Juz XII, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), h. 378

- b. Ḥadīth Nabi Saw.: دع ما يربيك الى ما لا يربيك artinya: *Beralihlah dari hal yang meragukan kepada hal yang tidak meragukan.* (HR. Al-Nasā’ī, al-Tirmizī dan al-Ḥakim). Dalam ḥadīth lain juga disebutkan lafazh sebagai berikut: ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما مشبهات artinya: *Perkara yang halal sungguh sudah jelas dan perkara yang haram juga sungguh sudah jelas. Di antara keduanya ada perkara yang syubhat (samar-samar).* (HR. al-Bukhārī dan Muslim)
- c. Sejumlah larangan mengisyaratkan urgensi *sadd al-dzarī’ah* bagi penetapan hukum, antara lain adalah:
1. Larangan melamar (*khīṭbah*) perempuan yang sedang ‘*iddah* karena perbuatan melamar demikian akan membawa kepada *mafsadah*, yakni menikahi perempuan yang sedang ‘*iddah*.
  2. Larangan jual beli secara tunai dan tempo dalam satu akad karena perbuatan jual beli demikian akan membawa kepada *mafsadah*, yakni transaksi ribawi. Akan tetapi yang dibolehkan adalah jual beli secara tunai dilakukan tersendiri atau terpisah dari jual beli secara tempo (dua akad yang terpisah).
  3. Larangan terhadap kreditur menerima hadiah dari debitur, ketika debitur meminta penundaan pembayaran hutang (*rescheduling*) karena penerima hadiah tersebut akan membawa kepada *mafsadah*, yakni transaksi ribawi.
  4. Penetapan tindakan pembunuhan ahli waris terhadap pewaris sebagai hal yang menghalangi hak kewarisan ahli waris tersebut, agar tindakan pembunuhan tersebut tidak dijadikan jalan untuk mempercepat perolehan warisan.
  5. Larangan terhadap kaum muslim ketika masih di Makkah (sebelum hijrah ke Madinah) membaca al-Qur’ān dengan suara nyaring. Larangan ini didasarkan atas pertimbangan agar kaum Quraisy tidak mencela atau mengejek al-Qur’ān, Allah (yang menurunkan al-Qur’ān), dan Nabi Saw. (yang menerima al-Qur’ān).<sup>70</sup>

Sedangkan kelompok yang menolak (kontra) mengemukakan argumentasi adalah sebagai berikut:

- a) Aplikasi *sadd al-dzarī’ah* sebagai dalil penetapan hukum *ijtihādī*, merupakan bentuk *ijtihād bi al-ra’yi* yang tercela.
- b) Penetapan hukum kehalalan atau keharaman sesuatu harus didasarkan atas dalil *qaṭ’ī*, tidak dapat dengan dalil *ẓannī*. Sedangkan penetapan hukum atas dasar *sadd al-dzarī’ah*

<sup>70</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh ...*, h. 889-891 dan 903-904

merupakan satu bentuk penetapan hukum berdasarkan dalil *sadd ḥanni*. Firman Allah Swt. QS. Al-Jazm: 28 berbunyi: *... وأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً*.  
... Dan sesungguhnya persangkaan itu tidak berfaedah sedikitpun terhadap kebenaran. (QS. Al-Jazm: 28)<sup>71</sup>

Meskipun terjadi perbedaan pendapat (antara menerima dan menolak), namun maksud yang dikehendaki *sadd al-dzarī'ah* sebagai salah satu metode istinbat hukum adalah menutup jalan untuk pencapaian tujuan atau sesuatu yang dilarang. Sementara dalam pemahaman lain adalah melakukan suatu pekerjaan yang semuanya mengandung kemaşlahatan untuk menuju kepada suatu kemafsadatan, artinya seseorang yang melakukan suatu perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan karena mengandung kemaşlahatan, tetapi tujuan yang dicapai berakhir pada suatu kemafsadatan.

Sesuai dengan penjelasan *sadd al-dzarī'ah*, maka ketika dikaitkan dengan tindak pidana korupsi, jelas bahwa perbuatan korupsi merupakan *sadd al-dzarī'ah*, yaitu sesuatu yang dilarang dan arah pencapaiannya harus ditutup rapat agar tidak ada peluang. Lebih luas lagi adalah korupsi terjadi pada penggunaan anggaran untuk pembangunan fisik atau non fisik (bentuk sosial), tetapi anggaran tersebut dialihkan untuk kepentingan lain baik fisik maupun non fisik, sehingga pembangunan awal tidak jelas atau terlantar. Yang menjadi larangan disini adalah tujuan mengalihkan anggaran untuk menghindari peruntukan anggaran pembangunan semula.

Meskipun perbuatan korupsi dilakukan dengan banyak cara (variatif), seperti *risywah*, *ghulūl*, *ghaşab*, *khiyānah*, *amānah* dan sebagainya. Namun menyangkut persoalan *amānah* adalah kunci kesuksesan dan keselamatan bagi pemegang jabatan, sebab menyalahkan wewenang apalagi terdapat indikasi lain (penggelapan, ketidakjujuran, perampasan, dan sebagainya) merupakan suatu tindak pidana berdasarkan teori *sadd al-dzarī'ah*.

#### **b. *Fath al-dzarī'ah***

*Fath al-dzarī'ah* adalah kebalikan dari *sadd al-dzarī'ah*. Secara terminologis dapat dipahami bahwa *fath al-dzarī'ah* adalah menetapkan hukum atas suatu perbuatan tertentu yang pada dasarnya diperbolehkan, baik dalam bentuk membolehkan (*ibāḥah*), me-

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

nganjurkan (*istishab*), maupun mewajibkan (*ijab*), karena perbuatan tersebut bisa menjadi sarana terjadinya perbuatan lain yang memang telah dianjurkan atau diperintahkan.

Titik tolak yang digunakan antara *fath* dengan *sadd* adalah *al-dzari'ah*.<sup>72</sup> Dalam madhab Mālikī dan Ḥanbālī, *al-dzari'ah* memang ada yang dilarang dan ada yang dianjurkan. Hal ini diungkapkan oleh al-Qarafī dari madhab Mālik dan Ibn al-Qayyīm dari madhab Hanbalī. Menurutnyā *al-dzari'ah* adakalanya dilarang, sehingga pelarangan itu disebut *sadd al-dzari'ah*; adakalanya dianjurkan atau diperintahkan, sehingga anjuran atau perintah itu disebut *fath al-dzari'ah*.

*Fath al-dzari'ah* adalah suatu perbuatan yang dapat membawa kepada sesuatu yang dianjurkan, bahkan diwajibkan syara'. Contohnya adalah jika mengerjakan ṣalat Jum'at adalah wajib, maka wajib pula berusaha untuk sampai ke masjid dan meninggalkan perbuatan lain. Jika menuntut ilmu adalah sesuatu yang diwajibkan, maka wajib pula segala hal yang menjadi sarana untuk tercapai usaha menuntut ilmu, seperti membangun sekolah dan menyusun anggaran pendidikan yang memadai. Begitupun sebaliknya dengan perbuatan korupsi adalah diharamkan, maka haram juga hal-hal yang menjurus kepada perbuatan itu dengan berusaha memegang *amānah* dan meninggalkan segala unsur-unsur yang mengakibatkan terjadinya korupsi.

Contoh di atas yang harus digarisbawahi adalah betapapun *al-dzari'ah* lebih rendah tingkatannya dari pada perbuatan yang menjadi tujuannya, namun pelaksanaan atau pelarangan suatu sarana tergantung pada tingkat keutamaan perbuatan yang menjadi tujuannya.<sup>73</sup> Oleh karena itu, pembahasan tentang *fath al-dzari'ah* tidak mendapat porsi yang banyak di kalangan ahli *uṣūl fiqh*. Karena *fath al-dzari'ah* hanyalah hasil pengembangan dari konsep *sadd al-dzari'ah*. Sementara konsep *sadd al-dzari'ah* sendiri tidak disepakati oleh seluruh ulama sebagai metode *istinbat* hukum. Bagi sebagian mereka terutama di kalangan ulama Syāfi'iyyah, masalah

---

<sup>72</sup> Al-Qarafī, *Anwār al-Buruq fi Anwā' al-Furuq*, Juz III, h. 46; Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *I'lām al-Muqī'in ...*, h. 103

<sup>73</sup> *Ibid*, h. 46

*sadd al-dzarī'ah* dan *fath al-dzarī'ah* masuk di dalam bab penerapan kaidah:

مالا يتم الواجب الا به فهو واجب.<sup>74</sup>

*Sesuatu yang tidak sempurna pelaksanaan wajib kecuali dengan adanya, maka hukumnya adalah wajib.*

Kaidah tersebut berkaitan pula dengan masalah *muqaddimah* (pendahuluan) dari suatu pekerjaan. Hal ini menjadi salah satu faktor yang membuat perbedaan pendapat ulama terhadap kedudukan *sadd al-dzarī'ah* dan *fath al-dzarī'ah*. Meskipun terdapat perbedaan pendapat, namun kedua teori tersebut merupakan suatu bentuk preventif agar perbuatan korupsi dapat dicegah sedini mungkin. Oleh karenanya, apa yang dimaksudkan *al-dzarī'ah* oleh Mālikī dan Hanbalī, ternyata bagi al-Syāfi'ī adalah sekedar *muqaddimah*.

Sementara itu, Juhur ulama berpendapat bahwa *muqaddimah* yang wajib dilaksanakan oleh mukallaf, meskipun tidak ada dalil tersendiri untuk itu. Karena kalau tidak wajib melakukan *muqaddimah* tentu boleh meninggalkan perbuatan wajib syar'ī yang tergantung kepada *muqaddimah* itu. Dalam hal ini Juhur menetapkan beberapa kaidah sebagaimana dikutip Amir Syarifuddin, yaitu:

مالا يتم الواجب الا به فهو مقدور للمكلف واجب.

*Sesuatu yang tidak sempurna pelaksanaan wajib kecuali dengan adanya, sedangkan ia berada dalam kemampuan mukallaf untuk melaksanakannya, maka hukumnya adalah wajib.*

ما يتوقف عليه الواجب وهو مقدور للمكلف فهو واجب.

*Sesuatu yang tergantung kepadanya pelaksanaan wajib dan ia berada dalam batas-batas kemampuan mukallaf, hukumnya wajib.*

للسائل كحكم المقاصد.

*Hukum yang berlaku untuk wasilah atau muqaddimah adalah sebagaimana hukum yang berlaku bagi perbuatan yang dimaksud.<sup>75</sup>*

---

<sup>74</sup> Al-Zarkasyī, *Al-Bahr ...*, h. 358; Mu'in Umar dkk, *Ushul Fiqh I ...*, h. 160

<sup>75</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh ...*, Jilid 1, h. 304

Menyangkut kehujjahan *fath al-dzarī'ah*, meskipun belum mendapat porsi yang memadai dikalangan para ulama *uṣūl fiqih*, namun dapat dikatakan bahwa keberadaan *fath al-dzarī'ah* sebagai konsep atau metode penetapan hukum tidak dapat ditolak. Berbeda dengan *sadd al-dzarī'ah*, dimana kehujjahannya terdapat dua perbedaan pendapat (menerima dan menolak). Alasan bahwa *fath al-dzarī'ah* tidak dapat ditolak, karena ia merupakan hasil pengembangan dari konsep *sadd al-dzarī'ah* dan suatu perbuatan yang dapat membawa kepada sesuatu yang dianjurkan, bahkan diwajibkan syara'. Oleh karena syara' mewajibkan, maka kehujjahannya tidak bisa dinafikan dan meninggalkannya berarti telah mengabaikan suatu anjuran.

Untuk menentukan apakah suatu perbuatan di larang atau tidak, karena ia dapat menjadi sarana (*al-dzarī'ah*) terjadinya suatu perbuatan lain yang dilarang, maka secara umum hal itu bisa dilihat dari dua hal, yaitu:

1. Motif atau tujuan yang mendorong seseorang untuk melaksanakan sesuatu perbuatan, apakah perbuatan itu akan berdampak kepada sesuatu yang diharamkan atau diharamkan. Misalnya, jika terdapat indikasi yang kuat bahwa seseorang yang hendak menikahi seorang janda perempuan yang di talak tiga, adalah karena sekedar untuk menghalalkan si perempuan untuk dinikahi oleh mantan suaminya terdahulu, maka pernikahan itu harus di cegah. Sebab tujuan pernikahan tersebut bertentangan dengan tujuan pernikahan yang digariskan syara', yaitu demi membina keluarga yang *sakinah mawaddah warahmah*.
2. Akibat yang terjadi dari perbuatan, tanpa harus melihat motif dan niat si pelaku. Jika akibat atau dampak yang sering sekali terjadi dari suatu perbuatan adalah sesuatu yang dilarang atau *mafsadat*, maka perbuatan itu harus dicegah. Misalnya masalah pemberian hadiah (gratifikasi) yang diawasi oleh Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK). Berdasarkan beberapa peristiwa yang sebelumnya terjadi, seorang pejabat yang mendapat hadiah kemungkinan besar akan mempengaruhi keputusan atau kebijakannya terhadap si pemberi hadiah. Karena itulah, setiap pemberian hadiah (gratifikasi) dalam batasan jumlah tertentu harus dikembalikan ke kas negara oleh pihak KPK.

Mengacu kepada uraian di atas, dapat dikatakan bahwa baik *sadd al-dzari'ah* maupun *fath al-dzari'ah* adalah suatu perangkat hukum dalam Islam yang sangat baik dan penting jika diterapkan, sesuai dengan rambu-rambu syara'. Keduanya dapat menjadi perangkat yang betul-betul bisa digunakan untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan umat. Apalagi jika diterapkan oleh penguasa (pemerintah) yang memang hendak menciptakan kesalehan sosial secara menyeluruh di tengah-tengah masyarakat Indonesia, dan bukan untuk/demi kepentingan pribadi dan kelompok. Pendek kata dapat disimpulkan bahwa pemberian hadiah dibolehkan selama pemberian tersebut bukan untuk tujuan suap-menyuap.

### 3. Teori *Jawājir* dan *Zawābir*

Dalam literatur *fiqh jināyat* (hukum pidana Islam) terdapat dua teori lain yang lebih spesifik menyangkut aplikasi dalam penerapan sanksi pidana korupsi, yaitu teori *jawājir* (جواجر) dan *zawābir* (زواير). Teori *jawājir* adalah pidana ditujukan untuk tujuan pencegahan, baik bersifat umum maupun bersifat khusus, sedangkan dalam teori *zawābir* adalah pidana ditujukan untuk pembalasan.<sup>76</sup> Kedua istilah ini muncul ketika ulama fiqh membahas sifat hukum dalam berbagai tindak pidana, apakah bersifat preventif (pencegahan) atau paksaan (balas dendam). Apabila hukuman telah dilaksanakan di dunia, apakah mereka masih disiksa di akhirat atau terbebas.

Teori *jawājir* dan *zawābir* ini bila dikaitkan dengan hukum pidana umum, maka dapat disepadankan dengan retributif dan utilitarian yang dikenal dalam teori pidanaan yang dikembangkan dalam hukum pidana.<sup>77</sup> Ahli fiqh dari madhab Syāfi'ī, imām 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām (577 H/1181 M – 666 H/1261 M) seperti dikutip Juhaya menyatakan bahwa antara teori *jawājir* dan *zawābir* terdapat perbedaan, yaitu:

---

<sup>76</sup> Juhaya S. Praja, *Teori-Teori Hukum: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat*, (Bandung: Pascasarjana Universitas Islam Negeri, 2009), h. 111

<sup>77</sup> Taqwaddin, *Esensi Hukum Rajam*, (Lhokseumawe: Serambi, 2009), h. 24



- a. *Zawābir* disyari'atkan sebagai pencegahan terhadap tindak pidana yang akan terjadi, sedangkan *jawājir* disyari'atkan untuk mencapai *kemaşlahatan*.
- b. *Zawābir* ditetapkan untuk perbuatan yang melanggar ketentuan Allah Swt., sehingga dengan menghukum pelanggarnya orang lain akan mendapat pelajaran dan berusaha untuk menghindari perbuatan itu. Adapun *jawājir* umumnya dikenakan pada seluruh pelaku pidana tanpa pandang bulu.
- c. *Jawājir* berkaitan dengan tindak pidana terhadap jiwa anggota badan, manfaat dari anggota badan, ibadah, harta dan manfaat. Adapun *zawābir* berkaitan dengan pelanggaran *jināyah* dan sikap-sikap yang bertentangan dengan kehendak syara', seperti pembunuhan, zina, pencurian, pemberontakan, perampok, menuduh orang lain berbuat zina (*qadhf*), mengambil harta orang lain tanpa izin (*qhaşab*) dan minum minuman keras.
- d. *Zawābir* berkaitan dengan tindak pidana *hudūd* dan *ta'zīr* yang hukumannya dilaksanakan oleh hakim. Sedangkan *jawājir* ditujukan terhadap tindak pidana yang pelaksanaan hukumannya diserahkan kepada orang yang dirugikan.
- e. *Jawājir* dalam masalah manfaat seperti seseorang yang menempati rumah orang lain tanpa izin dikenakan tanpa izin ganti rugi biaya, selama rumah itu ditempatinya. Contoh lain adalah untuk jiwa anggota badan dan manfaat anggota badan ialah denda (*diyat*) atau kafarah. Adapun hukuman terhadap pembunuhan yaitu *qişās* termasuk kedalam *zawābir*.<sup>78</sup>

Perbedaan antara teori *jawājir* dan *zawābir* tersebut, apabila diperhatikan bentuk-bentuk hukuman yang ditentukan Allah dan RasulNya bagi pelanggar pidana *hudūd* kelihatan bahwa hukuman yang harus diterima terpidana lebih berat dibanding tindak pidana itu sendiri. Tujuan utama penentuan hukuman adalah sebagai tindakan preventif dan bagi orang lain ia tidak melakukan tindak pidana yang sama setelah melihat pelaksanaan hukuman terhadap terpidana *qişās* dilaksanakan ditempat kalayak ramai, sehingga dapat dijadikan pelajaran oleh masyarakat dan oleh mereka. Sesuai firman Allah Swt.:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ .

*Dan dalam qişās itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa. (QS. Al-Baqarah: 179)*

<sup>78</sup> Juhaya S. Praja, *Teori-Teori Hukum ...*, h. 112-113

Ulama madhab Ḥanafī berpendapat bahwa tindak pidana *ḥudūd* dan *ta'zīr* disyari'atkan semata-mata sebagai tindak pencegahan bagi masyarakat di dunia. Sedangkan dosa terpidana tidaklah hilang kecuali melalui tawbat. Alasan Jumhūr ulama adalah hukuman yang telah ditentukan itu disamping sebagai tindak preventif di dunia, juga bisa menghapuskan hukuman di akhirat apabila telah dilaksanakan di dunia. Alasan lain yang dikemukakan Jumhūr ulama adalah sabda Nabi Saw. di depan para sahabat, yang berbunyi:

بِأَعْيُنِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ وَلَا تَأْتُوا بِبَهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ.<sup>79</sup>

*Berjanjilah kamu untuk tidak menyekutukan Allah, berzina, mencuri dan membunuh jiwa yang telah diharamkan Allah, kecuali disebabkan suatu alasan yang benar. Siapa yang berpegang teguh dengan janji ini Allah akan memberikan ganjaran. Dan siapa yang melanggar janji ini dengan melakukan salah satu perbuatan di atas lalu ia dikenai hukuman di dunia, maka hukuman itu menjadi kafarah (penghapus dosa) yang dilakukannya. Siap yang melakukan perbuatan itu secara diam-diam tidak terungkap, sehingga tidak dapat dilaksanakan hukuman di dunia, maka persoalan dikembalikan kepada Allah jika dikehendakinya, ia maafkan dan jika tidak dikehendakinya ia siksa. (HR. Bukhārī dan Muslim)*

Berdasarkan keterangan hadīth di atas, Jumhur ulama memandang bahwa penerapan sanksi pidana korupsi tampaknya lebih mempertimbangkan kepada aspek *jawājir* di akhirat, dan tidak ada lagi mempertimbangkan penerapan hukuman (*'uqūbat*) di dunia sebagai *zawābir*. Bahkan menurut kedua teori tersebut sanksi pidana korupsi dalam hukum Islam bisa lebih berat, jika dibandingkan dengan peraturan perundang-undangan pemberantasan korupsi di Indonesia. Pemikiran tersebut dalam pandangan penulis, nampaknya lebih relevan, karena penerapan sanksi pidana bagi pelaku ko-

<sup>79</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz I, hadīth No. 18, h. 18; dan Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz V, hadīth No. 4558, h. 126

rupsi (koruptor) berdasarkan hukum Islam hanya menjadi pilihan terakhir (*daruriyat*).

Berdasarkan uraian di atas, penulis merumuskan pokok pikiran bahwa disebabkan antara teori *jawābir* dan *zawābir* saling berkaitan, yaitu berbentuk pencegahan dan bilamana melakukannya, maka diberikan pembalasan dengan hukuman (*‘uqūbat*) yang ditentukan, dimana penerapan hukumannya yang minimum sampai hukuman maksimum. Hal ini sesuai dengan tujuan penerapan hukum itu sendiri, yakni bukan hanya efek jera (*deterrence efek*), tetapi juga untuk pencegahan (*preventive effect*) untuk kemaslahatan umum.

Selain tiga teori hukum pidana korupsi seperti disebutkan di atas, asas terpenting dalam praktik penerapan sanksi pidana korupsi dalam sejarah hukum Islam adalah:

#### **4. Asas *Min Ayna Laka Hādzā* (Pembuktian Terbalik)**

Asas ini muncul semenjak kekuasaan Islam berada di tangan ‘Umar bin Khaṭṭāb (*khalīfah al-rāsyidūn al-thānī*). Ketika *amīru al-mukminīn* (julukan untuk ‘Umar bin Khaṭṭāb) dinobatkan sebagai Khalīfah yang kedua (setelah Abū Bakar aṣ-Ṣiddīq, sosoknya dikenal sebagai pemimpin yang sangat arif, bijak, mengasahi rakyatnya dan juga terkenal tegas kepada para pembantunya. Ketokohan ‘Umar yang didasari oleh keimanan yang ingin mengabdikan kepada Allah, ia mampu menampilkan diri sebagai pemimpin yang sederhana, jujur, adil dan berani. Hal ini kemudian menjadikan dirinya sebagai teladan bagi bawahannya dan umat Islam secara keseluruhan.

Keuletan ‘Umar bin Khaṭṭāb bagi kehidupan ketatanegaraan umat Islam waktu itu patut menjadi perhatian serius, yaitu terbentuk sebuah negara yang dalam masa modern disebut Republik dan telah melakukan pemisahan kekuasaan (eksekutif, legislatif dan yudikatif) dimana jauh sebelum dikenal adanya konsep *trias politica* yang diperkenalkan para pemikir Barat. Di samping itu, berbagai segi kehidupan pemerintahan, seperti sistem keuangan, partisipasi perempuan dalam kehidupan, hak-hak yang diperoleh kaum non muslim (*zḥimmi*) dan sebagainya, serta telah melahirkan beberapa ijtihad atau pemikiran cemerlangnya, yaitu:

1. Menetapkan tahun hijrah sebagai kalender Islam;
2. Mengumpulkan orang-orang dalam shalat taraweh, menyinari masjid-masjid di malam Ramadhan;
3. Mengumpulkan orang-orang untuk shalat jenazah dengan empat takbir;
4. Menghentikan pemberian zakat kepada orang-orang yang baru masuk Islam (*al-mu'allaf qulūbuhum*) berdasarkan kausa hukumnya (*'illat*) telah hilang,
5. Memberikan hadiah kepada para penghafal al-Qur'ān;
6. Menjadikan urusan pengangkatan khalifah di tangan beberapa orang tertentu,
7. Menjadikan talak tiga dengan satu lafadz menjadi talak ba'in;
8. Memerintahkan untuk menceraikan wanita *ahl al-kitab* dan melarang untuk menikahi mereka;
9. Menghukum orang yang mengejek;
10. Mengambil zakat kuda;
11. Menjadikan pajak dalam beberapa tingkatan sesuai dengan kemampuan ekonomi rakyat;
12. Menggugurkan wajib pajak dari orang-orang miskin, *ahl al-zimmah*, dan kaum papa;
13. Mendirikan pangkalan militer, mengintruksikan wajib militer, membuka kantor administrasi militer, mengkhususkan beberapa tenaga medis, hakim, dan juru dakwah bagi para prajurit;
14. Mendirikan baital mal untuk kaum muslimin;
15. Mencetak mata uang Dirham;
16. Menetapkan pemberian khusus bagi setiap bayi yang lahir dalam Islam;
17. Memberikan belanja kepada anak pungut yang diambil dari Baital Mal;
18. Menyuruh untuk membunuh sekelompok orang yang bersengkongkol membunuh orang lain;
19. Menyuruh untuk membunuh wanita yang berprofesi sebagai dukun (paranormal);
20. Orang pertama yang mencambuk orang yang memalsukan stempel resmi negara; dan
21. Mengaudit kekayaan para pejabat dan pegawai negara dan mengundang Undang-undang "*min ayna laka hādzā*" (dari mana asal harta ini?).<sup>80</sup>

Beberapa hal yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa 'Umar dengan sifat dan karakternya yang berani dan gigih telah

---

<sup>80</sup> Syaikh Muḥammad Sa'id Mursi, *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, Penerj. Khoirul Amru Harahap dan Achmad Faozan, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 15

dapat merubah tatanan kehidupan bernegara dan beragama. Sisi keagamaan terutama perspektif hukum Islam, banyak sekali muncul ijihad-ijihadnya meskipun secara metode penalaran *bayani* berbeda, akan tetapi ‘Umar lebih mendepankan konsep *maṣlahat* (metode penalaran *istiṣlahi*) bagi tatanan kehidupan masyarakat waktu itu. Maka dari itu, ‘Umar dikenal bukan hanya sukses dalam memimpin negara dimasa kekhalifahannya, namun salah satu ijihad terpenting ‘Umar dalam bidang pemerintahan adalah sukses dalam memberantas korupsi.

### C. Implementasi Asas Pidana Korupsi Dalam Hukum Islam

Selain tiga teori dalam hukum Islam seperti yang telah penulis sebutkan sebelumnya, asas terpenting dalam praktik pemberantasan pidana korupsi dalam sejarah hukum Islam adalah asas *min ayna laka hādzā* (pembuktian terbalik). Asas ini telah muncul semenjak kekuasaan Islam berada di tangan ‘Umar bin Khaṭṭāb (*khalīfah al-rāsyidūn al-thānī*). Ketika *amīru al-mukminīn* (julukan untuk ‘Umar bin Khaṭṭāb) dinobatkan sebagai Khalīfah, sosoknya dikenal sebagai pemimpin yang sangat mengasihi rakyatnya dan juga terkenal tegas kepada para pembantunya.

Usaha pemberantasan korupsi yang dilakukan ‘Umar, lebih banyak pada sisi pencegahan dari pada penghukuman koruptor. Pemberantasan korupsi pada ‘Umar tidak begitu pelik dan membutuhkan satu badan yang kuat dan pengajian yang tinggi. Melainkan dibutuhkan sebuah keberanian yang tangguh dan tidak gentar menghadapi siapapun yang melakukan korupsi. Keberanian mengatakan dengan tegas merupakan modal yang paling penting dan ia sendiri harus bersih dari tindakan korupsi.<sup>81</sup> Langkah lain yang sangat strategis ditempuh ‘Umar dalam sebuah pemerintahan terhadap pemberantasan korupsi adalah menyusun sebuah aturan yang berkaitan dengan harta. Aturan itu pada dasarnya diawali dari sebuah konsep yang disebut *min ayna laka hādzā* (dari mana kamu peroleh harta ini?).<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup>Hasbi Amiruddin, *Republik Umar bin Khattab*, (Yogyakarta: Total Media, 2010), h. 106-107

<sup>82</sup>Syaikh Muḥammad Sa‘id Mursi, *Tokoh-tokoh Besar Islam ...*, h. 13

Munculnya istilah tersebut, kemudian dijadikan sebagai asas dalam perspektif hukum Islam yang merupakan suatu inisiatif, kecerdikan, dan keberanian yang dilakukan Sayyidina ‘Umar sendiri agar roda pemerintahan yang dijalankan bersih dan menghindari pejabat-pejabatnya dari perilaku korupsi. Terobosan ini ketika di analisis erat kaitannya dengan bentuk pembinaan mental pegawai agar tidak hidup bermewah-mewahan, melainkan menciptakan cara hidup yang sederhana dan tidak bersikap sombong.

‘Umar bin Khaṭṭāb ra. menetapkan untuk menyita harta (*al-māl*) bawahannya bukanlah semata-mata dikarenakan kecurigaan atau dugaan (*zhan*) ‘Umar semata, akan tetapi berdasarkan bukti syar‘ī, yakni melakukan pencatatan dan sebagai bentuk preventif terhadap terjadinya korupsi. Hal ini bisa dimengerti karena ‘Umar adalah seorang pemimpin yang sangat ketat dalam mengawasi dan mengontrol bawahannya. Ibn Sa‘ād di dalam kitab Ṭābaqat menuturkan kesaksian dari al-Syi‘bī bahwa ‘Umar setiap kali mengangkat kepala daerah, ia selalu mencatat kekayaan orang tersebut. Untuk kelancaran menangani hal tersebut, ‘Umar mengangkat salah seorang pegawainya, yaitu Muhammad bin Maslamah.<sup>83</sup>

Berdasarkan catatan tersebut dan penyidikan yang dilakukan ‘Umar untuk menyita harta (*al-māl*) pejabatnya adalah karena meragukan perolehan kelebihan kekayaan. Dari itu, ‘Umar melakukan suatu tindakan menghitung dan mencatat kekayaan seseorang sebelum diangkat menjadi pejabat negara atau penguasa daerah, seperti Sa‘ad bin Abī Waqqaṣ ra.<sup>84</sup> Selanjutnya ketika masa tugas pejabat itu berakhir, ‘Umar kembali mencatat atau mengaudit kekayaan pejabat. Hal ini dalam rangka *tabayyun*, yang memungkinkan rehabilitasi terhadap nama baik sang pejabat dan membersihkan hartanya. Apabila ‘Umar menemukan kelebihan harta (*al-māl*) yang meragukan, ia tidak segan-segan menyita harta (*al-māl*) tersebut, dan kadangkala ‘Umar membagi dua kelebihan kekayaan tersebut. Setengah buat pejabat yang bersangkutan, setengah lagi buat dimasukkan ke Baitul Mal (kas negara).<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Lihat dalam [www.hizbut-tahrir.or.id](http://www.hizbut-tahrir.or.id) diakses tanggal 12 Mei 2018.

<sup>84</sup> Al-Ḥafīd al-Suyūṭī, *Tārikh al-Khulafā’...*, h. 132

<sup>85</sup> Hawariah Marsah, Cara Khalifah Memberantas Suap-Menyuap, *Sosio-religius*, Volume I, No. 1 Juni 2015, h. 120

Prinsip praduga tak bersalah seperti dipahami dalam hukum pidana yang ada,<sup>86</sup> pada dasarnya telah terlebih dahulu dilakukan ‘Umar terutama menyangkut kepemilikan harta yang didapatkan atau memiliki kekayaan tidak wajar dari yang semestinya. Apabila terdapat indikasi-indikasi adanya kekayaan yang tidak sah, maka harus dibuktikan pemilik kekayaan, dengan menggunakan pendekatan pembuktian terbalik. Metode pembuktian terbalik ini adalah bila dalam penyidikan suatu kasus korupsi, penuntut belum memiliki data-data yang akurat.

Tindakan ‘Umar di atas mengindikasikan adanya pembuktian terbalik dalam kasus korupsi, namun di sisi lain dengan memperhatikan dalil-dalil yang ada menunjukkan bahwa pembuktian terbalik tidak ada dalam Islam, baik dalam kasus yang mengharuskan adanya penggugat maupun tidak. Seorang hakim (*qadī*) dilarang

---

<sup>86</sup>Dalam Pasal 66 KUHAP disebutkan bahwa tersangka atau terdakwa tidak dibebani kewajiban pembuktian. Menurut penjelasan Pasal tersebut, ketentuannya merupakan penjelmaan dari asas “praduga tak bersalah”. Mengenai asas tersebut diatur dalam penjelasan umum butir 3 c KUHAP, yaitu setiap orang yang disangka, ditangkap, ditahan, dituntut dan/atau dihadapkan di muka sidang pengadilan wajib dianggap tidak bersalah sampai adanya putusan pengadilan yang menyatakan kesalahannya dan memperoleh kekuatan hukum tetap. Asas praduga tak bersalah ini juga telah diakui oleh dunia Internasional, antara lain diatur dalam Pasal 14 Ayat (2) Perjanjian Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik Tahun 1996 adalah setiap orang yang dituduh melakukan pelanggaran pidana akan berhak atas praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah menurut hukum. Oleh karena itu, sebagai komponen dasar dari hak atas suatu peradilan yang fair, asas praduga tak bersalah antara lain berarti bahwa beban pembuktian dalam suatu peradilan pidana tergantung pada penuntutan dan si tertuduh mempunyai keuntungan sebagai orang yang diragukan. Lawyer Committee for Human Right, *Fair Trial (Prinsip-Prinsip Peradilan yang Adil dan Tidak Memihak)*, Diterjemahkan oleh Ahmad Fauzan, (Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, 1997), h. 23. Selain itu dalam Pasal 14 Ayat (3) huruf g, Perjanjian Internasional tersebut dinyatakan bahwa “dalam penentuan tuduhan pelanggaran pidana terhadapnya, setiap orang berhak untuk tidak dipaksa memberikan kesaksian terhadap diri sendiri atau mengaku bersalah”. Ketentuan ini sering disebut juga dengan asas *non self incrimination*. Meskipun ketentuan ini tidak secara tegas mengatur tentang bukti yang didapat dengan cara pemaksaan, namun telah lama ditafsirkan bahwa bukti tersebut tidak dapat diterima di pengadilan. Di samping itu, diamnya tersangka atau terdakwa tidak dapat digunakan sebagai bukti untuk menyatakan bersalah dan tidak ada konsekuensi yang negatif dapat ditarik dari pelaksanaan hak untuk diam dari seorang tersangka. *Ibid.*, h. 33. Penjelasan di atas terlihat bahwa asas praduga tak bersalah secara tegas telah diatur oleh peraturan perundang-Undangan, yang tidak hanya diakui di Indonesia, tetapi juga diakui di dunia internasional. Asas praduga tak bersalah ini merupakan salah satu bentuk jaminan perlindungan terhadap hak asasi manusia (HAM).

menjatuhkan vonis hukum kepada si terdakwa sebelum adanya bukti syar'ī yang jelas. Dengan kata lain bahwa seorang hakim tidak boleh menghukum atau memvonis seseorang jika tidak ada bukti syar'ī. Adapun dalil yang menunjukkan tidak adanya pembuktian terbalik dalam Islam adalah:

*Pertama*, al-Qur'an mewajibkan penggugat untuk menghadirkan saksi di hadapan majelis peradilan. Allah Swt. berfirman:

... وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلِعَ لَهُ فْلْيُمْلِكْ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تُكْتَبُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَدَةِ وَأَدْنَىٰ إِنْ تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتَبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَلَّحُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ .

*...Dan janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah Mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-Baqarah: 282)*

Ibn Kathīr menjelaskan frase (*wastasyhidū syāhidain min rijālikum*) adalah sebagai perintah untuk menghadirkan saksi (*al-isyhād*) bersamaan dengan tulisan untuk menambah kepercayaan.<sup>87</sup> Hal ini agak berbeda dengan Sayyid Qutb bahwa kesaksian dua orang laki-laki atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan itu juga lebih kuat dan lebih tepat dari pada kesaksian seorang

<sup>87</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḥḥīm*, Juz 1, (Mesir: Maktabah at-Tawfiqiyah, t.t), h. 439



laki-laki atau seorang laki-laki dan seorang perempuan.<sup>88</sup> Perintah untuk menghadirkan saksi-saksi bagi orang-orang yang ingin menuntut (menggugat) haknya menunjukkan bahwa seorang Muslim diwajibkan menghadirkan bukti atas setiap tuntutan. Adapun bukti yang secara syar‘ī absah digunakan sebagai alat bukti adalah kesaksian dari saksi yang adil, sumpah, pengakuan (*iqrār*), dan dokumen-dokumen tertulis.

*Kedua*, perilaku Nabi Saw. yang tidak menjatuhkan hukuman atau vonis sebelum ada bukti yang jelas. Seperti ḥadīth:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمَيَّةَ قَدَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشْرِيكَ ابْنِ سَحْمَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيِّنَةُ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ الْبَيِّنَةَ فَجَعَلَ يَقُولُ الْبَيِّنَةَ وَالْأَحَدُ فِي ظَهْرِكَ.<sup>89</sup>

*Dari Ibn ‘Abbās ra dituturkan bahwasanya Hilāl bin Umayyah menuduh isterinya berbuat zina (qazaf) dengan Syarik bin Sahma` dihadapan Nabi Saw., Nabi Saw. bersabda, “(Kamu mengajukan bukti) atau had (dera) di punggungmu”. Hilal bin Umayyah berkata, “Ya Rasulullah jika seorang di antara kami melihat isterinya bersama dengan seorang laki-laki harus pergi dan mencari bukti. Maka, hal itu menjadikan beliau bersabda, “(Kamu mengajukan) bukti atau had akan dijatuhkan di atas punggungmu. (HR. Imām Bukhārī)*

Selanjutnya imām Tirmidzī menuturkan sebuah ḥadīth dari Wail bin Hujr dari bapaknya, bahwasanya ia berkata:

جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتٍ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَذَا غَلَبَنِي عَلَى أَرْضِي لِي فَقَالَ الْكِنْدِيُّ هِيَ أَرْضِي وَفِي يَدِي لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ أَلَا الْبَيِّنَةُ قَالَ لَا قَالَ فَلَاكَ يَمِينُهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ وَلَيْسَ يَنْوَرُّ مِنْ شَيْءٍ قَالَ لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذَلِكَ قَالَ فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ لِيَحْلِفَ لَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أُدْبِرَ لِيُنْ حَلَفَ عَلَى مَا لَكَ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا لِيَلْقَيْنَ اللَّهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرَضٌ .

*Seorang laki-laki dari Hadlramaut dan seorang laki-laki dari Kindah menemui Nabi Saw. orang Hadlramaut berkata, “Ya*

<sup>88</sup> Savyid Qutb, *Tafsir fi Zhilāl al-Qur‘ān*, Jilid 1, Terj. (Jakarta: Rabbani Press, 2008), h. 392

<sup>89</sup> Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 2526, Juz II, h. 949

*Rasulullah, sesungguhnya laki-laki ini telah merebut tanah milikku”. Laki-laki dari Kindah menukas, “Tanah itu adalah milikku dan berada dalam penguasanku. Dia tidak memiliki hak atas tanah itu sedikitpun”. Nabi Saw. bertanya kepada orang Hadlramaut, “Apakah anda punya bukti? Laki-laki itu menjawab, “Tidak punya”. Nabi Saw. bersabda: “Maka, hak kamu adalah sumpahnya”. Laki-laki Hadlramaut itu berkata lagi, “Ya Rasulullah, dia ini adalah laki-laki fajir yang tidak pernah peduli dengan apa yang ia sumpahkan, dan dia tidak pernah berhati-hati terhadap sesuatu”. Nabi Saw. bersabda: “Kamu tidak punya hak darinya kecuali hal itu (sumpah)”. Perawi berkata, “Laki-laki itu pun maju dan bersumpah kepadanya”. Ketika laki-laki dari suku Kindah itu selesai bersumpah, Rasulullah Saw. bersabda: “Jika ia bersumpah kepada pemiliknya untuk memakan hartanya dengan cara dzalim, sungguh, ia akan menemui Allah Swt. dalam keadaan Dia berpaling darinya”. (HR. Imām Tirmizī)<sup>90</sup>*

Imām Tirmizī juga menuturkan dalam sebuah ḥadīth dari Ibn ‘Abbās ra yang berbunyi:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ أَنَّ الْبَيْتَةَ عَلَى الْمُدَّعَى وَالْيَمِينِ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ.<sup>91</sup>

*Bahwasanya Rasulullah Saw. telah menetapkan bahwa sumpah itu wajib atas orang yang didakwa”. Abū ‘Isā berkata, “Ḥadīth ini ḥasan ṣaḥīḥ, dan diamalkan oleh ahli ilmu dari kalangan shahabat Nabi Saw. dan selain mereka, bahwasanya bukti itu wajib atas pendakwa dan sumpah itu wajib atas yang didakwa”. (HR. Imām Tirmizī)*

Selain ḥadīth tersebut, Imām Mālik bin Anas ra. mengutip penuturan ‘Umar bin Khaṭṭāb sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ الرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا أَحْصِنَ إِذَا قَامَتْ الْبَيْتَةُ أَوْ كَانَ الْحَبْلُ أَوْ الْإِعْتِرَافُ.<sup>92</sup>

<sup>90</sup>Imām Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, No. 1340, Juz III, h. 625

<sup>91</sup>*Ibid.* No. 1342, h. 626

<sup>92</sup>Imām Mālik, *Al-Muwaṭā’*, Juz I, h. 46

Dari 'Abdullah bin 'Abbās dituturkan bahwasanya ia berkata, "Saya mendengar 'Umar bin Khaṭṭāb ra. berkata, "Rajam didalam Kitābullāh adalah hak bagi laki-laki dan wanita muḥṣan yang berzina, jika telah tegak bukti, atau hamil, atau pengakuan". (HR. Imām Mālik ra. dalam kitab al-Muwaṭā')

Ketiga, dalam menindak suatu kasus, Nabi Saw. tidak mencakup hanya dengan apa yang ia lihat dan saksikan, akan tetapi Nabi juga memperjelas dengan pengakuan. Sebagaimana ḥadīth Nabi Saw. yang diriwayatkan Imām Muslim dari Abū Hurairah ra. tentang kecurangan yang dilakukan oleh pedagang makanan, yaitu:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةٍ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا فَتَأَلَّثَ أَصَابِعُهُ بِلَلٍّ فَقَالَ مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَقْلًا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَمَا يَرَاهُ النَّاسُ مِنْ عَشِّ قَلْبَسٍ مِثِّي.<sup>93</sup>

Bahwa Rasulullah Saw. tengah melintasi seonggok makanan. Lalu, beliau memasukkan tangannya ke dalam makanan tersebut. Jari-jari beliau mendapati sesuatu yang basah. Beliau pun bertanya, "Apa ini, wahai pemilik makanan?". Penjual makanan itu menjawab, "Makanan itu tertimpa air hujan, Ya Rasulullah". Rasulullah Saw. bersabda, "Mengapa makanan yang basah itu tidak kamu taruh di atas, agar orang-orang bisa melihatnya? Barangsiapa menipu maka ia bukan termasuk golongananku". (HR. Muslim)

Riwayat di atas menunjukkan bahwa seorang qadī tidak boleh menghukum pelanggar dalam kasus-kasus delik umum, sebelum ada bukti yang jelas. Dengan demikian, seorang hakim baru dapat memproses perkara bila adanya bukti-bukti yang kuat.

Keempat, Nabi Saw. tidak memutuskan suatu perkara berdasarkan apa yang beliau ketahui, melainkan berdasarkan bukti-bukti syar'ī. Imām Abū Dāwud menuturkan sebuah ḥadīth dari 'Aisyah ra:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ أَبَا جَهْمَ بْنَ حُدَيْفَةَ مُصَدِّقًا فَلَاجَهُ رَجُلٌ فِي صَدَقَتِهِ فَضْرَبَهُ أَبُو جَهْمٍ فَسَجَّهَ فَأَتَوْا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا الْقَوْدَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَكُمْ كَذَا وَكَذَا فَلَمْ يَرْضُوا فَقَالَ لَكُمْ كَذَا وَكَذَا فَلَمْ يَرْضُوا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي خَاطِبُ الْعَشِيَّةِ عَلَى النَّاسِ وَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ فَقَالُوا نَعَمْ فَخَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ

<sup>93</sup>Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz I, No. 295, h. 69

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ هَؤُلَاءِ اللَّيْثِيَّيْنَ أَتَوْنِي يُرِيدُونَ الْقَوَدَ فَعَرَضْتُ عَلَيْهِمْ كَذَا وَكَذَا فَرَضُوا أَرْضِيئُمْ قَالُوا لَا فَهَمَّ الْمُهَاجِرُونَ بِهِمْ فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَكْفُوا عَنْهُمْ فَكَفُوا ثُمَّ دَعَاهُمْ فَرَادَهُمْ فَقَالَ أَرْضِيئُمْ فَقَالُوا نَعَمْ قَالَ إِيَّيَّي خَاطِبٌ عَلَى النَّاسِ وَمُحْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ قَالُوا نَعَمْ فَخَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَرْضِيئُمْ قَالُوا نَعَمْ.<sup>94</sup>

*Nabi Saw. mengutus Abū Jahm bin Huzaifah r.a. sebagai pengumpul zakat. Lalu, ada seorang laki-laki bertengkar dengannya dalam urusan zakatnya. Abū Jahm memukul laki-laki itu hingga terluka. Lalu, keluarganya mendatangi Nabi Saw. dan berkata, "Qīṣaṣ Ya Rasūlullah". Nabi Saw. menjawab, "Kalian memiliki hak begini dan begini". Namun, mereka tidak rela. Nabi Saw.. bersabda lagi, "Kalian memiliki hak begini dan begini". Namun mereka tidak rela. Nabi bersabda lagi, "Kalian memiliki hak begini dan begini". Mereka akhirnya rela. Lalu Nabi Saw. bersabda, "Aku akan menyampaikan khuthbah kepada manusia petang hari, dan memberitahu mereka mengenai kerelaan kalian". Mereka menjawab, "Iya". Rasūlullah Saw. segera berkhuthbah, dan bersabda, "Sesungguhnya mereka mendatangiku untuk meminta qīṣaṣ. Namun aku menawarkan mereka begini dan begini, dan mereka pun rela. Lalu, apakah kalian (wali korban) rela? Namun mereka (wali korban) berkata, "Tidak!". Kaum Muhajirin pun berhasrat menyerang mereka. Rasūlullah Saw. menahan kaum Muhajirin untuk tidak menyerang mereka. Kaum Muhajirin pun segera menahan diri. Lalu, Nabi Saw. memanggil mereka (wali korban) kembali dan memberi tambahan diyat kepada mereka. Nabi Saw. bertanya, "Apakah kalian rela? Mereka menjawab, "Iya". Nabi Saw. pun bersabda, "Saya akan berkhuthbah di hadapan manusia dan memberitahu kepada mereka mengenai keridloan kalian". Wali korban menjawab, "Iya". Nabi Saw. segera berkhuthbah, dan bersabda, "Apakah kalian rela? Mereka menjawab, "Iya". (HR. Imām Abū Dāwud)*

Ḥadīth di atas mengindikasikan bahwa seorang qaḍī tidak boleh memberikan keputusan berdasarkan pengetahuannya saja, akan tetapi harus berdasarkan bukti yang disampaikan di hadapan majelis peradilan. Seandainya Nabi Saw. diperbolehkan memutuskan berdasarkan pengetahuannya, niscaya beliau segera menjatuhkan vonis *diyat*, tatkala wali korban menyetujui diyat. Namun, ketika persetujuan wali korban dibatalkan dihadapan majelis peradilan,

<sup>94</sup>Imām Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, No. 283

Nabi Saw. tidak menolak pembatalan mereka, dan menunda vonis. Akan tetapi setelah diyatnya ditambah dan wali korban menyatakan kerelaannya dihadapan majelis peradilan, barulah Nabi Saw. memutuskan vonis *diyāt*.

Imām Bukhārī menuturkan sebuah riwayat dari Ibn ‘Abbās ra. bahwa Rasulullah Saw. pernah melaksanakan *li’an*<sup>95</sup> antara al-‘Ajlanī dan isterinya. Kemudian Syaddad bin al-Had berkata bahwa wanita itu adalah wanita yang dikatakan Rasulullah Saw., yang bunyinya:

لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا امْرَأَةً مِنْ غَيْرِ بَيِّنَةٍ قَالِ لَا تِلْكَ امْرَأَةٌ اَعْلَنْتُ.<sup>96</sup>

*Sekiranya aku boleh merajam seseorang tanpa bukti, niscaya wanita itu telah aku rajam. Syaddad berkata, “Tidak, sebab wanita itu telah menyatakan masuk Islam. (HR. Bukhārī)*

Apabila seorang *qaḍī* dilarang memutuskan perkara berdasarkan pengetahuan dan indikasi yang kuat, lebih lagi tanpa adanya bukti, maka dalil-dalil di atas menunjukkan tidak adanya proses pembuktian terbalik dalam peradilan Islam. Seseorang baru sah di jatuhkan suatu hukuman (*‘uqūbat*), bilamana pelanggarannya dapat dibuktikan dengan salah satu alat bukti secara syar‘ī. Dengan demikian, meskipun tidak adanya dalil syar‘ī mengenai pembuktian terbalik dan dalil-dalil seperti yang dipaparkan di atas tampaknya lebih kepada kejahatan yang sudah mempunyai dalil, walaupun tidak adanya bukti terhadap penerapan hukumnya.

Jika mengacu kepada tindakan sahabat (khalifah kedua), yaitu ‘Umar bin Khaṭṭāb dan dengan konsep pemerintahannya “*min ayna laka hādza* (dari mana kamu peroleh harta ini?), pada hakikat-

---

<sup>95</sup> Kata *li’an* berasal dari bahasa Arab. *La’ana* bentuk *maṣdar* dari susunan *fi’il* (kata kerja) *la’ana - la’an - la’nan* yang berarti laknat atau kutukan. Ahmad Wirson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1274. Dinamakan dengan *li’an* ini karena apa yang terjadi antara suami istri, sebab masing-masing suami istri saling melaknat dirinya sendiri pada kali yang kelima jika dia berdusta. Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh al-Islām Wa Adillatuhu*, Juz X, (Jakarta: Dār al-Fikr, 2011), h. 481. Jadi *li’an* (dasar hukumnya QS. An-Nur: 6-7) adalah sumpah yang diucapkan suami ketika menuduh istrinya telah berzina atau penolakannya terhadap kehamilan istrinya dari-nya, sedangkan ia tidak mempunyai empat orang saksi yang melihat sendiri perbuatan itu dengan empat kali kesaksian bahwa ia termasuk orang yang benar dalam tuduhannya, kemudian pada sumpah kesaksian yang ke lima ia meminta kutukan Allah Swt. seandainya ia berdusta.

<sup>96</sup> Ṣaḥīḥ Bukhārī, Juz VI, ḥadīth No. 6463, h. 2513

nya telah meletakkan pondasi dalam mencegah dan memberantas pidana korupsi. Keberanian 'Umar dan asas yang diterapkan telah menunjukkan keberhasilannya dalam menjaga harta (*al-māl*) negara. Hal ini seyogianya dapat memberikan contoh bagi pengambil kebijakan (khususnya Negara Republik Indonesia) untuk dirumuskan kedalam perundang-undangan pembuktian terbalik<sup>97</sup>, karena praktik korupsi dewasa ini sangat riskan diatasi.<sup>98</sup>

Meskipun penerapan asas pembuktian terbalik dalam suatu perkara pidana merupakan penyimpangan terhadap asas praduga tak bersalah (diatur dalam KUHP), namun bisa diberlakukan asas *lex specialist derogat lex generali*. Hal ini adalah salah satu sarana yang dapat ditempuh untuk memberantas pidana korupsi yang sudah mengakar di Indonesia. Sebab tujuan hukum, menurut Jeremy Bentham (*Introduction to the Morals and Legislation*) yang dikutip

---

<sup>97</sup> Guna menghindari kesalahan kebijakan legislasinya, pasal yang menghendaki adanya pembuktian terbalik tidak boleh mencantumkan delik inti didalamnya, karena itu tugas dari Jaksa Penuntut Umum. Seorang terdakwa juga tidak boleh dipaksa membantu apa yang dituduhkan kepadanya dengan memaksakan prinsip pembuktian terbalik karena akan bertentangan dengan asas *non self incrimination*. Maka, pada akhirnya, aspek hukum yang perlu dibidik pihak penegak hukum adalah bagaimana mendorong si terdakwa membuktikan ketidakbersalahannya dalam hubungan jabatan dan adanya kewajiban yang bertentangan, baik dalam pengertian fungsi hukum positif maupun negatif.

<sup>98</sup> Salah satu faktor yang menyebabkan sulitnya mengusut tindak pidana korupsi adalah sulitnya menemukan bukti atau membuktikan adanya tindak pidana korupsi. Membuktikan menurut Martiman Prodjohamidjojo mengandung maksud dan usaha untuk menyatakan kebenaran atas suatu peristiwa, sehingga dapat diterima oleh akal terhadap kebenaran peristiwa tersebut. Martiman Prodjohamidjojo, *Sistem Pembuktian dan Alat Bukti*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), h. 11. Sedangkan Bambang Poernomo menyatakan bahwa: "Hukum pembuktian adalah keseluruhan aturan hukum atau peraturan undang-undang mengenai kegiatan untuk rekonstruksi suatu kenyataan yang benar dari setiap kejadian masa lalu yang relevan dengan persangkaan terhadap orang yang diduga melakukan perbuatan pidana dan pengesahan setiap sarana bukti menurut ketentuan hukum yang berlaku untuk kepentingan peradilan dalam perkara pidana". Bambang Poernomo, *Pertumbuhan Hukum Penyimpangan di luar Kodifikasi Hukum Pidana*, (Jakarta: Bina Aksara, 1986), h. 38. Oleh karena itu, pembuktian tentang benar tidaknya terdakwa melakukan perbuatan yang didakwakan merupakan bagian terpenting acara pidana. Dalam hal ini pun hak asasi dapat dipertaruhkan. Untuk inilah, Hukum Acara Pidana bertujuan untuk mencari kebenaran materiil, sementara Hukum Acara Perdata yang cukup puas dengan kebenaran formil. Kebenaran dalam perkara pidana merupakan kebenaran yang disusun dan didapatkan dari jejak, kesan, dan refleksi dari keadaan dan/atau benda berdasarkan ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan kejadian masa lalu yang diduga menjadi perbuatan pidana.

Kansil bahwa hukum bertujuan untuk mewujudkan hal berfaedah bagi orang. Karena apa yang berfaedah bagi seseorang mungkin saja merugikan orang lain, maka tujuan dari hukum tersebut adalah menjamin kebahagiaan sebanyak-banyaknya bagi orang yang sebanyak-banyaknya.<sup>99</sup>

Dalam asas pembuktian terbalik, hakim berangkat dari praduga bahwa terdakwa telah bersalah melakukan suatu pelanggaran hukum atau *presumption of guilt*. Kemudian terdakwa yang harus membuktikan bahwa dirinya tidak bersalah, dan jika dia tidak dapat membuktikannya, maka ia dinyatakan bersalah tanpa perlu pembuktian lagi dari pihak Penuntut Umum. Apabila tersangka atau terdakwa ditahan maka hampir mustahil hal itu bisa dilakukan.

Dengan sistem pembuktian seperti disebutkan di atas, sekilas tampak bahwa hak-hak seorang terdakwa tidak dijamin, bahkan dilanggar. Padahal dalam Pasal 183 KUHAP secara tegas diatur bahwa: "Hakim tidak boleh menjatuhkan putusan pidana kepada seseorang, kecuali apabila dengan sekurang-kurangnya dua alat bukti yang sah, dan ia memperoleh keyakinan bahwa suatu tindak pidana benar-benar terjadi dan bahwa terdakwa yang bersalah melakukannya". Dalam asas pembuktian terbalik ketentuan tersebut memang disimpangi, karena hakim dapat saja menjatuhkan putusan pidana tanpa adanya suatu alat bukti, yaitu jika terdakwa tidak dapat membuktikan bahwa dirinya tidak bersalah. Dengan adanya keyakinan hakim sudah cukup untuk menyatakan kesalahan terdakwa, tanpa perlu adanya alat bukti. Hal ini sama dengan sistem dalam asas pembuktian *conviction intime* (pembuktian berdasarkan pada keyakinan hakim semata) yang telah dijelaskan di atas. Menurut Luhut MP, bila sistem pembuktian terbalik itu diterapkan maka akan membawa implikasi negatif yang luar biasa, yaitu:

*Pertama*, dalam situasi rendahnya kapabilitas dan integritas aparaturnya penegak hukum dewasa ini, maka sistem pembuktian terbalik bisa menjadi alat *black-mailing* yang efektif untuk memperkaya diri dan bentuk penyalahgunaan penegakan hukum yang lain. *Kedua*, usaha untuk meningkatkan profesio-

---

<sup>99</sup> C.S.T Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 44

nalitas dan integritas penegak hukum akan menjadi tidak perlu bila sistem pembuktian terbalik diterima. Sebab ia cukup mengandalkan perasaan, maka bila orang itu gagal narapidanalalah ia. Dan aparaturnya penegak hukum itu cukup setingkat *debt collector*.<sup>100</sup>

Walaupun asas pembuktian terbalik mengandung banyak kelemahan seperti di atas, namun hal ini bukan berarti asas pembuktian terbalik tidak dapat diterapkan. Penerapan sistem pembuktian terbalik terhadap tindak pidana korupsi sudah dianut di Hongkong, Malaysia, dan Singapura. Di Hongkong misalnya, pembuktian terbalik diatur dalam Pasal 10 (1b) Prevention of Bribery Ordinance 1970, Added 1974: *“or is in control of pecuniary resources of property disproportionate to his present or past official emoluments, shall, unless he gives satisfactory explanation to the court as to how he was able to maintain such a standard of living or how such pecuniary resources of property came under his control, be guilty of an offence”*.<sup>101</sup>

Ketentuan di atas terlihat bahwa menguasai sumber-sumber pendapatan yang tidak sebanding dengan gajinya atau pendapatan resmi di masa lalu, akan dinyatakan bersalah melakukan pelanggaran, kecuali ia dapat memberikan suatu penjelasan yang memuaskan kepada pengadilan mengenai bagaimana ia mampu memperoleh standar hidup yang demikian atau bagaimana sumber-sumber pendapatan itu dapat ia kuasai. Mengingat “merajalelanya” tindak pidana korupsi di Indonesia, maka tidak salah jika pemerintah mengusulkan untuk mengamandemen UU No. 31 Tahun 1999<sup>102</sup> ten-

---

<sup>100</sup> Lihat Luhut MP Pangaribuan, Sistem Pembuktian Terbalik, dalam *Kompas*, 2 April 2001, h.1

<sup>101</sup> Penerapan sistem pembuktian terbalik ini menurut keterangan seorang pejabat Independent Commission Against Corruption Hongkong cukup efektif untuk memberantas tindak pidana korupsi, karena seseorang akan takut melakukan korupsi. Sebab akan sulit baginya memberikan penjelasan yang memuaskan tentang sumber kekayaannya kalau memang kekayaannya itu diperoleh dengan cara yang tidak sah. *Kompas*, 14 April 2001

<sup>102</sup> Dalam UU No. 31 Tahun 1999 telah mengatur pembuktian terbalik, tetapi masih bersifat terbatas (terdakwa berhak untuk membuktikan), karenanya Penuntut Umum tetap wajib membuktikan dakwaannya. Dalam RUU yang baru, pembuktian terbalik bersifat murni, dimana terdakwa wajib membuktikan bahwa ia tidak melakukan korupsi, jika ia tidak berhasil membuktikan, maka berarti ia terbukti melakukan korupsi. Sistem ini digunakan pada setiap pemberian kepada pegawai negeri yang nilainya di atas Rp. 10 juta, sedangkan yang nilainya di bawah Rp. 10 juta masih menggunakan sistem pembuktian biasa.



tang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dengan menerapkan pembuktian terbalik terhadap kasus tindak pidana korupsi, akan tetapi terlepas dari alasan yang mendorong pemerintah untuk mengeluarkan usulan tersebut.

Di negara-negara Anglo Saxon, perbuatan suap menjadi kendala terhadap pembuktiannya di pengadilan, sehingga keluar istilah *gratifikasi* yang kemudian diadopsi di Indonesia dalam UU No. 20 Tahun 2001 tentang Tindak Pidana Korupsi sebagaimana diatur dalam Pasal 12 B dan 12 C.<sup>103</sup> Pasal ini oleh para ahli hukum dianggap sebagai pasal mandul, karena salah dalam penulisan kebijakan legislasinya. Dari argumentasi ini dapat disimpulkan bahwa penerapan pembuktian terbalik, pada prinsipnya tidak dapat dijustifikasikan, karena bertentangan dengan asas *non self incrimination* dan asas praduga tak bersalah (*principle of lawfulness*). Meskipun terjadi perdebatan mengenai penerapan pembuktian terbalik, namun menurut pandangan penulis masih dapat diterapkan di Indonesia demi untuk melindungi kepentingan negara dan bangsa serta sesuai aspirasi masyarakat.

Penerapan pembuktian terbalik terhadap pidana korupsi memang di satu pihak akan merugikan terdakwa, karena hak-haknya

---

<sup>103</sup> Pasal 12 B (1) *Setiap gratifikasi kepada pegawai negeri atau penyelenggara negara dianggap pemberian suap, apabila berhubungan dengan jabatannya dan yang berlawanan dengan kewajiban atau tugasnya, dengan ketentuan sebagai berikut: a. Yang nilainya Rp. 10.000.000,00 (sepuluh juta rupiah) atau lebih, pembuktian bahwa gratifikasi tersebut bukan merupakan suap dilakukan oleh penerima gratifikasi; b. Yang nilainya kurang dari Rp. 10.000.000,00 (sepuluh juta rupiah), pembuktian bahwa gratifikasi tersebut suap dilakukan oleh penuntut umum. (2) Pidana bagi pegawai negeri atau penyelenggara negara sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) adalah pidana penjara seumur hidup atau pidana penjara paling singkat 4 (empat) tahun dan paling lama 20 (dua puluh) tahun, dan pidana denda paling sedikit Rp 200.000.000,00 (dua ratus juta rupiah) dan paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah). Pasal 12 C (1) Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 12 B ayat (1) tidak berlaku, jika penerima melaporkan gratifikasi yang diterimanya kepada Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. (2) Penyampaian laporan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) wajib dilakukan oleh penerima gratifikasi paling lambat 30 (tiga puluh) hari kerja terhitung sejak tanggal gratifikasi tersebut diterima. (3) Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dalam waktu paling lambat 30 (tiga puluh) hari kerja sejak tanggal menerima laporan wajib menetapkan gratifikasi dapat menjadi milik penerima atau milik negara. (4) Ketentuan mengenai tata cara penyampaian laporan sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) dan penentuan status gratifikasi sebagaimana dimaksud dalam ayat (3) diatur dalam UU Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.*

kurang terlindungi, tetapi di lain pihak akan membawa kebahagiaan atau kemanfaatan bagi banyak orang, karena dapat mengurangi pidana korupsi yang begitu banyak merugikan negara. Untuk dapat menerapkan pembuktian terbalik terhadap pidana korupsi perlu pengkajian lebih lanjut, karena terdapat beberapa masalah.<sup>104</sup> Karena penerapan asas itu tidak mudah, sebab selama ini laporan kekayaan pejabat belum berjalan maksimal. Sehingga sulit dipisahkan antara kekayaan pribadi dengan kekayaan-kekayaan 'haram' yang dia peroleh. Seharusnya disyaratkan secara ketat laporan kekayaan sebelum menjabat dan diumumkan setiap tahun, agar si pejabat bisa di investigasi.<sup>105</sup>

Di negara Republik Indonesia, wacana penerapan pembuktian terbalik atas harta para pejabat semakin mencuat<sup>106</sup> dan menjadi perdebatan panjang dimasa Pemerintahan H. Abdurrahman Wahid

---

<sup>104</sup> *Pertama*, bagaimana pihak kejaksaan membiasakan diri dari pola yang sebelumnya; *Kedua*, apakah perangkat penegak hukum sudah siap dengan pembuktian terbalik, mulai dari pengacaranya, hakimnya, jaksa penuntut umumnya; dan *Ketiga*, jangan sampai pembuktian terbalik ini justru menjadi alat pemerasan baru, dimana semua orang dapat saja disudutkan melakukan korupsi. Dan pihak kejaksaan tidak akan merasa bersalah dengan menuduhkan berbagai macam korupsi. Dimana orang yang dituduh korupsi disuruh membuktikan bahwa ia tidak melakukan korupsi, sehingga banyak sekali orang yang akan "diperas" karena dituduh melakukan korupsi. Topo Santoso, *Pembuktian Terbalik Hanya Pengalihan Isu*, 2001, h.1

<sup>105</sup> Todung Mulia Lubis, *Pembuktian Terbalik Tidak Mudah*, <http://www.hukumonline.com/5 April 2001>, h.1

<sup>106</sup> Tuntutan agar pembuktian terbalik segera diterapkan atas aset yang di miliki oleh aparaturnegara yang dicurigai melakukan penyalahgunaan wewenang atau dicurigai memperoleh aset dengan cara-cara tidak sah, yakni dengan cara melanggar hukum, tampaknya sulit untuk dapat dilaksanakan. Namun, kata "sulit" bukan berarti "tidak dapat". Animo masyarakat ini merupakan fenomena hukum yang patut dan seyogianya segera ditindaklanjuti oleh pemerintah. Urgensi tindak lanjut penerapan pembuktian terbalik tersebut bukan tanpa alasan. Kemerossotan moral dan keterlibatan aparaturnegara dalam berbagai kasus pidana yang hampir tiada habisnya terjadi merupakan bukti bahwa penerapan pembuktian terbalik tidak dapat lagi ditunda pelaksanaannya, karena kasus yang selama ini terjadi telah melukai rasa keadilan masyarakat. Misalnya pemberitaan seputar penggelapan pajak oleh Gayus Tambunan, kembali memicu diskursus hukum untuk menjawab maraknya kasus korupsi dan penggelapan di kalangan pejabat Negara. Sebenarnya watak hukum (*character of law*) senantiasa berubah dan bergerak maju (*law in the making*), sehingga "asas pembuktian terbalik" (*omkering van de bewijslast*) menjadi salah satu metode penyelesaian secara hukum. Hal ini merupakan salah satu bentuk tawaran solusi dalam upaya penanganankasus penggelapan, korupsi dan tindak pidana pencucian uang (*money laundry*), khususnya di kalangan pejabat birokrasi.

(Gus Dur). Ketika itu, Gus Dur pernah mengajukan draft Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang mengenai pembuktian terbalik, dalam penanganan dan pemberantasan tindak pidana korupsi. Meskipun pengajuan *draft Perpu* oleh Gus Dur disambut terbuka dari berbagai pihak. Namun dari berbagai kalangan merasa pesimis terhadap draft Perpu yang diajukan tersebut, karena asas pembuktian terbalik melanggar hak-hak dasar seseorang yang dibentengi oleh asas praduga tak bersalah (*presumption of innocence*), sehingga akhirnya Perpu tersebut dibatalkan.

Upaya yang sama juga pernah dilakukan oleh lembaga Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) untuk mempercepat pemberantasan korupsi. KPK mengusulkan penggunaan asas pembuktian terbalik pada tahun 2004 silam, namun hingga saat ini usulan KPK tersebut tidak terealisasi. Karena dianggap mengandung banyak faktor yang kemudian menjadi hambatan dalam upaya memasukkan mekanisme pembuktian terbalik dalam sistem hukum di Indonesia.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup>Antara lain adalah; *Pertama*, bahwa kewajiban beban pembuktian terbalik, tidaklah dikenal dalam sistem hukum di Indonesia. Celah untuk menggunakan asas pembuktian terbalik, telah dikunci rapat dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) kita. Pada pasal 66 KHUP ditegaskan bahwa, tersangka atau terdakwa tidak dibebani kewajiban pembuktian”. Dengan demikian, seseorang yang telah disangkakan telah melakukan tindak pidana, tidak memiliki kewajiban untuk melakukan bebab pembuktian terbalik; *Kedua*, Penggunaan asas pembuktian terbalik, dianggap melanggar hak-hak dasar seseorang. Terlebih jika hal tersebut dikaitkan dengan asas *presumption of innocence* atau asas praduga tak bersalah. Dalam kovenan internasional, hal tersebut juga telah dinyatakan dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), yang telah diratifikasi melalui Undang-undang Nomor 12 Tahun 2005. Dalam arti, ICCPR tersebut menjamin sepenuhnya hak seseorang untuk tidak dinyatakan bersalah sebelum terbukti secara hukum (*non self incrimination*). Pasal 14 Ayat (3) huruf g ICCPR menyebutkan bahwa, “*Dalam penentuan tuduhan pelanggaran pidana terhadapnya, setiap orang berhak untuk tidak dipaksa memberikan kesaksian terhadap diri sendiri atau mengaku bersalah*”; *Ketiga*, adanya problematika hukum, yakni meski celah untuk memberlakukan asas pembuktian terbalik, terdapat pada sejumlah klausul Undang-undang kita, namun secara universal berlaku asas hukum “*lex superior derogat legi inferiori*” atau peraturan hukum yang tingkatannya lebih rendah, harus tunduk kepada peraturan hukum yang lebih tinggi. Atau dengan kata lain, peraturan tersebut tidak boleh melanggar ketentuan yang berada di atasnya. Dalam Undang-undang Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, Pasal 7 ayat (1), menyebutkan bahwa, jenis dan hierarki perundang-undangan terdiri dari: UUD 45, UU/Perpu, PP, Perpres dan Perda. Dengan demikian, aturan dalam bentuk apapun untuk mengakomodasi asas pembuktian terbalik, akan dipersoalkan sebab melanggar ketentuan UUD 45 sebagai dasar tertinggi dalam penyelenggaraan hukum Negara Republik Indonesia.

Polemik penerapan pembuktian terbalik yang sudah lama terjadi dan argumentasi-argumentasi hukum yang diungkapkan para pakar hukum di negeri ini, pada dasarnya tidak dapat dijadikan alasan penghambat terhadap penerapan pembuktian terbalik untuk diatur dalam sebuah peraturan perundang-Undangan. Pemikiran-pemikiran yang hanya disandarkan pada pandangan positivisme hukum tidak bisa dijadikan sebagai tameng penghambat pengaturan asas pembuktian terbalik untuk dituangkan dalam UU yang baru. Apalagi menjustificasikannya bertentangan dengan asas praduga tidak bersalah (*presumption of innocence*), dan asas *non self incrimination* (sesuatu hal yang tidak diperbolehkan dilakukan dalam suatu proses peradilan pidana).

Penerapan asas *non self incrimination* dalam pengertian terbatas juga mengandung hak dan kewajiban hukum didalamnya, sesuai dengan fungsi hukum yang memberikan pembatasan. Seperti ketentuan dalam UU No. 28 Tahun 2009 tentang Penyelenggaraan Negara yang Bersih dan Bebas dari Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme (KKN), dimana dengan jelas Pasal 5 Ayat (3) menyebutkan bahwa "*setiap penyelenggara negara berkewajiban untuk melaporkan dan mengumumkan kekayaan sebelum dan sesudah menjabat*". Meskipun ketentuan dalam pasal ini dianggap telah tidak berfungsi lagi, namun keberadaannya tetap menjadi suatu materi hukum dan selanjutnya dipertegas kembali dalam UU No. 20 Tahun 2001 dalam Pasal 37, 37 A, 38 A, 38 B dan 38 C.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Pasal 37 (1) *Terdakwa mempunyai hak untuk membuktikan bahwa ia tidak melakukan tindak pidana korupsi.* (2) *Dalam hal terdakwa dapat membuktikan bahwa ia tidak melakukan tindak pidana korupsi, maka pembuktian tersebut dipergunakan oleh pengadilan sebagai dasar untuk menyatakan bahwa dakwaan tidak terbukti.* Pasal 37 A (1) *Terdakwa wajib memberikan keterangan tentang seluruh harta bendanya dan harta benda istri atau suami, anak, dan harta benda setiap orang atau korporasi yang diduga mempunyai hubungan dengan perkara yang didakwakan.* (2) *Dalam hal terdakwa tidak dapat membuktikan tentang kekayaan yang tidak seimbang dengan penghasilannya atau sumber penambahan kekayaannya, maka keterangan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) digunakan untuk memperkuat alat bukti yang sudah ada bahwa terdakwa telah melakukan tindak pidana korupsi.* (3) *Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan ayat (2) merupakan tindak pidana atau perkara pokok sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2, 3, 4, 13, 14, 15, dan 16 UU No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dan Pasal 5 sampai dengan Pasal 12 UU ini, sehingga penuntut umum tetap berkewajiban untuk membuktikan dakwaannya.*

Polemik seperti di atas kemudian mendapat pencerahaan melalui berbagai dukungan dan dipertegas dengan dikeluarkan fatwa Majelis Ulama Indonesia.<sup>109</sup> MUI menilai bahwa pembuktian terbalik itu diperlukan untuk membuktikan harta yang dimiliki para pejabat adalah sah, bukan korupsi atau diperoleh dengan tidak wajar. Ketentuan pembuktian terbalik ini bukanlah hal baru, sebab jauh sebelumnya telah dilakukan oleh khalifah kedua, yaitu ‘Umar bin Khaṭṭāb dengan konsep yang manumentalnya adalah *min ayna laka hādza*. Terkait hal ini, maka untuk mengaplikasikan metode pembuktian terbalik dalam kerangka negara Indonesia, para pejabat sebaiknya diwajibkan untuk menyerahkan laporan harta keayaannya ke Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK). Hal ini dilakukan agar dapat memberikan suatu gambaran bahwa apakah harta yang dimilikinya selama menjadi pejabat.

Yang sangat membanggakan dalam pemberantasan pidana korupsi adalah terjadinya pembongkaran kasus dugaan korupsi ter-

---

Pasal 38 A, *Pembuktian sebagaimana dimaksud dalam Pasal 12 B ayat (1) dilakukan pada saat pemeriksaan di sidang pengadilan.* Pasal 38 B (1) *Setiap orang yang didakwa melakukan salah satu tindak pidana korupsi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2, 3, 4, 13, 14, 15, dan 16 UU No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dan Pasal 5 sampai dengan Pasal 12 UU, wajib membuktikan sebaliknya terhadap harta benda miliknya yang belum didakwakan, tetapi juga diduga berasal dari tindak pidana korupsi.* (2) *Dalam hal terdakwa tidak dapat membuktikan bahwa harta benda sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) diperoleh bukan karena tindak pidana korupsi, harta benda tersebut dianggap diperoleh juga dari tindak pidana korupsi dan hakim berwenang memutuskan seluruh atau sebagian harta benda tersebut dirampas untuk negara.* (3) *Tuntutan perampasan harta benda sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) diajukan oleh penuntut umum pada saat membacakan tuntutan pada perkara pokok.* (4) *Pembuktian bahwa harta benda sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) bukan berasal dari tindak pidana korupsi diajukan oleh terdakwa pada saat membacakan pembelaannya dalam perkara pokok dan dapat diulangi pada memori banding dan memori kasasi.* (5) *Hakim wajib membuka persidangan yang khusus untuk memeriksa pembuktian yang diajukan terdakwa sebagaimana dimaksud dalam ayat (4).* (6) *Apabila terdakwa dibebaskan atau dinyatakan lepas dari segala tuntutan hukum dari perkara pokok, maka tuntutan perampasan harta benda sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan ayat (2) harus ditolak oleh hakim.* Pasal 38 C, *Apabila setelah putusan pengadilan telah memperoleh kekuatan hukum tetap, diketahui masih terdapat harta benda milik terpidana yang diduga atau patut diduga juga berasal dari tindak pidana korupsi yang belum dikenakan perampasan untuk negara sebagaimana dimaksud dalam Pasal 38 B ayat (2), maka negara dapat melakukan gugatan perdata terhadap terpidana dan atau ahli warisnya.*

<sup>109</sup> Ma'ruf Amin, *Ketua Bidang Fatwa MUI Pusat*, di Munas-8 MUI, di Jakarta, Rabu 28 Juli 2010

hadap peristiwa korupsi yang sudah mengakar dan sangat akut, seperti di Kementerian Keuangan. Pembongkaran dugaan itu diperlukan keberanian seperti Susno Duaji yang membongkar berbagai kasus korupsi *whistle blower*. Ketegasan para pengawas internal untuk melakukan pengusutan dan menindaklanjuti hasil pemeriksaannya ke KPK atau Kejaksaan. Apabila tidak dapat mengungkap dan pengawasan internal tersebut, maka perlu menindak secara tegas dan wajib membuktikan asal perolehan harta kekayaan yang di miliki.

Semua orang mengetahui bahwa perbuatan pidana korupsi telah melanggar banyak hak orang. Maka sudah seyogyanya para koruptor di hukum dengan hukuman yang berat. Jika pemerintah mau melakukan tindakan yang ekstrem dan mengikuti seperti Negara lain, yang menyiapkan seratus peti mati dan satu untuk pemimpinnya. Sekarang ini banyak para elit politik atau pejabat yang melakukan tindakan korupsi berbicara tentang HAM, hal seperti ini dianggap lucu dan kontradiktif sebagai orang yang telah melawan hukum mencari-cari celah, supaya dirinya tidak dapat di jerat oleh hukum dengan alasan melanggar HAM. Padahal apabila di lihat banyaknya orang, berbicara tentang sistem pembuktian terbalik dalam kasus pidana korupsi, menurut pandangan penulis sangatlah mendukung, walaupun bertentangan dengan konstitusi dan HAM. Sebab dalam penegakan hukum yang bersifat khusus untuk masalah korupsi sangat diperlukan sistem pembuktian terbalik.<sup>110</sup>

Suatu pembuktian yang benar-benar sesuai dengan kebenaran tidak mungkin dicapai, karena Hukum Acara Pidana sebenarnya hanya menunjukkan jalan agar mendekati sebanyak mungkin

---

<sup>110</sup> Pembuktian terbalik bila terdapat pada *civil law system*, memang merupakan suatu dilema. Karena pada sistem *civil law* tidak mengenal adanya sistem pembuktian terbalik, karena suatu negara pada masa ke depan ingin mengaplikasikan negara *welfare state*. Menurut penulis konstruksi pembangunan negara *welfare state* janganlah dikotak-kotakan pada sistem hukum (negara yang menganut sistem tertentu). Sebab generalisasi terhadap suatu sistem hukum akan menciptakan kontradiksi didalamnya. Hendaknya hal ini dipahami sebagai suatu paradigma baru sebagai upaya pencapaian *welfare* tersebut. Dalam hal ini harus ada paradigma yang kognitif aplikatif dan apresiatif dalam pembangunan hukum di masa mendatang, dan tidak terdorong oleh mobokrasi dimana hal itu dilakukan untuk melindungi sekelompok status *quo*.

persesuaian dengan kebenaran. Hukum pembuktian memberi petunjuk bagaimana hakim dapat menetapkan sesuatu hal yang cenderung kepada kebenaran. Dalam menilai kekuatan pembuktian tersebut dikenal beberapa sistem atau asas pembuktian, yaitu:

- a. Asas pembuktian yang hanya berdasarkan kepada alat-alat pembuktian yang disebut oleh UU secara positif (*positief wettelijk bewijstheorie*). Artinya jika telah terbukti suatu perbuatan sesuai dengan alat-alat bukti yang disebut oleh UU, maka keyakinan hakim tidak diperlukan sama sekali. Asas pembuktian disebut juga asas pembuktian formil (*formele bewijstheorie*). Asas ini berusaha menyingkirkan segala pertimbangan hakim yang bersifat subyektif, oleh karena itu mengikat secara tegas supaya hakim hanya tergantung pada ada atau tidak adanya sejumlah alat bukti yang formil tercantum dalam UU cukup untuk menjatuhkan putusan.<sup>111</sup> Wirjono Prodjodikoro menolak asas ini untuk dianut di Indonesia, karena menurutnya hakim hanya dapat menetapkan kebenaran dengan cara mengatakan kepada keyakinannya tentang kebenaran itu, lagi pula keyakinan seorang hakim yang jujur dan berpengalaman mungkin sekali adalah sesuai dengan keyakinan masyarakat.<sup>112</sup>
- b. Asas pembuktian berdasar keyakinan hakim semata-mata (*conviction intime*). Artinya jika dalam pertimbangan keputusan hakim telah menganggap terbukti sesuatu perbuatan sesuai dengan keyakinan yang timbul dari hati nurani seorang hakim, maka dapat dijatuhkan putusan. Sistem ini menurut Martiman Prodjohamidjojo tidak dianut dalam peradilan umum ataupun dalam KUHAP. Contoh dari sistem ini dipergunakan dalam peradilan yuri.<sup>113</sup> Sedangkan menurut Wirjono Prodjodikoro sistem pembuktian demikian pernah dianut di Indonesia yaitu pada peradilan distrik dan peradilan Kabupaten. Sistem ini memungkinkan hakim menyebut apa saja yang menjadi dasar keyakinannya, misalnya keterangan medium atau dukun.<sup>114</sup>
- c. Asas pembuktian berdasar keyakinan hakim dalam batas-batas tertentu atas alasan yang logis (*conviction raisonee*). Asas ini disandarkan pada keyakinan hakim atas dasar pertimbangan akal atau menurut logika yang tepat (*berende-neerde overtuiging*) dan memberikan keleluasaan kepada

---

<sup>111</sup>Bambang Poernomo, *Pertumbuhan Hukum Penyimpangan ...*, h. 40

<sup>112</sup>Andi Hamzah, *Hukum Acara Pidana Indonesia*, (Jakarta: Saptartha Jaya, 1996), h. 259

<sup>113</sup>Martiman Prodjohamidjojo, *Sistem Pembuktian ...*, h. 16

<sup>114</sup>Andi Hamzah, *Hukum Acara Pidana ...*, h. 260

hakim secara bebas untuk menggunakan alat bukti yang lain.

- d. Asas pembuktian berdasar keyakinan hakim yang timbul dari alat-alat bukti dalam UU secara negatif (*negatief wettelijk bewijs theori*). Dalam sistem ini ada dua hal yang merupakan syarat, yaitu; *wettelijk*, yaitu alat-alat bukti yang sah dan ditetapkan oleh UU; sedangkan *negatief* maksudnya dengan alat-alat bukti yang sah dan ditetapkan UU saja, belum cukup untuk memaksa hakim pidana menganggap bukti sudah diberikan, tapi masih dibutuhkan adanya keyakinan hakim.<sup>115</sup>

Dari keempat asas pembuktian di atas, ketentuan Hukum Acara Pidana Indonesia mengikuti prinsip dari teori *negatief wettelijk bewijstheorie*. Hal ini dapat dilihat dari ketentuan Pasal 183 KUHAP bahwa “Hakim tidak boleh menjatuhkan putusan pidana kepada seseorang kecuali apabila dengan sekurang-kurangnya dua alat bukti yang sah ia memperoleh keyakinan bahwa suatu tindak pidana benar-benar terjadi dan bahwa terdakwa yang bersalah melakukannya”. Oleh karena itu, berdasarkan ketentuan tersebut di atas, maka dalam Pasal 183 KUHAP terdapat dua unsur, yaitu sekurang-kurangnya ada dua alat bukti yang sah, dan dengan dasar alat bukti yang sah itu hakim yakin bahwa tindak pidana telah terjadi dan terdakwa telah bersalah. Sehingga dengan demikian antara alat-alat bukti dan keyakinan hakim harus ada hubungan *causal* (sebab-akibat) terhadap suatu pembuktian.

Selain teori-teori dan asas hukum pidana korupsi, bentuk korupsi dalam sejarah hukum Islam, seperti *risywah* (sogok/penyuapan), *ghulūl* (penggelapan), *ghaṣab* (perampasan), *khiyānat* (penyelewengan), *fasad* (kerusakan/kehancuran) dan lain sebagainya, pada masa awal Islam (masa Nabi Saw.) sanksinya lebih ditekankan kepada ancaman moral, sosial dan ukhrawi.<sup>116</sup> Hal ini dibuktikan bahwa tidak pernah satupun secara langsung diberlakukan hukuman (*‘uqūbat*) terhadap pelaku pidana korupsi. Sebab orang-orang yang menjadi pembantu Nabi Saw. adalah orang yang terpercaya dan merupakan para sahabat yang mulia, sehingga menunjukkan

---

<sup>115</sup>Martiman Prodjohamidjojo, *Sistem Pembuktian ...*, h. 14

<sup>116</sup>Bandingkan dengan M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum ...*, h. 135-



bahwa Nabi Saw. sebagai pembawa risalah Allah Swt. hanya menitikberatkan pada konsep *al-ta'zib* dalam rangka mencegah sahabatnya untuk tidak melakukan perbuatan korupsi.

Selain itu, tanpa mengabaikan asas terpenting lain dalam rangka pencegahan dan pemberantasan pidana korupsi, yaitu *min ayna laka hādza* (sebagai Pembuktian Terbalik), sebagaimana dilakukan Khalifah kedua, yaitu 'Umar bin Khaṭṭāb yang telah sukses menerapkannya. Dalam menjalankan perannya, 'Umar melakukan pengauditan secara ketat (seperti memeriksa kekayaan Abū Hurairah r.a. yang diangkat sebagai gubernur Bahrain), dan melarang para pejabatnya melakukan kegiatan lain selain mencurahkan segenap perhatian dan tenaganya demi tugas dan pekerjaan yang diamanatkan kepadanya.

Cara lain yang dilakukan 'Umar dalam memberantas pidana korupsi adalah; *Pertama*, menguatkan keimanan para pejabat akan balasan Allah di akhirat bagi pelaku pidana korupsi (suap menyuap); *Kedua*, menguatkan keimanan para penguasa dan penegak hukum, serta rakyat akan pengawasan Allah Swt. (*maraqabah*); *Ketiga*, pemberian gaji yang tinggi dan fasilitas yang mencukupi serta kenyamanan para pekerja yang mencakupi rumah, istri, dan kendaraan; dan *keempat*, membuka selebar-lebarnya dan semudah-mudahnya pengaduan masyarakat atas dugaan suap pejabat dan menyelidiki dalam rangka *tabayyun* serta menindaklanjuti pengaduan tersebut.<sup>117</sup>

Melalui enam langkah yang dilakukan 'Umar dalam mengatasi pemberantasan pidana korupsi, nampaknya sangat ampuh dan sukses dimasa pemerintahannya. Oleh karena itu, implimentasi asas *min ayna laka hādza* (dari mana kamu peroleh harta ini –sekarang lebih dikenal dengan pembuktian terbalik) kedalam peraturan perundang-undangan dalam mewujudkan proses penegakan hukum anti korupsi pidana korupsi di Indonesia adalah sangat penting untuk penguatan regulasi yang ada baik secara normatif maupun sosiologis. Urgensi mendasar bagi seorang pemimpin bangsa dan negara adalah memelihara urusan rakyatnya dari belenggu ke-

---

<sup>117</sup> Hawariah Marsah, Cara Khalifah Memberantas ..., h. 119-121

bocoran uang negara. Apabila pemimpin membiarkan dan lalai dalam melaksanakan tugas-tugasnya, maka rakyatnya wajib mengoreksinya, bahkan syara' menghukumi sebagai fardhu kifayah (ke-wajiban kolektif – *al-wājibu al-‘āmmah*).

Terkait tugas-tugas pemimpin, al-Mawardī mengemukakan sepuluh tugas yang harus dilaksanakan. Salah satunya adalah menegakkan supremasi hukum untuk melindungi larangan-larangan Allah dari upaya pelanggaran terhadapnya, dan melindungi hak-hak hambaNya dari upaya pelanggaran dan pengrusakan terhadapnya.<sup>118</sup> Dari itu, melalui pemahaman QS. an-Nisā': 58 (mengenai *amānah*), apabila dihubungkan dengan penggunaan metode pembentukan garis hukum, sebagaimana diajarkan Hazairin dan dikembangkan oleh Sayuti Thalib<sup>119</sup> mempunyai dua garis hukum, seperti yang dikutip Tahir Azhary, salah satunya adalah manusia (pemimpin) diwajibkan menetapkan hukum dengan adil.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Al-Mawardī, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah: Prinsip-prinsip Penyelenggaraan Negara Islam*, Penerj. Fadhil Bahri, Lc, (Jakarta: Darul Falah, 2000), h, 24

<sup>119</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, 1982), h. 6-10; Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 3

<sup>120</sup> Lihat Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, ed. II, cet. 3, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 106



## BAB 5

# HUKUM ISLAM MENGENAI PENEGAKAN PIDANA KORUPSI DI INDONESIA

### A. Hakikat Korupsi dalam Hukum Islam

Dalam perspektif hukum Islam, hakikat korupsi (*risywah, ghulūl, gaṣab, khiyānah, dan fasād*) yang penulis simpulkan adalah tindakan seseorang mengambil atau menggelapkan sesuatu benda yang bernilai dan bukan haknya dalam situasi meng*khiyānati* kepercayaan. Oleh karena bukan haknya, korupsi merupakan perbuatan *munkar* dan kufurnya seorang koruptor dari titah fitrahnya serta mendapat laknat Allah. Disebut *munkar*, karena mengakibatkan kerusakan dan kemiskinan. Akibat seperti ini, maka sangat pantas bila korupsi dalam hukum positif dimasukkan sebagai ‘*extraordinary crime*’ (kejahatan luar biasa) atau sama dengan kejahatan terorisme, karena dapat dapat digolongkan sebagai perbuatan yang sangat merugikan atau menghancurkan baik kepada individu, masyarakat, maupun negara. Bahkan dampak negatif yang ditimbulkan dari perilaku korupsi itu begitu luas terhadap moral masyarakat (*al-akhlaq al-karīmah*), baik dalam kehidupan berbangsa maupun bernegara.

Tindak pidana korupsi pada masa awal Islam (periodisasi Nabi Saw.), terjadi dalam berbagai bentuk dan penekanannya lebih kepada bentuk ancaman moral, sosial dan ukhrawi.<sup>1</sup> Hal ini dibuktikan bahwa tidak pernah satupun terjadi secara langsung kasus korupsi yang berujung sampai kepada eksekusi. Hal ini disebabkan

---

<sup>1</sup> Bandingkan dengan M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Amzah, 2011), h. 135-140

orang-orang yang menjadi pembantu Nabi Saw. adalah orang yang terpercaya dan merupakan para sahabat yang mulia. Tidak sedikit diantara mereka yang sejak masih hidup sudah diinformasikan masuk surga. Namun pada periode atau abad berikutnya, sudah mulai bisa didapatkan.

Ketiga ancaman yang disebutkan di atas, tidak ditemukan dalam berbagai rumusan pasal UU No. 31 Tahun 1999 Jo UU No. 20 Tahun 2001 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. Hal ini dikarenakan bahwa bahasa hukum berbeda dengan bahasa moral atau akhlak. Bahasa hukum pidana dengan berbagai rumusan pasal-pasalnya lebih pada pelaksanaan teknis menerapkan sanksi-sanksi, baik berupa pidana kurungan, penjara, seumur hidup, pidana denda maupun pidana mati. Sehingga tidak ada satupun jenis sanksi hukuman yang dihubungkan dengan persoalan moral atau akhlak.

Perbuatan korupsi dianggap sebagai suatu tindak pidana, karena ia bertentangan dengan UU dan dapat diancam dengan hukuman.<sup>2</sup> Perbuatan tersebut sangat merugikan tatanan kemasyarakatan, kepercayaan-kepercayaan atau harta benda, nama baik, kehormatan, jiwa dan lain sebagainya. Semua itu menurut hukum syara' harus dipelihara dan dihormati serta dilindungi sebagai bentuk memelihara eksistensi kehidupan umat manusia secara keseluruhan. Untuk mewujudkan hal ini, Islam menetapkan aturan hukum bagi pelaku tindak pidana tersebut.<sup>3</sup>

Suatu sanksi (*'uqūbat*) yang diterapkan kepada pelaku *jarīmah* korupsi adalah bertujuan agar seseorang tidak mudah berbuat *jarīmah*. Meskipun pidana korupsi secara jelas merupakan perbuatan salah dan termasuk kategori *jināyah* atau *jarīmah*, namun secara syara' tidak menyebutkan kata 'korupsi' dalam *naṣ-naṣ* baik al-Qur'ān maupun ḥadīth. Meskipun demikian, korupsi beserta bentuk sanksi hukumnya (*'uqūbat*) dalam literatur hukum Islam adalah mempunyai konotasi sebagai unsur tindak pidana korupsi, sebagai berikut:

---

<sup>2</sup> Mr. Tresna, *Asas-asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Tiara, 2007), h. 27

<sup>3</sup> 'Abdul Qadīr Awdah, *Al-Tasyri' al-Jināi al-Islāmī*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Kitab al-'Arabī, t.t), h. 346-495

### 1. *Risywah* (Sogok/Penyuapan)

Dalam bahasa Arab sogo-penyuapan disebut *risywah*. *Risywah* ( ) berasal dari kata *rasya* ( يرشو - ) yang berarti *al-ja'lu* (menyuap), atau kata yang berarti tali yang menyampaikan timba ke air.<sup>4</sup> Ibn al-Athīr mengatakan *rasywah* adalah sesuatu yang menyampaikan pada keperluan dengan jalan menyogok-suap ( ) dan membujuk.<sup>5</sup> Oleh karena itu, kata *risywah* dapat dipahami sebagai pemberian apa saja, baik berupa uang ataupun yang lain kepada penguasa, hakim atau pengurus suatu urusan agar memutuskan perkara atau menanggungkannya dengan cara yang bathil.

Perbuatan *risywah* mengandung tiga unsur dan saling mengikat, yaitu; *ar-rasyī* (orang yang memberikan *risywah*); *al-murtasyī* (orang yang mengambil *risywah*); dan *ar-rā'isy* (orang yang bekerja sebagai perantara *risywah* yang minta tambah atau minta kurang).<sup>6</sup> Oleh karenanya, dikatakan seseorang telah berbuat *risywah* apabila memenuhi ketiga unsur tersebut, namun dalam konteks *risywah* dapat terjadi tanpa adanya *al-rā'isy* atau dikatakan *risywah* secara terbuka.

Dalam kitab Hasyiyah Ibnu 'Abidīn, *risywah* didefinisikan sebagai berikut:

ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

*Sesuatu yang diberikan seseorang kepada hakim atau kepada yang lainnya agar orang tersebut memutuskan perkara berpihak kepadanya atau membawa kepada yang diinginkannya.*<sup>7</sup>

Definisi tersebut hampir sama seperti yang dipaparkan oleh al-Sayyid Abū Bakar bahwa *risywah* adalah:

وهو ما يبذل له ليحكم بغير حق أو ليمنع من الحكم .

<sup>4</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab – Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 501

<sup>5</sup> Ibn al-Athīr, *Al-Nihāyah fi Ghārib al-Ḥadīth wa al-Aṭār*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1979), h. 173. Bandingkan dengan Yūsuf al-Qarḍawī, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islām*, (Bairūt: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1980), h. 320; Aḥmad bin 'Alī Ibn Hajar al-'Asqalanī, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 5, (Riyād: Dār al-Salam, 2001), h. 311

<sup>6</sup> Abū al-Faḍal Jamaluddīn Muḥammad bin Makram bin al-Afriqī al-Miṣri Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, (Bairūt: Dār al-Ṣādir, t.t), h. 322

<sup>7</sup> Muḥammad Amin Ibn 'Abidīn, *Hasyiyah Ibn 'Abidin*, Juz V, (Bairūt: Dār Fikr, 1386 H), h. 362

*Risywah adalah memberikan sesuatu agar hukum diputuskan secara tidak benar, atau untuk mencegah putusan yang benar.*<sup>8</sup>

Beberapa definisi di atas menunjukkan bahwa *risywah* pada awalnya lebih mengarah kepada konteks peradilan, dimana para pihak yang berperkara saling mencari kemenangan sesuai alasan dan bukti masing-masing. Bahkan ironisnya, para pihak berperkara berani mengadakan penyuaipan, supaya hakim dapat memutuskan perkara dengan memihak kepada yang memberikan penyuaip, baik bertujuan untuk menghasilkan keputusan hukum dengan tidak benar maupun meng-hukum dengan benar. Namun dalam perkembangannya *risywah* telah merambah keberbagai instansi dan pen-juru, sehingga *risywah* tidak dapat dicegah kecuali dengan metode-metode dan aturan yang komprehensif.

Menyangkut pemberian sesuatu sebagai hadiah, maka kata hadiah (هَدِيَّة) adalah mencakup beberapa makna إهداء (pemberian), اللُّهْنَةُ (oleh-oleh), (hadiah). Oleh karena itu, definisi hadiah berdasarkan beberapa literatur adalah pemberian harta bergerak kepada orang lain dengan tujuan untuk menghormati (*ikrām*), memuliakan (*ta'zhīm*), mengasihi (*tawaddud*) dan mencintainya (*ta-habbub*). Dalam hal ini bisa saja pemberian itu ditujukan kepada hal-hal yang dilarang syara' (haram), inilah yang kemudian disebut *risywah* dan merupakan haram secara mutlak. Meskipun demikian, beberapa istilah lain yang terkadang masih belum dipahami oleh sebagian orang, sehingga sulit dibedakan adalah *hibah*, *hadiah* dan *ṣadaqah*.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Al-Sayyid Abū Bakar, *I'ānat al-Thālibīn*, Jild IV, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 232

<sup>9</sup> Ketiga istilah tersebut Imām al-Syāfi'i dalam kitab *Rawdāt al-Ṭālibīn* membagi kebajikan (*tabarru*) seseorang dengan hartanya kepada dua bentuk. *Pertama* kebajikan yang berkaitan dengan kematian, yaitu wasiat. *Kedua*, kebajikan ketika masih hidup yang dibedakannya antara kebajikan murni (*mahdh*) dengan waqaf. Kebajikan murni ada tiga macam, yaitu *hibah*, *hadiah* dan *ṣadaqah tathawwu*. Al-Syāfi'i, *Rawdāt al-Ṭālibīn*, Juz V, (Bairūt: Maktabah al-Islāmiyyah, 1405 H), h. 364. Selanjutnya dijelaskan, jika kebajikan harta bertujuan untuk menghormati dan memuliakan seseorang dan harta itu harta bergerak di sebut dengan *hadiah*. Dan kalau yang diberikan itu harta tidak bergerak (tetap) di sebut *hibah*. Akan tetapi kalau kebajikan harta itu bertujuan untuk pendekatan diri (*taqarrub*) kepada Allah dan mengharapkan pahala akhirat disebut *sadaqah*. Secara umum *hadiah* dan *ṣadaqah* dapat kategorikan sebagai *hibah*, namun *hibah* berbeda dengan *hadiah* dan *sadaqah*. *Ibid*.

Pengertian *hadiah* (pemberian) mencakup pula suap-sogok (*risywah*), seperti teks ḥadīth Nabi Saw. yang berbunyi:

عن ثوبان قال لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشى والرائش يعني الذي يمشي بينهما ]<sup>10</sup>.

*Dari Sawbān berkata: Rasulullah Saw. melaknat pelaku, penerima dan perantara risywah, yaitu orang yang menjadi penghubung di antara keduanya. (HR. Aḥmad).*

Laknat sebagai bentuk hukuman bagi pelaku, penerima dan perantara *risywah* dalam ḥadīth di atas, secara umum telah ditegaskan Allah dalam QS. al-Qaṣaṣ: 42 yang berbunyi:

وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ.

*Dan kami ikutkanlah laknat kepada mereka di dunia ini; dan pada hari kiamat mereka termasuk orang-orang yang dijauhkan (dari rahmat Allah). (QS. al-Qaṣaṣ: 42)*

Apabila Allah dan RasulNya telah melaknat seseorang, maka laknat itu akan melekat pada dirinya di dunia hingga akhirat. Seharusnya menjadi bahan pertimbangan bagi orang-orang yang akan dan membudayakan praktik suap menyuap tersebut. Suap-sogok mengandung kejahatan (*jarīmah*) dan termasuk dosa besar yang berakibat sangat buruk, dan merupakan pekerjaan yang di larang oleh agama (*ad-Dīn*), pelaku dan penerimaanya adalah dilaknat.

Pemberian suap-sogok adakalanya berupa harta benda, uang atau apa saja yang bermanfaat bagi penerima, sehingga keinginan penyuap dapat terwujud. Meskipun kadang pemberian suap-sogok seperti hadiah, tetapi sesungguhnya suap-sogok akan selalu terkait dengan permasalahan hukum atau pelaksanaan hak-hak dan kewajiban orang yang memberi dan yang diberi. Oleh karena itu, wajar saja apabila ada aturan atau hukum bagi pejabat-pejabat pemerintahan untuk tidak menerima apapun bentuknya dari orang yang berhubungan dengan mereka, walaupun itu kadang hanya dinamakan dengan hadiah. Dalam kaedah disebutkan:

---

<sup>10</sup> Aḥmad bin Ḥanbal, *Masnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Jild. V, (Mesir: Muassasah Qurtubah, t.t), h. 279

*Sesuatu yang mubah jika menyebabkan atau mengarahkan kepada yang haram, maka hukumnya haram.*<sup>11</sup>

Kaedah tersebut dapat dipahami bahwa meskipun pemberian hibah atau hadiah adalah pekerjaan mubah yang dibolehkan. Akan tetapi apabila pekerjaan yang bersifat mubah ini menyebabkan ke arah penyusunan atau menyebabkan tidak adilnya seseorang dalam menetapkan hak-hak dan kewajiban atau tidak adil dalam menetapkan hukum, maka hukum pemberian ini bisa menjadi haram. Keharamannya karena telah membawa kepada pengambilan hak atau pembatalan hak-hak orang lain yang ada dalam tanggung-jawabnya.

Dengan demikian, suap adalah harta yang diperoleh karena terselesainya suatu kepentingan manusia (baik untuk memperoleh keuntungan maupun untuk menghindari kemudharatan) yang semestinya harus terselesaikan tanpa imbalan. Suap berbeda dengan upah (gaji), suap-sogok adalah imbalan atas terlaksananya pekerjaan tertentu (yang semestinya) wajib dilaksanakan tanpa imbalan apapun dari orang yang terpenuhi kepentingannya. Sedangkan upah diperoleh sebagai imbalan atas terlaksananya pekerjaan tertentu (yang semestinya) tidak harus dilaksanakan.

Bentuk-bentuk *risywah* beraneka ragam, Ibn 'Ābidīn mengutip kitab al-Fatḥ mengemukakan bahwa empat macam bentuk *risywah*, yaitu:

- a. *Risywah* yang haram atas orang yang mengambil dan yang memberikannya, yaitu *risywah* untuk mendapatkan keuntungan dalam peradilan dan pemerintahan.
- b. *Risywah* terhadap hakim agar dia memutuskan perkara, sekalipun keputusannya benar, karena dia mesti melakukan hal itu.
- c. *Risywah* untuk meluruskan suatu perkara dengan meminta penguasa menolak kemudaratan dan mengambil mamfaat. Bentuk *risywah* ini haram bagi yang mengambilnya saja. Sebagai helah *risywah* ini dapat dianggap upah bagi orang yang berurusan dengan pemerintah. Pemberian tersebut digunakan untuk urusan seseorang, lalu dibagi-bagikan. Hal ini halal dari dua sisi seperti hadiah untuk menyenangkan orang lain.

---

<sup>11</sup> Muḥammad al-Rukī, *Nazriyat al-Ta'īd al-Fiqh wa Aṭruha fi Ikhtilāfi al-Fuqahā*, (Ribāṭ: Maṭba'ah An-Najāh al-Jadīdah, 1994), h. 59



Akan tetapi dari satu sisi haram, karena substansinya adalah kazaliman. Oleh karena itu, haram bagi yang mengambil saja, yaitu sebagai hadiah untuk menahan kezaliman dan sebagai upah dalam menyelesaikan perkara apabila disyaratkan. Namun bila tidak disyaratkan, sedangkan seseorang yakin bahwa pemberian itu adalah hadiah yang diberikan kepada penguasa, maka menurut kalangan ulama Hanafiyah tidak apa-apa (*lā ba'sa*). Kalau seseorang melaksanakan tugasnya tanpa disyaratkan, dan tidak pula karena ketama'annya, maka memberikan hadiah kepadanya adalah halal, namun makruh sebagaimana yang diriwayatkan dari Ibn Mas'ūd.<sup>12</sup>

Keterkaitan *risywah* untuk menolak ancaman atas diri atau harta (*al-māl*), dibolehkan bagi yang memberikan dan haram bagi orang yang mengambil. Hal ini dibolehkan untuk melakukannya, karena menolak kemudharatan dari orang muslim adalah wajib, namun ia tidak dibolehkan mengambil harta untuk melakukan yang wajib. Pengharaman perbuatan *risywah* adalah didasarkan pada beberapa ketentuan baik al-Qur'an maupun al-Ḥadīth, yaitu sebagai berikut:

#### 1. Al-Qur'an

Dalam al-Qur'an tidak ditemukan kata *risywah*, namun pelarangan *risywah* ini oleh ulama mengambil dalil secara umum dari pelarangan memakan harta secara batil, karena *risywah* merupakan salah satu bentuk dari penggunaan harta secara batil. Dimana mereka itu menempuh jalan pintas untuk kemudian memutarbalikkan kebenaran dan merubah yang batil menjadi *haq*. Ayat-ayat yang di jadikan ulama sebagai pelarangan perbuatan *risywah* adalah:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ .

*Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian dari pada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui. (QS. al-Baqarah:188)*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ( : )

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan*

<sup>12</sup>Muhammad Amin Ibn 'Abidīn, *Hasyiyah ...*, h. 371

*jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (QS. al-Nisā': 29)*

Walaupun ayat di atas berbicara dalam konteks riba, namun para ulama memberlakukannya secara umum atas semua cara terlarang dalam mendapatkan rezeki, termasuk *risywah*. Maka berlaku kaidah 'yang dipandang keumuman lafazh, bukan kekhususan sebab' ( ).<sup>13</sup> Ibn Kathīr menafsirkan ayat di atas adalah sebagai larangan bagi orang mukmin memakan harta secara batil satu sama lain dalam bentuk usaha apapun yang tidak sesuai dengan syari'at seperti riba, judi dan yang sejenisnya.<sup>14</sup> Sedangkan al-Qurtubī menambahkan bahwa barang-siapa yang mengambil harta orang lain bukan dengan cara yang dibenarkan syari'at, maka sesungguhnya ia telah memakannya dengan cara yang batil. Diantara bentuk memakan dengan cara yang batil adalah putusan seorang hakim yang memenangkan kamu sementara kamu tahu bahwa kamu sebenarnya salah.<sup>15</sup> Firman Allah Swt.:

---

<sup>13</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, (Bairūt: Dār al-Fikr, 2004), h. 273. Apabila terdapat *naṣ* syara' dengan sighat (bentuk) yang umum, maka wajib mengamalkan keumuman yang ditunjukkan oleh *sighat*nya itu. Tidak ada perhatian kepada kekhususan sebab, dimana hukum berdasarkan kepadanya. Baik sebab itu berupa soal, ataupun kenyataan yang terjadi. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam: Ilmu Ushulul Fiqh*, Penerj. Noer Iskandar al-Barsany, dkk, Cet 8, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 305. Dalam hal itu, Jumah ulama sebagaimana dikutip Amir Syarifuddin bahwa jawaban 'ām yang muncul dari sebab-sebab yang *khusus* yang diperhatikan selanjutnya adalah keumuman lafazh itu. Untuk selanjutnya, sebab-sebab *khusūs* yang menimbulkan 'ām itu tidak lagi menjadi perhatian. Sebagai contoh kasus isteri Sa'ad dengan dua orang anak perempuannya. Isteri (janda) Sa'ad datang bersama dua anak perempuannya kepada Nabi Saw., lalu berkata, "Ya Rasulullah, ini adalah dua orang putri Sa'ad yang telah meninggal dalam perang Uhud, paman mereka mengambil semua harta peninggalan Sa'ad, mereka tidak dapat kawin tanpa harta ditangganya". Setelah itu Nabi memanggil paman anak-anak itu (saudaranya Sa'ad) dan berkata: "*Berikan untuk dua anak perempuan itu dua pertiga, untuk jandanya seperdelapan dan selebihnya adalah untukmu*". Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Cet. II, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 57-58

<sup>14</sup> Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz II, (Bairūt: Dār Fikr, 1401 H), h. 192

<sup>15</sup> Abī 'Abdullah Muḥammad bin Aḥmad al-Inṣārī al-Qurtubī, *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān (Tafsīr al-Qurtubī)*, Juz II, (Cairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t), h. 304; dan dalam Juz V, h. 126

وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسْرِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِيسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ لَوْلَا يَتَّبِعُهُمُ الْرَبِّبِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنِ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِيسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ( : - )

*Dan kamu akan melihat kebanyakan dari mereka (orang-orang Yahudi) bersegera membuat dosa, permusuhan dan memakan yang haram. Sesungguhnya amat buruk apa yang mereka telah kerjakan itu. Mengapa orang-orang alim mereka, pendeta-pendeta mereka tidak melarang mereka mengucapkan perkataan bohong dan memakan yang haram. Sesungguhnya amat buruk apa yang telah mereka kerjakan itu. (Q.S al-Māidah: 62-63).*

Kata *أكلهم السحت* dalam ayat di atas berarti memakan yang haram, dan salah satu bentuk yang diharamkan adalah termasuk memakan hasil *risywah*. Ibn Mas‘ūd, ‘Umar bin Khaṭṭāb, ‘Alī bin Abī Ṭālib dan yang lainnya mengatakan adalah *risywah*. *Risywah* dalam konteks ini bisa dalam bentuk pemberian (hadiah) pada hakim dalam memutuskan perkara dan atau pemberian yang diperoleh hakim melalui pemanfaatan kekuasaan.<sup>16</sup> Hal ini diperkuat dengan firman Allah yang berbunyi:

وَلَا تَمُنَّ بِمَا نَسَخْتُمْ ( : )

*Dan janganlah kamu memberi (dengan maksud) memperoleh (balasan) yang lebih banyak. (Q.S Al-Mudaththir: 6)*

Al-Qurṭubī mengutip pendapat al-Qarṣī mengatakan jangan engkau memberikan harta (*al-māl*) untuk menyogok atau menyuap ( ). Terkait hal ini, Nabi Sulaiman as. pernah ditawari hadiah oleh ratu Balqis ketika dia di ajak mengikuti agama *tawhīd*, namun karena menganggap hadiah sebagai *risywah*, ia tidak mau menerimanya. Sebagaimana firman Allah Swt.:

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَنُ قَالَ أُوْذُونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ .

*Dan sesungguhnya aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah, dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu. Maka tatkala utusan itu sampai kepada Sulaiman, Sulaiman berkata: "Apakah (patut) kamu menolong aku dengan harta? maka apa yang diberikan Allah kepadaku lebih baik daripada apa yang diberikan-Nya kepadamu; tetapi kamu merasa bangga dengan hadiahmu. (QS. al-Naml: 35-36)*

<sup>16</sup> *Ibid.*, Juz VI, h. 208

Dari beberapa ayat yang disebutkan di atas, maka istilah korupsi dalam al-Qur'an dapat diperhatikan pada matrik berikut:

NO	QS. AYAT	ISTILAH	KETERANGAN
1.	Al-Baqarah: 188	<i>Al-Ithmi</i>	Melalui lembaga hukum (peradilan)
2.	Al-Nisā': 29	<i>Tijārah 'an Tarādhin</i>	Memperoleh harta dengan bathil
3.	Al-Māidah: 62-63	<i>Al-Suḥt</i>	Memperoleh harta dengan <i>al-Ithmi wa al-'udwān</i>
4.	Al-Mudaththir: 6	<i>Tamnun Tastaksir</i>	<i>Risywah</i>
5.	Al-Naml: 35-36	<i>Hadiyah</i>	Menolong dengan harta

## 2. Al-Ḥadīth

Selain ayat-ayat al-Qur'an, dalam ḥadīth-ḥadīth Rasulullah Saw. juga ditemukan pelarangan *risywah*. Antara lain sebagai berikut:

) . عن أبي هريرة قال لعن رسول الله <sup>17</sup>(

*Dari Abū Hurairah ra berkata: Rasulullah Saw. melaknat orang yang menyogok dan yang menerima sogok dalam hukum.* (HR. al-Turmuzī)

) . <sup>18</sup>(

*Dari Abdullah bin 'Amr, beliau berkata: Rasulullah Saw. melaknat orang yang menyogok dan menerima sogok.* (HR. al-Turmuzī)

الراشي والمرتشى والرائش يعني الذي يمشي

بينهما. <sup>19</sup>( )

<sup>17</sup>Abū 'Isa Muḥammad Ibn 'Isa al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz III, (Bairūt: Dār Ihya al-Turath, t.t), h. 622

<sup>18</sup> Abū Hatim Muḥammad Ibn Ḥibban Ibn Aḥmad al-Tamimī, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibban*, Juz XI, (Bairūt: Muassasah al-Risalah, 1414 H/ 1993 M), h. 468

<sup>19</sup> Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ...*, Juz V, h. 279

*Dari Tsawbān, beliau berkata: Rasulullah melaknat orang yang menyogok dan yang menerima sogok serta orang yang menjadi perantara, yaitu orang yang berjalan di antara keduanya. (HR. Ahmad)*

عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال من شفع لأخيه شفاعة فأهدى له هدية عليها فقبلها فقد أتى بابا عظيما من ( )<sup>20</sup>.

*Dari Abī Umāmah, dari Nabi Saw., beliau bersabda: Siapa yang menolong saudaranya dengan suatu pertolongan lalu dia memberi suatu hadiah dan hadiah itu diterimanya, maka berarti dia memasuki pintu besar dari pintu-pintu riba. (HR. Abū Dāwud)*

Al-Qasim bin ‘Abdur Rahman al-Umawi mengatakan bahwa ungkapan di atas menunjukkan kepada haramnya menerima hadiah oleh hakim dan para pemimpin lainnya,<sup>21</sup> karena termasuk *risywah*. Meskipun memang antara suap dengan hadiah terdapat perbedaan, namun tujuan yang dikehendaki adalah sama. Suap merupakan harta (*al-māl*) yang diberikan sebagai imbalan atas terpenuhinya sebuah kepentingan, sedangkan hadiah adalah harta yang dihadiahkan kepada seseorang dari pihak yang berkepentingan. Oleh karena itu, hadiah yang diberikan kepada seseorang adalah secara riil (fakta) memiliki kekuasaan atau pengaruh untuk menyelesaikan kepentingan tertentu atau dilakukan melalui perantara dia. Dengan harapan dapat menyelesaikan kepentingan tersebut, atau dengan harapan terpenuhinya kepentingan-kepentingan pada saat dibutuhkan.

Selain ḥadīth-ḥadīth yang dipaparkan di atas merupakan sebagai bentuk pelarangan *risywah*, namun dalam beberapa dalil lain yang bersumber dari ḥadīth membolehkan menerima hadiah, yaitu sebagai berikut:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ثم كان رسول الله  
عنه أهدية أم صدقة فإن قيل صدقة قال لأصحابه كلوا ولم يأكل وإن قيل هدية  
ضرب بيده فأكل معهم. ( )<sup>22</sup>

*Dari Abū Hurairah r.a. beliau berkata: Rasulullah Saw. apabila diberi makanan beliau bertanya: apakah makanan ini hadiah*

<sup>20</sup> Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwud*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t)

<sup>21</sup> Al-Syawkanī, *Nail al-Awtār*, Juz IX, (Bairūt: Dār al-Jail, 1973), h. 172

<sup>22</sup> Abū Isma‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid II, (Bairūt: Dār Ibn Kathīr al-Yamamah, 1987), h. 910

atau *ṣadaqah*. Jika dijawab: *ṣadaqah*, beliau mengatakan pada para sahabatnya: makanlah oleh kalian, sedangkan beliau tidak memakannya. Akan tetapi bila dijawab: hadiah, maka beliau mengambil dengan tangannya lalu makan bersama mereka. (HR al-Bukhārī)

ثم لو أهدي إلي كراع لقبلت ولو  
دعيت عليه لأجبت. ( )<sup>23</sup>

Dari Anas bin Mālik ia berkata, Rasulullah Saw. bersabda: Kalau aku diberi hadiah betis aku terima, dan kalau aku diundang atasnya aku akan mengabdikan. (HR. al-Turmuzī)

قال الشافعي رحمه الله قد كان رسول الله لا يأكل الصدقة وأكل من صدقة تصدق بها على بريرة وقال هي لنا هدية وعليها صدقة. (رواه البيهقي)<sup>24</sup>

Al-Syāfi'ī r.h. berkata: Sesungguhnya Rasulullah Saw. tidak memakan sedekah. Dan ketika beliau ikut memakan *ṣadaqah* yang diberikan kepada Barīrah, beliau mengatakan bahwa *ṣadaqah* itu bagi kami adalah hadiah dan bagi Barīrah adalah *ṣadaqah*. (HR. al-Baihaqī).

Hadīth di atas juga diriwayatkan oleh al-Nasā'ī dari 'Āisyah.<sup>25</sup>

عن علي رضي الله عنه أن كسرى أهدى النبي ﷺ هدية فقبل منه وأن الملوك أهدوا إليه فقبل منهم. ( )<sup>26</sup>

Dari Alī r.a. mengatakan bahwa Kisra memberi hadiah kepada Nabi Saw., lalu beliau menerimanya. Raja-raja lain juga memberi hadiah kepada Nabi Saw. dan beliau menerimanya hadiah tersebut dari mereka. (HR Aḥmad dan al-Bazār)

Al-Syāfi'ī (w. 204/820) mengomentari hadīth riwayat Aḥmad yang telah disebutkan di atas dalam *al-'ummiyya* adalah apabila seorang warga masyarakat memberikan hadiah kepada seorang pejabat, maka bilamana hadiah itu dimaksudkan untuk memperoleh, melalui atau dari pejabat itu, suatu hak atau suatu yang batil, maka haram atas pejabat bersangkutan untuk menerima hadiah tersebut.

<sup>23</sup> Al-Turmuzī, *Sunan ...*, Juz III, h. 623

<sup>24</sup> Al-Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī al-Kubrā*, Juz X, (Makkah: Maktabah Dār al-Baz, 1994), h. 328

<sup>25</sup> Al-Nasā'ī, *Sunan al-Kubrā*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 59

<sup>26</sup> Abū al-'Ala, *Tuhfah al-Aḥwazi*, Juz IV, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), h. 472

Hal itu karena adalah haram atasnya untuk mempercepat pengambilan hak (yang belum waktunya) untuk kepentingan orang yang ia menangani urusannya (dengan menerima imbalan) karena Allah mewajibkannya mengurus hak tersebut, dan haram pula atasnya untuk mengambilkan suatu yang batil untuk orang itu dan imbalan atas pengambilan suatu yang batil itu lebih haram lagi. Demikian pula (haram atasnya) apabila ia menerima hadiah itu agar ia menghindarkan pemberi hadiah dari sesuatu yang tidak ia diinginkan. Adapun apabila ia dengan menerima hadiah itu bermaksud menghindarkan pemberi hadiah dari suatu kewajiban yang harus ditunaikannya, maka haram atas pejabat tersebut menghindarkan pemberi hadiah dari kewajiban yang harus dilakukannya.<sup>27</sup>

Para ulama juga memasukkan pemberian seseorang kepada petugas atau pejabat untuk mendapatkan haknya sendiri yang terhalang atau untuk menolak suatu yang batil sebagai pemberian yang tidak sah (*al-suht*).<sup>28</sup> Pendapat ini, menurut al-Syawkānī adalah suatu pendapat yang amat buruk (*fi ghāyat al-sukt*).<sup>29</sup> Zaman sekarang dalam konteks Indonesia, faham seperti ini ikut mendorong terjadinya korupsi, yaitu pemberian sesuatu kepada pejabat (*risywah*). Dalam ḥadīth lain dinyatakan:

عن عبد الرحمن بن علقمة الثقفي قال لما قدم وفد ثقيف قدموا معهم بهدية فقال  
أهدية أم صدقة... الحديث وفيه قالوا لا بل هدية فقبله )<sup>30</sup>

*Dari 'Abdur Rahman bin 'al-Qamah al-Ṭhaqāfi, beliau berkata: Tatkala datang delegasi Thaḳīf mereka membawa hadiah. Lalu Nabi Saw. bertanya apakah ini hadiah atau ṣadaqah...al-Ḥadīth ...lalu mereka menjawab: hadiah, lalu Nabi menerimanya.*(HR. An-Nasā`ī)

Riwayat yang dikemukakan di atas, ada tiga komponen yang mendapat kecaman dari Rasulullah Saw. sehubungan dengan perlakuan *risywah*. *Pertama*, orang yang menyogok disebut dengan *rāsyī*; *Kedua*, orang yang menerima sogok disebut dengan *murta syī*; dan *ketiga*, orang menjadi mediator dalam sogok menyogok di

<sup>27</sup> Al-Syāfi'ī, *Al-'Umm*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1990), h. 63

<sup>28</sup> Al-Syawkānī, *Nail al-Awṭār ...*, h. 172

<sup>29</sup> *Ibid.*, h. 173

<sup>30</sup> Abū al-'Alā, *Tuhfah ...*, h. 472; Al-Nasā'ī, *Sunan ...*, h. 59

sebut dengan *rāisy*.<sup>31</sup> Ketiga komponen ini dikecam oleh Rasulullah Saw. dengan kata laknat, baik laknat itu datang dari Rasul sendiri maupun laknat dari Allah Swt. Kedua bentuk laknat ini ditemukan dalam lafazh ḥadīth.

Melalui dalil-dalil yang ada, para ulama telah memberikan perhatian yang cukup besar terhadap masalah itu, dimana mereka sepakat melarang *risywah*. Beberapa ulama yang melarang seperti al-Ṣanʿanī menyebutkan bahwa suap-menyuap haram sesuai ijma', baik bagi seorang hakim (*qadī*) maupun para pekerja yang menangani ṣadaqah atau lainnya.<sup>32</sup> Hal ini diperkuat Ibn Ruslan dalam Syarh al-Sunān sebagaimana dikutip oleh al-Syawkanī adalah termasuk kemutlakan suap-menyuap bagi seorang hakim dan para pekerja yang mengambil ṣadaqah, itu menerangkan keharamannya sesuai ijma' ulama.<sup>33</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa suap menyuap dalam masalah hukum dan pekerjaan (apa saja), maka hukumnya haram dan tidak diperdebatkan lagi. Hal ini diperkuat Ibn Taimiyyah bahwa para ulama telah mengatakan sesungguhnya pemberian hadiah kepada wali amri (orang yang diberi tanggung jawab atas suatu urusan untuk melakukan sesuatu yang tidak diperbolehkan), ini adalah haram baik bagi yang memberikan maupun yang menerima

---

<sup>31</sup> *Risywah* atau suap memang tidak bisa terjadi dari satu pihak. Ia selalu melibatkan kedua belah pihak, bahkan sangat boleh jadi bisa terjadi tiga pihak. Yakni si penyuap (*rāsyī*), yang disuap atau yang menerima suap (*murtasyī*) dan yang menjadi perantara (*rāisy*). Oleh sebab itu, *risywah* ini memang merupakan kejahatan yang terorganisir. Sekaligus ia merupakan kejahatan yang susah di bongkar, karena antara pelaku dan korban sama-sama terlibat. Beda dengan kejahatan umumnya, yaitu pencurian, penipuan atau penganiayaan; pelaku dan korban tidak mungkin bersekongkol. Tapi sebenarnya korban kejahatan suap bukan si penyuap, yang disuap atau pun si perantara. Ketiganya, pada hakikatnya sama-sama merupakan pelaku. Sementara korban yang sesungguhnya adalah pihak keempat, yakni; *Pertama*, orang yang kehilangan haknya karena adanya praktek penyuapan, dan korban; *Kedua* adalah masyarakat luas. Yang pertama adalah korban langsung, sedang yang kedua adalah korban tidak langsung. Oleh sebab itu, maka menurut sabda Rasulullah Saw. dalam kejahatan suap ini yang dikutuk adalah yang menyuap dan yang disuap atau yang menerima suap. A. Malik Madany, *Korupsi Sebagai Kejahatan Terhadap Kemanusiaan Dalam Perspektif Islam*, artikel diakses pada tanggal 16 Desember 2015 pada <http://www.nu-antikorupsi.or.id/page.php?display=dinamis&kategori=3&id=192>

<sup>32</sup> Al-Ṣanʿanī, *Subul al-Salam*, Juz II

<sup>33</sup> Al-Syawkanī, *Nail al-Awtār ...*, h. 173



hadiah, dan ini adalah suap yang dilarang Nabi Saw.<sup>34</sup> Begitu pula Imām al-Mahdi dalam kitabnya al-Bahr, menyatakan bahwa tidak ada ulama yang membolehkannya. Pelarangan tersebut adalah berlaku secara umum, baik sogok dalam dunia peradilan maupun dalam bidang yang lain.

Dalam beberapa riwayat ditemukan sogok itu dilarang dalam dunia peradilan sebagaimana riwayat al-Turmuzī yang diterima dari Abū Hurairah. Akan tetapi dalam riwayat al-Turmuzī juga yang diterima dari ‘Abdullah bin ‘Amr dan Ṭawbān bahwa pelarangan sogok berlaku secara umum tanpa menghususkan dalam bidang peradilan. Kedua ḥadīth ini harus dipakai, sehingga pelarangan sogok berlaku di bidang apapun. Hanya saja sogok di dunia peradilan memiliki peluang yang sangat besar, karena dalam dunia peradilan perebutan hak bagi orang-orang yang berperkara. Apabila sogok di bolehkan, maka hak-hak itu akan jatuh ke tangan orang yang bukan pemiliknya. Namun itu, al-Qurṭubī mengatakan tidak ada perbedaan pendapat ulama salaf tentang keharaman sogok.<sup>35</sup>

Ada juga pendapat yang membolehkan sogok apabila berkaitan dengan penetapan hak. Pendapat ini dikemukakan al-Manṣūr Billāh, Abū Ja‘far dan sebagian pengikut madhab al-Syāfi‘ī. Namun al-Syawkānī membantahnya, karena menurut keumuman ḥadīth yang ada sogok di larang. Walaupun ada perbedaan pendapat dalam hal ini dianggap tidak sah, karena tidak mempengaruhi hukum yang telah ditetapkan. Menghususkan kebolehan sogok terhadap penetapan hak tidak ada dalil. Oleh karena itu, harus berlaku keumuman ḥadīth yang melarang sogok dalam bentuk apapun.<sup>36</sup>

Selanjutnya al-Syawkānī mengemukakan argumen bahwa pada dasarnya harta seorang muslim itu haram sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Baqarah: 188. Tidak halal menggunakan harta (*al-māl*) seorang muslim kecuali apabila diperoleh dengan cara yang baik dan benar. Harta (*al-māl*) dapat diperoleh secara tidak halal dengan melalui dua kemungkinan; *Pertama*, harta (*al-māl*) itu di-

---

<sup>34</sup> Ibn Taimiyyah, *Majmu‘ al-Fatawā*, Juz XXXI, disunting oleh Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsim dan Puteranya, (Riyād: Matabi‘ al-Riyād, 1963), h. 161

<sup>35</sup> Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām ...* Juz VI, h. 208

<sup>36</sup> Al-Syawkānī, *Nail al-Awtār ...*, h. 174

peroleh dengan cara yang benar, tetapi tidak halal. *Kedua*, dengan cara yang tidak benar dan tidak halal. Sedangkan menyogok untuk mendapatkan hak walaupun dibenarkan tetap tidak halal, karena perbuatan sogok di samping memakan harta orang lain, ia juga menyulitkan dan memberatkan seseorang.

Dari dalil-dalil yang telah dikemukakan di atas menunjukkan keharaman suap secara mutlak, tanpa menyebut-nyebut *'illatnya* (yang menjadi alasan adanya hukum haram). Pengharaman suap tidak disertai *'illat* sama sekali, dan semata-mata haram berdasarkan ketentuan dalil yang mengharamkannya. Karena itu, tidak bisa seseorang menyatakan bahwa suap diharamkan karena dalam rangka melakukan kebatilan ataupun karena menghilangkan yang *ḥaq* (kebenaran). Jika memang demikian, (menurut mereka) suap jelas-jelas keharamannya. Sedangkan jika suap dilakukan dalam rangka melakukan kebenaran atau menjauhkan dari kemudharatan, maka hukum suap dalam keadaan ini halal. Pendapat seperti ini tidak dapat diterima, sebab hal ini menunjukkan bahwa *naṣ* yang menentukan keharaman suap tersebut terkait dengan *'illat* tersebut. Pendapat ini jelas merupakan pendustaan terhadap syara'. Sebab semua *naṣ* yang menyatakan keharaman suap-sogok, sama sekali tidak mengaitkan keharamannya dengan satu *'illat* pun, sehingga tidak dapat menggali *naṣ-naṣ* tersebut yang memunculkan adanya suatu *'illat* yang mengharamkan suap.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka penentuan suatu *'illat* yang memunculkan haramnya suap-sogok merupakan pendustaan terhadap syara' yang nyata-nyata tidak dibolehkan. Begitupun pendapat yang mengatakan bahwa jika diperbolehkan memungut imbalan dari yang bersangkutan karena dalam keadaan tertentu dan mengambil harta dalam rangka melakukan pekerjaan yang dihalalkan, yaitu menunaikan kebajikan, maka pendapat seperti ini adalah *baṭil*. Sebab *naṣ-naṣ* yang mengharamkan suap (kalimatnya) berbentuk umum, dan dibiarkan dalam bentuk umum adalah meliputi semua praktik suap. Pengecualian dan pengkhususan terhadap satu saja praktik suap, yaitu dengan menghalalkan –jelas membutuhkan *naṣ* lain yang mengkhususkan keumuman tadi dan *naṣ* seperti itu tidak ditemukan. Jadi, pendapat di atas (yang membolehkan suap),

tidak ditemukan dalil yang mengkhususkannya adalah jelas tidak dapat diterima. Ringkasnya, semua bentuk praktik suap-sogok adalah haram.

Dari beberapa ḥadīth yang telah disebutkan di atas, maka istilah korupsi berdasarkan riwayat-riwayat dapat diperhatikan dalam matrik berikut ini:

NO	ḤADĪTH RIWAYAT	ISTILAH	KETERANGAN
1.	Al-Turmudzī	<i>Risywah</i>	Sogok menyogok
2.	Aḥmad	<i>Risywah</i>	Sogok menyogok dan termasuk perantaranya
3.	Abū Dāwud	<i>Hadiyah</i>	Menolong
4.	Al-Bukhārī	<i>Hadiyah</i> atau <i>ṣadaqah</i>	Nabi Saw. mengambil, atau tidak memakannya
5.	Al-Turmudzī	<i>Hadiyah</i>	Nabi Saw. menerimanya
6.	Al-Baihaqī	<i>Ṣadaqah</i>	Nabi Saw. memakannya dan dianggap sebagai hadiah
7.	Aḥmad dan al-Bazār	<i>Hadiyah</i>	Nabi Saw. menerimanya
8.	Al-Nasā'ī	<i>Hadiyah</i>	Nabi Saw. menerimanya

Matrik di atas menunjukkan bahwa *risywah* merupakan salah satu bentuk tindakan kriminal (pidana korupsi) dan mendapat hukuman Allah (laknat), sedangkan hadiah atau *ṣadaqah* terdapat beberapa alternatif hukum, yaitu sebagai bentuk menolong, dapat diambil atau diterima, tidak dimakan dan dapat dimakan. Hal ini sesuai perbuatan Nabi Saw. (lihat matrik di atas No. 3, 5, 7 dan 8). Apabila digabungkan antara konsep al-Qur'an dan al-Ḥadīth menyangkut istilah kriminalisasi atau pidana korupsi yang dipaparkan dalam masing-masing matrik, dibandingkan dengan UU Tindak Pidana Korupsi (TIPIKOR) No. 31 Tahun 1999 jo. UU No. 20 Tahun 2001 adalah sebagai berikut:

NO	ISTILAH		UU TIPIKOR
	Al-Qur'an	Al-Ḥadīth	

1.	<i>Ta'kulū amwālakum bainakum bi al-baṭīl</i> (Q.S Al-Baqarah: 6, Al-Nisā': 29)	<i>Risywah</i> (HR. Al-Turmuzī dan Aḥmad)	<i>Memberi / Menjanjikan</i> Bab II pasal 5 (1) a dan b
2.	<i>Tamnun Tastaksir</i> (Q.S Al-Mudaththir: 6)	<i>Risywah</i> (HR. Al-Turmuzī dan Aḥmad)	<i>Memberi / Menjanjikan</i> Bab II pasal 5 (1) a dan b
3.	<i>Hadiah</i> (Q.S Al-Naml: 35)	<i>Hadiah</i> (HR. Al-Bukhāri, al-Nasā'ī, al-Turmuzī, Aḥmad dan al-Baihaqī)	<i>Hadiah atau Janji</i> Bab II pasal 13
4.	<i>Al-Suḥt (al-Itsm wa al-'Udwān)</i> (Q.S Al-Māidah: 62-63)	<i>Ṣadaqah</i> (HR. Abū Dāwud)	<i>Gratifikasi</i> Bab II pasal 12B (1), 12C (1,2 dan 3)

Meskipun *risywah* mengandung tiga unsur dan saling mengikat (*ar-rasyī*, *al-murtasyī* dan *ar-rā'isy*), namun UU No. 31 Tahun 1999 jo. UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi tidak menyerap ketiga unsur tersebut. Melainkan menyerap unsur *ar-rasyī* dan *al-murtasyī* saja, tidak unsur *ar-rā'isy* (perantara). Hal ini dapat diperhatikan dalam ketentuan pasal 5 (1) huruf a dan b, pasal 5 (2), pasal 6 (1) huruf a dan b, pasal 6 (2), pasal 11, pasal 12 huruf a, b, c, d, dan pasal 13. Oleh karena itu, unsur *ar-rā'isy* (perantara) perlu pertimbangan serius untuk diadopsi ke dalam sub sistem hukum pemberantasan pidana korupsi di Indonesia, karena korupsi/*risywah* terjadinya tanpa dapat dipisahkan dari ketiga unsur di atas.

Sedangkan berkenaan hukuman, secara *bayani* (teks *naṣ*) tidak ditemukan sanksi hukuman yang diberikan di masa Rasulullah Saw. Hanya saja dalam beberapa ḥadīth (sebagaimana telah disebutkan di atas) dinyatakan bahwa Allah mengutuk pemberi, penerima dan perantara *jarīmah risywah*. Hal ini juga berbeda dengan konsep dalam UU No. 31 Tahun 1999 jo. UU No. 20 Tahun 2001 bahwa orang yang memberi atau menjanjikan sesuatu yang ada hubungan dengan jabatan dan yang menerima (hadiah), dengan pida-

na penjara dan atau denda. Konsep penentuan pidana ini adalah sesuai dengan konsep hukum pidana Islam (*ta'zīr*), meskipun bahwa konsep dalam hukum pidana Islam (*ta'zīr*) lebih banyak cakupan hukumannya (*'uqūbat*) dan oleh *ūlil amri* (penguasa-pemerintah) dapat memilih salah satu yang lebih relevan untuk diterapkan demi kemaslahatan umum.

## 2. *Ghulūl* (Pengelapan)

*Ghulūl* menurut bahasa berasal dari: – يغفل – yang bermakna ber*khiyanat* (menipu). Ibn 'Arabī menyebutkan bahwa secara bahasa makna *ghulūl* ada tiga, yaitu; *khiyanat*, busuk hati, dan *khiyanat* terhadap amanat *ghanīmah*.<sup>37</sup> Sedangkan menurut Ibn al-Athīr, *ghulūl* adalah ber*khiyanat* mengenai harta rampasan perang atau mencuri harta tersebut, dan setiap orang yang ber*khiyanat* secara sembunyi-sembunyi mengenai urusan sesuatu, maka ia telah berbuat *ghulūl*.<sup>38</sup> Adapun maksud *ghulūl* menurut konteks korupsi adalah berupa tindakan penggelapan yang dilakukan seseorang untuk memperkaya diri. Dengan demikian, harta *ghulūl* adalah harta (*al-māl*) yang diperoleh oleh pejabat (pemerintah/swasta) melalui kecurangan (tidak syar'ī), baik yang diambil harta negara maupun masyarakat. Dalam al-Qur'ān Allah Swt. menyebutkan:

... وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ...

*Barangsiapa yang berbuat curang, pada hari kiamat ia akan datang membawa hasil kecurangannya ...* (QS. Āli 'Imrān: 161)

*Asbab al-Nuzūl* ayat ini adalah ketika sejumlah harta rampasan perang setelah perang Badar hilang, orang-orang munafiq menuduh Nabi Saw. menggelapkan barang tersebut, sehingga turunlah QS. Āli 'Imrān: 161.<sup>39</sup> Ayat ini secara khusus ditujukan kepada Nabi Saw. tentang keadilan di dalam pembagian harta *ghanīmah* yang berasal dari rampasan perang, akan tetapi maksud ayat itu adalah ditujukan secara umum kepada seluruh umat Islam. Ketika Mu'āz di utus ke Yaman, Rasulullah Saw. juga memberikan na-

---

<sup>37</sup> Ibn 'Arabī, *Aḥkām al-Qurān*, Jilid I, (Bairūt: Dār Kutūb al-'Ilmiyyah, t.t), h. 392

<sup>38</sup> Artikel, <http://hayatulislam.wordpress.com/2007/01/19/hukum-ghulul/>

<sup>39</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān ...*, h. 517

sehat untuk tidak berlaku *ghulūl*, sebagaimana disebutkan didalam ḥadīth yang diriwayatkan oleh Tirmizī.

Lebih spesifik dalam ayat tersebut disebutkan bahwa *ghulūl* bermakna *khiyānat*.<sup>40</sup> Maksudnya adalah mengkhianati kepercayaan Allah Swt. dan manusia,<sup>41</sup> terutama dalam pengurusan dan pemanfaatan harta *ghanīmah*. Imām al-Syāfi‘ī pernah ditanyai tentang kasus seseorang yang mengambil harta perampasan perang (*ghanīmah*) sebelum dibagikan. Menurut al-Syāfi‘ī, orang tersebut tidak dipotong tangannya, tetapi harga barang itu (*al-Qimah*) menjadi hutang baginya, jika barangnya telah dihabiskan atau rusak sebelum dikembalikan. Jika orang yang mengambil itu *jāhil* (tidak tahu keharamannya), maka harus diberitahukan dan tidak boleh disiksa, kecuali baru disiksa jika ia mengulangi kembali perbuatannya.<sup>42</sup>

Dasar hukum yang digunakan al-Syāfi‘ī adalah suatu riwayat ketika ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb mencurigai salah satu sahabat, yaitu salah seorang dari kelompok musyrikin yang sedang diperangi (dikepung) bernama Hurmuzan turun menemui ‘Umar. Dalam dialognya dengan ‘Umar, kata-kata Hurmuzan menyebabkan kemarahan ‘Umar, sehingga hendak dibunuh, lalu sahabat yang mendampingi Hurmuzan turun membela Hurmuzan agar tidak dibunuh. Pada saat itu ‘Umar ‘curiga kalau sahabat tersebut telah menerima suap dari Hurmuzan, Sayyidina ‘Umar mengancam akan menghukum sahabat tersebut kalau ia tidak sanggup menghadirkan saksi. Kemudian ia mencari orang yang akan bersaksi bahwa tidak menerima sesuatu pun dari Hurmuzan, akhirnya ia mendapatkan Zubayr Ibn al-Awwām yang bersedia menjadi saksi-nya.

*Illat* hukum di atas menunjukkan bahwa penalaran yang digunakan sangat sulit dilakukan penelusuran kembali, karena pencurian yang dilakukan adalah secara sembunyi-sembunyi. Oleh karena itu perlu ditetapkan hukum yang dapat mencegah orang untuk melakukannya. Berbeda dengan copet dan rampok, perbuatan tersebut dilakukan secara terang-terangan, pelakunya dapat dikenali dan mudah di

---

<sup>40</sup> Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām ...*, Jilid II, h. 62-63

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Al-Syāfi‘ī, *Al-‘Umm ...*, Juz IV, h. 357

telusuri kembali, sehingga cenderung lebih mudah ditumpas saat mereka melakukan aksinya.

Ibnu Kathīr menyebutkan dari 'Awfi dari Ibn 'Abbās bahwa *ghulūl* adalah membagi sebagian hasil rampasan perang kepada sebagian orang, sedangkan sebagian lagi tidak diberikan.<sup>43</sup> Ketentuan ini menunjukkan adanya penyalahgunaan harta (*al-māl*) bersama untuk dikuasai sendiri, akan tetapi menjelaskan pula bagaimana seorang tidak boleh berlaku khianat atau menyelewengkan harta. Hal ini sesuai dengan salah satu makna korupsi bahwa pekerjaan ini termasuk penggelapan terhadap harta (*al-māl*) orang lain atau masyarakat. Seperti ḥadīth Nabi Saw:

<sup>44</sup>.[ ] عن أبي حميد الساعدي أن رسول الله ﷺ قال هدايا العمال  
*Dari Abī Humaid al-Sā'idī (diriwayatkan) bahwa Rasulullah Saw. berkata: Pemberian kepada para pejabat adalah korupsi (ghulūl). (H.R Aḥmad).*

Selain itu, terdapat juga beberapa ḥadīth yang mengancam se seorang untuk berlaku curang, seperti ḥadīth yang berbunyi:

<sup>45</sup> إياكم والذنوب التي لا تغفر – الغلول! فمن غل شيئا يأتي به يوم القيامة ...  
*Jauhkanlah dosa-dosa yang tidak diampun, yaitu curang atau tipu daya, maka barang siapa melakukan tipu daya dan manipulasi di hari kiamat ia datang bersamanya ... (HR. Al-Dailamī)*

Selain beberapa ḥadīth yang telah disebutkan di atas, terdapat ḥadīth lain yang berbunyi:

ان يَوْمَ حَيْبَرَ أَقْبَلَ نَفْرٌ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى  
الله عليه وسلم: فَقَالُوا فُلَانٌ شَهِيدٌ فُلَانٌ شَهِيدٌ حَتَّى مَرُّوا عَلَى رَجُلٍ فَقَالُوا فُلَانٌ  
شَهِيدٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: كَلَّا إِيَّيْ رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ فِي بُرْدَةٍ غَلَّهَا أَوْ عَبَاءَةٍ. ثُمَّ  
قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: يَا ابْنَ الْخَطَّابِ اذْهَبْ فَنَادِ فِي النَّاسِ إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ  
المُؤْمِنُونَ. قَالَ فَخَرَجْتُ فَنَادَيْتُ: أَلَا إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الـ<sup>46</sup>

*Diriwayatkan dari 'Umar bin Khaṭṭāb, bahwasanya ketika selesai terjadi peperangan Khaibar, sekelompok sahabat Rasulullah*

<sup>43</sup> Ibn Kathīr, *Al-Qur'ān al-Azīm ...*, h. 517

<sup>44</sup> Aḥmad, *Masnad Aḥmad ...*, Jild. V, h. 424

<sup>45</sup> 'Alauddīn 'Alī al-Muttaqī bin Hisamuddīn al-Hindī al-Burhan, *Kitab Kanz al-'Amal* dalam ḥadīth-ḥadīth perbuatan dan perkataan, Juz XVI, h. 24

<sup>46</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz I, Bab tidak masuknya syurga bagi yang menipu, h. 75

*mereka bersaksi ada seseorang yang gugur dalam peperangan menjadi syahid, ada seseorang yang gugur dalam peperangan menjadi syahid, kemudian Rasulullah berkata: "Tidak demikian, sungguh saya melihat dia berada di neraka sebab mencuri selimut dan mantel", kemudian Rasulullah bersabda. Wahai Putra Khaṭṭāb, berangkatlah sampaikan kepada manusia, sesungguhnya tidak akan masuk surga, kecuali orang-orang yang beriman kepada Allah", kemudian Umar berkata "saya lalu keluar dan saya sampaikan, ketahuilah bahwasanya tidak akan masuk surga kecuali orang-orang mukmin. (HR. Muslim)*

*Ghulūl* dalam hadith tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Imām Nawawī, adalah "khiyanat dalam harta", yang berarti tidak amanat di dalam mengemban tanggung jawab, dan ini identik dengan korupsi. Hal ini sesuai dengan penjelasan Nabi Saw. bahwa orang yang melakukan *ghulūl* walaupun hanya sekedar mantel dianggap keluar dari koridor iman, tidak berhak masuk surga justru akan disiksa di neraka.<sup>47</sup>

Menurut hemat penulis, analog korupsi dengan *ghulūl* adalah cukup dekat dengan alasan-alasan sebagai berikut:

- a. Korupsi adalah penyalahgunaan harta negara, perusahaan, atau masyarakat. *Ghulūl* juga merupakan penyalahgunaan harta negara, karena pemasukan harta negara pada zaman awal Islam (Rasulullah Saw.) adalah *ghanīmah*. Adapun permasalahan saat ini adalah uang negara berkembang tidak hanya pada *ghanīmah* saja, tetapi pada semua bentuk uang negara.
- b. Korupsi dilakukan oleh pejabat yang terkait, demikian juga *ghulūl* merupakan pengkhianatan jabatan oleh pejabat yang terkait.

Menyangkut dengan harta (*al-māl*) yang di dapat melalui jalan *ghulūl*, maka harta *ghulūl* dapat dibeda menjadi 4 (empat) macam, yaitu:

1. Suap (*Risywah*)

Setiap harta (*al-māl*) yang diberikan kepada pejabat atas suatu kepentingan, padahal semestinya urusan tersebut tanpa pembayaran. Kadang-kadang suap dapat berupa imbalan atas terlaksananya

---

<sup>47</sup>Al-Nawawī, *Al-Minhaj*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1990), h. 125



perbuatan yang semestinya wajib dilaksanakan tanpa imbalan dari pihak memintanya, namun kadang juga berupa imbalan agar tidak melaksanakan pekerjaan yang semestinya wajib dilaksanakan.

## 2. Hadiah (*Hibah*)

Hadiah yang diberikan kepada pejabat (mirip suap-sogok) agar memperoleh penghargaan, penilaian istimewa atau keuntungan dikemudian hari. Rasulullah Saw. mengangkat Ibn Utabiyah untuk menarik zakat Bani Sulaim. Setelah kembali dan menghadap Rasulullah Saw., Ibn ‘Utabiyah berkata: “Ini untuk engkau dan ini adalah hadiah yang diberikan orang kepada saya (lihat ḥadīth riwayat Muslim sebagaimana telah dipaparkan di atas).

Setiap tugas apapun terutama berkenaan dengan harta (*al-māl*), seperti seorang yang mendapat amanah memegang pembendaharaan negara atau lainnya adalah berpeluang berniat buruk untuk melakukan *ghulūl* (korupsi). Sementara orang itu sudah memperoleh upah (gaji) yang telah ditetapkan untuknya. Sesuai sabda Nabi Saw.:

عن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن النبي - -  
فرزقناه رزقا فما أخذ بعد ذلك فهو \_\_\_\_\_<sup>48</sup>.

*Dari ‘Abdillah bin Buraidah dari Bapaknya dari Nabi Saw. bersabda: Barangsiapa yang kami tugaskan dengan suatu pekerjaan, lalu kami tetapkan imbalan (gaji) untuknya, maka apa yang dia ambil di luar adalah harta ghulūl (korupsi). (HR. Abū Dāwud)*

Kedua ḥadīth di atas diperkuat oleh ḥadīth lain yang diriwayatkan Aḥmad, Nabi Saw. bersabda:

عن أبي حميد الساعدي ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: هدايا العمال  
\_\_\_\_\_<sup>49</sup>.

*Dari Ḥumaid al-Sā’idī bahwa Rasulullah Saw. bersabda: Hadiah untuk para petugas adalah ghulūl. (HR. Aḥmad)*

---

<sup>48</sup> Abū Dāwud dalam Sunannya di kitab Al-Kharaj wal Imārah wal Fa’i, bab fi Arzaq al-Ummāl, ḥadīth No. 2943 dan diṣahihkan oleh Syaikh al-Albani dalam Ṣaḥīḥ Abū Dāwud dan Ṣaḥīḥ al-Jamī’ al-Ṣaḡīr, No. 6023

<sup>49</sup> Sunan Aḥmad, No. 23090 dan diṣahihkan oleh Syaikh al-Albanī dalam Irwa’ al-Ghalīl ḥadīth No. 2622

Ḥadīth-ḥadīth di atas menunjukkan bahwa hadiah yang diberikan untuk petugas dan tanpa sepengetahuan serta izin pemimpin ataupun yang menugaskannya, maka harta (*al-māl*) tersebut adalah *ghulūl*.

### 3. Komisi ('*amulah*)

Harta yang diperoleh hasil balas jasa transaksi antara pejabat dengan *supplier* pemerintah. Konteks seperti ini tidak jarang terjadi khususnya dalam persoalan proyek, dimana proyek belum selesai dikerjakan atau ketika tender dimenangkan pihak kontraktor harus membayar kepada pejabat sesuai transaksi (perjanjian) yang disetujui oleh kedua belah pihak.

Dalam banyak hal, komisi ('*amulah*) juga terjadi pada tingkat agen-agen, mereka tanpa segan meminta komisi atau langsung memotong uang yang dianggap haknya yang diberikan oleh si pembeli. Perbuatan seperti ini dianggap sudah lumrah/lazi, bahkan sebelum terjadi pekerjaan itu telah terjadi negosiasi antara si penjual atau si pembeli dengan si agen, bilamana suatu benda atau barang sudah laku, maka si agen itu mendapatkan imbalan. Meskipun perbuatan komisi tersebut didapatkan berdasarkan perjanjian, namun cara mendapatkan harta (*al-māl*) dengan jalan itu adalah termasuk dalam kategori *ghulūl*.

### 4. Korupsi

Mengambil harta negara, perusahaan, atau masyarakat yang bukan haknya atau melakukan *mark-up* atas suatu proyek yang telah disahkan pemerintah atau non pemerintah. Hal ini termasuk dalam kategori penyalahgunaan wewenang dan atau telah melakukan pengkhianatan atau ketidakjujuran terhadap administrasi dan biokrasi Negara atau swasta. Hal seperti ini bisa digolongkan sebagai bentuk tidak amanah atau melanggar amanah.

Semua harta (*al-māl*) yang disebutkan di atas adalah haram di ambil dan harus dikembalikan kepada pemiliknya, penyuap, penerima suap dan perantaranya harus di hukum. Menyangkut dengan si perantara, maka ketentuan hukum baginya adalah sesuai dengan pihak mana yang diwakilinya. Apabila ia mewakili pihak penyuap, maka hukum yang dikenakan adalah hukum penyuap, namun sebaliknya apabila ia mewakili si penerima suap, hukuman mengi-

kuti sesuai penerima suap.<sup>50</sup> Apabila harta (*al-māl*) tersebut tidak dikembalikan kepada pemiliknya, maka pelaku korupsi (*ghulūl*) akan dibelunggu atau ia akan membawa hasil korupsinya pada hari kiamat. Hal ini sebagaimana ditunjukkan dalam QS. Āli Imrān: 161 (yang telah penulis sebutkan di atas), dan ḥadīth Abū Ḥumaid al-Sa'adī ra.<sup>51</sup>

Selain itu, Allah tidak menerima *ṣadaqah* seseorang dari harta korupsi (*al-māl al-ghulūl*).<sup>52</sup> Harta hasil *ghulūl* (korupsi) adalah haram, sehingga ia menjadi salah satu penyebab yang dapat menghalangi terkabulnya do'a.<sup>53</sup> Orang yang mati dalam keadaan membawa harta korupsi (*al-māl al-ghulūl*), ia tidak mendapat jaminan atau terhalang masuk surga.<sup>54</sup> Dan dengan perbuatan *ghulūl* (ko-

---

<sup>50</sup> 'Abd al-Rahman Ibn Ziyād, *Ghayāt al-Talkhiṣ (al-Murād min Fatawā Ibn Ziyād)*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 291

<sup>51</sup> Rasulullah Saw. bersabda: "*Demi (Allah), yang jiwaku berada tangan-Nya. Tidaklah seseorang mengambil sesuatu Dāripadanya (harta zakat), melainkan dia akan datang pada hari kiamat membawanya dilehernya. Jika (yang dia ambil) seekor unta, maka (unta itu) bersuara. Jika (yang dia ambil) seekor sapi, maka (sapi itupun) bersuara. Atau jika (yang dia ambil) seekor kambing, maka (kambing itupun) bersuara...*". HR. Al-Bukhārī dalam kitab Al-Hibab wa Faḍluha wat Tahriḍu 'Alaiha, bab Man Lam Yaqbal al-Hadiyata li 'Illatin, ḥadīth No. 2597 dan Muslim (dengan lafaz serupa) dalam kitab Al-Imārah, bab Tahrim Hadaaya al-Ummāl, ḥadīth No. 3413

<sup>52</sup> Nabi Saw. bersabda: "*Shalat tidak akan diterima tanpa bersuci, dan ṣadaqah tidak diterima dari harta korupsi (al-māl al-ghulūl)*". HR. Muslim dalam kitab Ṭahārah, bab Wujub al-Ṭahārah li al-Ṣalat, ḥadīth No. 329, Dari Ibn 'Umar ra., dan diriwayatkan pula oleh yang lain dari Ibn 'Umar dan Usamah bin 'Umair al-Huḍali ra.

<sup>53</sup> Rasulullah Saw. bersabda: "*Wahai manusia, sesungguhnya Allah itu baik, tidak menerima kecurial Dari yang baik. Dan sesungguhnya Allah memerintahkan orang-orang yang beriman dengan apa yang Allah perintahkan kepada para Rasul. Allah berfirman, "Wahai para Rasul, makanlah dari yang baik-baik dan kerjakanlah amal ṣaleh. Sesungguhnya Aku Maha Mengetahui apa yang kalian kerjakan". Dia (Allah) juga berfirman: "Wahai orang-orang yang beriman, makanlah yang baik-baik dari yang Kami rizkikan kepada kamu", kemudian Rasulullah Saw. menceritakan seseorang yang lama bersafar, berpakaian kusut dan berdebu. Dia menengadahkan tangannya ke langit (seraya berdo'a): Ya Rabb...ya Rabb..." tetapi makanannya haram, minumannya haram, pakaiannya haram dan dirinya dipenuhi dengan sesuatu yang haram. Maka, bagaimana do'anya akan dikabulkan?". HR. Muslim dalam kitab al-Zakāt, bab Qabul al-Ṣadaqati min al-Kasbit Ṭayyibi wa Tarbiyatuha, ḥadīth No. 1686*

<sup>54</sup> Dalam ḥadīth 'Ubadah bin al-Ṣamit ra. bahwa Nabi Saw. bersabda: "... (karena) sesungguhnya *ghulūl* (korupsi) itu adalah kehinaan, aib dan api neraka bagi pelakunya. HR. Ibn Mājah dalam kitab al-Jihad, bab al-Ghulūl, ḥadīth No. 2850, diṣahihkan oleh Syaikh al-Albanī dalam ṣahīh Sunan Ibn Mājah dan Ṣahīh al-Jamī' al-Ṣaghīr, ḥadīth No. 7869

rupsi) tersebut telah dirinya menjadi kehinaan dan menerima siksa api neraka pada hari kiamat.<sup>55</sup>

Korupsi dengan jalan *ghulūl* dapat berkembang dalam beberapa macam, seperti suap (*risywah*), hadiah, komisi dan korupsi itu sendiri. Berkenaan dengan istilah, baik dalam al-Qur’ān, al-Ḥadīth dan UU tindak pidana korupsi sebagaimana telah disebutkan dalam matrik di atas. Namun menurut konsep al-Qur’ān dan al-Ḥadīth berkenaan dengan kriminalisasi korupsi (*ghulūl*) dan relevansinya dengan UU No. 31 Tahun 1999 jo. UU Nomor 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi adalah sebagai berikut:

NO	ISTILAH		UU TIPIKOR
	Al-Qur’ān	Ḥadīth	
1.	<i>Ghulūl</i> (Q.S Alī Imrān: 161)	<i>Ghulūl</i> (HR. Al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, Al-Turmuzī, Aḥmad, Al-Nasā-ī, Ibn Mājah dan al-Dailamī)	<i>Penggelapan</i> Bab II pasal 8, 9; 10 a, b, c

Uraian dan matrik di atas dapat dipahami bahwa bentuk korupsi dalam fiqh *jināyat* yang terjadi di masa Rasulullah Saw. adalah *ghulūl*. Pada mulanya *ghulūl* terbatas pada penggelapan, *khiyānat*, atau pengambilan harta rampasan perang sebelum dikumpulkan dengan sejumlah harta benda lain untuk dibagikan sesuatu ketentuan. Namun dalam perkembangannya *ghulūl* juga meliputi bentuk penggelapan atau pengambilan harta negara dalam bentuk lain, misalnya zakat dan *jizyah* dianggap sebagai *ghulūl*.

Tindakan Rasulullah Saw. terhadap *ghulūl* lebih dominan pada penekanan pembinaan moral (tidak mengkriminalisasikan), yaitu dengan ancaman hukuman (*uqūbat*) tidak dishalatkan jenazah koruptor, dan mendapat siksaan api neraka di akhirat. Hal ini karena jumlah nominal harta *ghulūl* yang dikorupsi relatif sangat mi-

<sup>55</sup> Nabi Saw. bersabda: “*Barangsiapa berpisah ruh dari jasadnya (mati) dalam keadaan terbebas dari tiga perkara, maka ia (dijamin) masuk surga, yaitu ke sombongan, ghulūl (korupsi) dan hutang*”. HR. Aḥmad, ḥadīth No. 21291, Al-Turmuzī, ḥadīth No. 1572, Al-Nasā-ī dan Ibn Mājah.

nim (kurang dari tiga dirham), yakni berupa mantel dan seutas atau dua utas tali sepatu. Namun seandainya jumlah yang dikorup adalah mencapai puluhan juta atau ratusan juta, maka Nabi Saw. pasti menerapkan hukuman ('*uqūbat*) yang lebih keras atau berat. Karena Rasulullah Saw. sebagai pemegang *tasyrī'* mempunyai kekuasaan untuk pembentukan perundang-undangan (hukum) terhadap suatu permasalahan baik secara individu maupun secara institusi kolektif.<sup>56</sup>

Dalam perspektif hukum pidana Islam (*jināyat*), yaitu melalui konsep *ta'zīr* terdapat beragam corak hukuman ('*uqūbat*),<sup>57</sup> sehingga sanksi hukum jenis *ta'zīr* sangat relatif, temporal dan kondisional. Sedangkan konsep penghukuman dalam UU pemberantasan TIPIKOR No. 31 Tahun 1999 jo. UU No. 20 Tahun 2001 hanya menentukan pidana penjara dan denda terhadap pelaku penggelapan sesuai ketentuan Bab II pasal 8, 9; 10 a, b, c. Jadi sanksi pidana dalam UU tersebut belum sepenuhnya menyerap konsep hukum pidana Islam mengenai sanksi pidana.

### 3. *Ghaṣab* (Merampas)

Secara harfiah, *ghaṣab* berasal dari *يغصب* – yang artinya merampas.<sup>58</sup> Dalam perspektif *syarī'* sebagaimana di singgung oleh Muslim Ibrahim, yaitu mengambil hak orang lain secara *ḍālim* dan atau menguasai atas hak orang lain secara paksa untuk kepentingan pribadi, kelompok atau orang lain.<sup>59</sup> Jadi *ghaṣab* adalah mengambil sesuatu secara paksa dengan jalan yang tidak benar

---

<sup>56</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Penyadur: Wajidi Sayadi, Cet. II, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 10

<sup>57</sup> 'Abd. Al-'Azīz Amir membagi kategori hukum *ta'zīr* menjadi; *Pertama*, hukum *ta'zīr* yang mengenai badan terdiri dari hukuman mati dan jilid; *Kedua*, hukuman *ta'zīr* yang mengenai kemerdekaan atau kebebasan seseorang berupa hukuman penjara; dan *Ketiga*, hukum *ta'zīr* mengenai harta benda, seperti hukuman ganti rugi atau denda dan penyitaan. Lebih lanjut lihat 'Abd. Al-'Azīz Amir, *Al-Ta'zīr fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1976), h. 304

<sup>58</sup> Maftuh Ahnan, *Kamus Arab, Indonesia Arab – Arab Indonesia*, (Jakarta: Bintang Pelajar, t.t), h. 197

<sup>59</sup> Muzakarah Ulama Aceh, *Pandangan Islam Terhadap Korupsi*, Pelaksana: Perkumpulan Meumada, Banda Aceh, tanggal 01 sampai dengan 03 November 2008; Lihat Berantas Korupsi: Kajian Ulama Dayah tentang Pandangan Islam terhadap Korupsi, dalam *B. Diskusi Terfokus*, Penyusun Yaufik Hasan, dkk, (Ttp: Logica, 2009), h. 74

atau dilakukan dengan terang-terangan, akan tetapi jika dilakukan dengan cara sembunyi-sembunyi disebut sebagai pencurian (*sir-qah*).<sup>60</sup> Meskipun untuk *jarimah sirqah* ketentuan hukumnya sudah jelas, yaitu QS. Al-Māidah ayat 38.

Secara “terang-terangan” menunjukkan perbedaan *ghaṣab* dengan *sirqah* (mencuri). Mencuri dalam arti *ghaṣab* tidak hanya barang tapi juga manfaat barangnya, termasuk didalamnya meminta dan meminjam tanpa izin pemilik aslinya, sekalipun dikembalikan. Selama KKN, meskipun sudah seketat mungkin untuk tidak melakukannya, namun dalam berbagai waktu dan kesempatan masih banyak melakukannya. Perbuatan *ghaṣab* kadang-kadang juga berupa pemanfaatan barang tanpa izin, yang kadang juga dikembalikan kepada pemiliknya.<sup>61</sup>

Menurut istilah, ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan, mazhab Ḥanafī mendefinisikan *ghaṣab* adalah mengambil harta (*al-māl*) orang lain yang halal tanpa izin sehingga barang itu berpindah tangan. Mazhab Mālikī mendefinisikan *ghaṣab* sebagai mengambil harta (*al-māl*) orang lain secara paksa dan sengaja, tetapi tidak dalam arti merampok. Sementara mazhab al-Syāfi’ī dan Ḥanbalī memaknai *ghaṣab* sebagai penguasaan terhadap harta (*al-māl*) orang lain secara sewenang-wenang atau secara paksa tanpa hak yang melekat padanya.

Definisi yang dikemukakan para ulama di atas terlihat jelas bahwa *ghaṣab* tidak sama dengan mencuri, karena mencuri dilakukan secara sembunyi, sedangkan *ghaṣab* dilakukan secara terang-terangan dan sewenang-wenang. Bahkan *ghaṣab* sering diartikan sebagai menggunakan/memanfaatkan harta (*al-māl*) orang lain tanpa seijin pemiliknya, dengan tidak bermaksud memilikinya. Seperti si A mengambil sajadah si B dengan tidak bermaksud memilikinya tetapi memanfaatkannya untuk shalat dan setelah itu dikembalikan lagi ke tempat semula. Oleh karena itu, sekalipun tujuannya adalah baik, tetapi karena memanfaatkan barang orang lain tanpa ijin itu adalah perbuatan tercela dalam Islam.

---

<sup>60</sup> Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid. III, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1983), h. 236

<sup>61</sup> Al-Qurṭubī, *Al-Kāfi fī Fiqh Ahl al-Madīnah*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t), h. 428

Akibat dari perbedaan definisi tersebut, maka terlihat pada tiga hal, yaitu:

- a. Jenis benda bergerak dan tidak bergerak. Ḥanafī dan Abū Yūsuf menyebutkan bahwa *ghaṣab* terjadi hanya pada benda-benda yang bergerak, sedangkan benda yang tidak bergerak seperti tanah dan rumah tidak mungkin terjadi *ghaṣab*. Menurut Jumhur Ulama *ghaṣab* bisa terjadi pada benda bergerak dan tidak bergerak. Karena yang penting adalah sifat penguasaan terhadap harta (*al-māl*) tersebut secara sewenang-wenang dan secara paksa. Melalui penguasaan ini berarti orang yang *mengghaṣab* tersebut telah menjadikan harta (*al-māl*) itu sebagai miliknya baik secara material maupun secara manfaat.
- b. Hasil dari benda yang diambil tanpa ijin. Ḥanafī dan Abū Yūsuf menyebutkan hasil dari benda yang diambil merupakan *amānah* yang harus dikembalikan kepada pemiliknya. Akan tetapi jika hasil dari benda itu dibinasakan (melakukan kesewenangan terhadap hasil dari benda yang *dighaṣab*), maka ia dikenakan hukuman (*‘uqūbat*) denda. Seperti buah dari pohon yang *dighaṣab*. Pendapat ini tidak jauh beda dengan Jumhūr Ulama adalah jika *mengghaṣab* menghabiskan atau mengurangi hasil barang yang *dighaṣabnya*, maka ia dikenakan sanksi denda.
- c. Manfaat dari benda yang *dighaṣab*. Madhab Ḥanafī menyebutkan manfaat barang yang *dighaṣab* tidak termasuk sesuatu yang *dighaṣab*. Karena manfaat tidak termasuk dalam definisi harta bagi mereka. Seperti *mengghaṣab* sandal kemudian dikembalikan lagi. Berbeda seperti dikatakan Jumhūr Ulama adalah manfaat itu termasuk dalam definisi harta (*al-māl*). Oleh sebab itu, dikenakan sanksi denda jika barang yang *dighaṣab* tersebut dimanfaatkan oleh orang yang *mengghaṣabnya*.

*Ghaṣab* adalah pengambilan oleh seseorang akan hak orang lain dan menguasainya dengan cara permusuhan dan penindasan.

Dalam al-Qur’ān Allah Swt. menyinggung tentang *ghaṣab*, yaitu:  
أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ  
مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا .

*Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin, yang mencari kehidupan di laut, dan aku bertujuan merusak-*

kannya, karena di belakang mereka ada seorang raja yang mengambil tiap-tiap bahtera secara rampas. (QS. al-Kahfi: 79)

Ayat tersebut menceritakan tentang seorang raja *ḍalim* yang akan mengambil kapal dari orang-orang miskin dengan jalan *ghaṣab*. Seorang alim yang dikisahkan dalam ayat ini lantas menege-lamkan kapal supaya tidak bisa dimanfaatkan dengan tidak halal (*ghaṣab*) oleh raja yang zalim tersebut.<sup>62</sup> Oleh karena itu, mengana-logikan *ghaṣab* sebagai salah satu bentuk pidana korupsi dengan alasan ayat di atas yang menceritakan bagaimana seorang raja yang semena-mena dengan seenaknya menggunakan hak milik rakyatnya yang miskin, yaitu memanfaatkan kapal yang dimiliki oleh rakyat untuk kepentingan pribadinya. Pada kasus ini terdapat unsur memperkaya diri, yaitu menggunakan hak rakyatnya dengan jalan yang tidak benar.

*Ghaṣab*, hukumnya haram dan pelakunya berdosa, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ ...

*Dan janganlah kamu memakan harta sebagian lain diantara kamu dengan jalan bāṭil ...* (QS. al-Baqarah:188)

Dalam ḥadīth riwayat Abī Saʿīd al-Khudrī bahwa pada waktu haji wada' Rasulullah dalam khuṭbah berseru sebagai berikut:

... وان أموالكم ودماءكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم.<sup>63</sup>

*Sesungguhnya harta-harta kamu, darah-darah kamu dan nama nama baik kamu adalah haram bagimu seperti haramnya pada kamu hari ini, di bulan kamu ini dan di negeri kamu ini ...* (HR. Bukhārī dan Muslim)

Ḥadīth lain yang diriwayatkan Abū Hurairah, bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الخمرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ.<sup>64</sup>

*Tidaklah berzina oleh orang yang berbuat zina dalam keadaan ia mukmin, dan tidak ada peminum, ketika ia meminum (kha-*

<sup>62</sup> Ibn 'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān ...*, h. 242. Lihat juga al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid VIII, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), h. 264

<sup>63</sup> Musnad Ahmad bin Hanbal, Juz III, ḥadīth No. 11779, h. 80

<sup>64</sup> Dār al-Qu nī, Juz III, dalam Kitab Jual Beli, h. 429



*mar) yang ia dalam keadaan mukmin, dan tidak ada perampas yang melakukan perampasan dimana manusia menyaksikan perbuatan itu yang ia dalam keadaan mukmin.* (HR. Bukhārī dan Muslim)

Dalam konteks terjadinya *ghaṣab*, manusia berkewajiban untuk menjaga hartanya manakala orang lain hendak menyerobotnya. Untuk pertama ia boleh memperhatikan dengan jalan yang ringan. Apabila jalan ringan itu tidak berguna, ia boleh menggunakan kekerasan, sekalipun itu sampai ketinggian peperangan. Namun itu, jika seseorang mendapati harta (*al-māl*) yang dirampas darinya ada pada orang lain, maka dialah yang lebih berhak, sekalipun si perampas telah menjualnya kepada orang lain itu. Karena si perampas, pada waktu menjual barang tersebut belum menjadi pemilik, dan akad jual beli tidak sah. Dalam keadaan seperti ini, si pembeli berkewajiban mengembalikan kepada si perampas dengan meminta pembayarannya yang telah ia bayarkan. Sesuai ḥadīth Nabi Saw. Berbunyi:

عَنْ سَمُرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ وَجَدَ مَالَهُ عِنْدَ رَجُلٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ، وَيَتَّبِعُ الْمُشْتَرِي مَنْ بَاعَهُ.<sup>65</sup>

*Dari Samurah ra. Nabi Saw. bersabda: Barang siapa mendapati barang miliknya ada pada orang lain, dia berhak mengambilnya dan penjualnya dikaitkan dengan orang yang telah menjualnya.* (HR. Abū Dāwud dan al-Nasā'ī)

Hukuman orang yang *ghaṣab* adalah ia berdosa jika mengetahui bahwa barang yang diambilnya tersebut milik orang lain. Jika barang tersebut masih utuh wajib dikembalikannya, namun apabila barang itu hilang/rusak karena dimanfaatkan, maka ia dikenakan denda. Menurut madhab Ḥanafī dan Mālikī adalah denda dilakukan dengan barang yang sesuai/sama dengan barang yang *dighaṣab*. Apabila jenis barang yang sama tidak ada, maka dikenakan denda seharga benda tersebut ketika dilakukan *ghaṣab*.

Konteks di atas menurut madhab al-Syāfi'ī adalah denda sesuai dengan harga yang tertinggi. Menurut mazhab Ḥanbalī, denda sesuai dengan harga ketika jenis benda itu tidak ada lagi di pasaran. Akan tetapi terjadi perbedaan pendapat tentang apakah benda yang

<sup>65</sup> Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*; Al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*

telah dibayarkan dendanya itu menjadi milik orang yang *mengghaṣabnya*. Madhab Ḥanafī mengatakan orang yang *mengghaṣab* berhak atas benda itu sejak ia melakukannya sampai ia membayar denda. Berbeda dengan madhab Mālīkī bahwa orang yang *mengghaṣab* tidak boleh memanfaatkan benda tersebut jika masih utuh, tetapi jika telah rusak, maka setelah denda dibayar benda itu menjadi miliknya dan ia bebas untuk memanfaatkannya. Hal ini juga relevan dengan madhab al-Syāfi‘ī dan Ḥanbalī bahwa orang yang *mengghaṣab* tidak berhak atas benda yang *dighaṣabnya* walaupun sudah membayar denda. Namun apabila yang *dighaṣabnya* berbentuk sebidang tanah, kemudian dibangun rumah di atasnya, atau tanah itu dijadikan lahan pertanian, maka Jumhūr ulama sepakat bahwa tanah itu harus dikembalikan kepada pemiliknya. Sedangkan rumah dan tanaman yang ada di atasnya dimusnahkan atau dikembalikan kepada orang yang *dighaṣab*.

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa tidak terdapat satu *naṣ*<sup>66</sup> pun yang menjelaskan tentang bentuk, jenis dan jumlah sanksi hukum (*‘uqūbat*) bagi pelaku *ghaṣab*. Oleh karena itu, untuk tindak pidana atau *jarīmah ghaṣab* masuk dalam kategori *jarīmah ta‘zīr*, sehingga mempunyai sanksi tertentu. Namun apabila dihubungkan dengan kategorisasi hukum di Indonesia, maka sanksi bagi pelaku *ghaṣab* adalah masuk dalam jenis sanksi perdata bukan sanksi pidana.

---

<sup>66</sup> Ayat-ayat dan ḥadīth-ḥadīth yang dipaparkan di atas sebenarnya mengajak manusia untuk tidak berlaku semena-mena terhadap harta orang lain dan jalan seperti ini merupakan suatu aturan agar dapat bersyukur nikmat Allah menyangkut soal makanan, Seperti firman Allah dalam QS. An-Nahl: 114 (*Maka makanlah yang halal lagi baik dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu; dan syukurilah nikmat Allah, jika kamu hanya kepadaNya saja menyembah*) dan QS. An-Nahl: 83 (*Mereka mengetahui nikmat Allah, kemudian mereka mengingkarinya dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang kafir*). Kedua ayat tersebut memerintahkan orang-orang mukmin supaya memakan makanan yang halal serta baik dan sehat, sehingga mendatangkan ke *maṣlahatan*. Menjauhi makanan yang haram, keji dan menjijikkan merupakan jalan mendatangkan *mudarat*. Allah telah memberikan aturan tentang makanan yang halal dan haram untuk ditaati sebagai perwujudan bersyukur segala nikmat yang diberikan Allah. Apalagi mendapatkan harta untuk dimakan dengan cara merampas dari orang lain, adalah pengingkaran terhadap Allah Swt. dan mendustakan RasulNya yang mengakibatkan tertimpa azab, yaitu kelaparan. Orang-orang seperti ini Allah sebutkan sebagai golongan/orang-orang yang kafir.

#### 4. *Khiyānah* (Pengkhianatan)

Kata *khiyānah* berasal dari bahasa Arab, yang merupakan bentuk *verbal noun* atau *maṣdar* dari kata kerja “يخون - يخون”. Selain *خيانة* bentuk *maṣdamya* bisa berupa “ - - ” yang semuanya berarti: *أن يؤتمن الانسان فلا ينصح* (*sikap tidak becusnya seseorang pada saat diberikan kepercayaan*).<sup>67</sup> *Khiyānah* bentuk *isim fa'il*/pelaku dari kata “ - يخون ” adalah “ - ”. Kata ini oleh al-Fayumi mengartikan dengan “seseorang yang ber*khiyānah* terhadap sesuatu yang dipercaya kepadanya”.<sup>68</sup> Sementara al-Syaukānī memberi penjelasan “ - ” adalah “orang yang mengambil harta secara sembunyi-sembunyi dan menampakkan perilaku baiknya terhadap pemilik (harta tersebut)”.<sup>69</sup>

Al-Qur'an menyebutkan kata *khiyānah* 2 kali, yaitu dalam QS. al-Mukmin: 19 dan al-Nisā': 105. Sementara menceritakan tentang *kazib* ada 32 ayat, dan dusta tersebut di 21 surat.<sup>70</sup> *Khiyānah* adalah lawan dari *amānah*, yaitu amalan yang Allah percayakan seluruh hamba padanya dan ruang lingkup *amānah* sangatlah luas, ia mencakup atas *amānah* terhadap apa yang dipercayakan orang lain, *amānah* dalam hal ilmu dan amalan serta *amānah* terhadap seluruh urusan-urusan agama (*ad-Dīn*). *Khiyānah* adalah kebalikan dari *amānah*, ia merupakan sejelek-jelek akhlaq, dan salah satu dari sifat-sifat kemunafikan. Allah Swt. melarangnya seperti dalam firmanNya, berbunyi:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ .

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasūl (Muḥammad Saw.) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu sedang kamu mengetahui.* (QS. Al-Anfāl: 27)

<sup>67</sup> Manzhūr, *Lisān al-'Arab ...*, h. 144

<sup>68</sup> Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī al-Maqri al-Fayumi, *Al-Miṣbāh al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr lī al-Rāfi'ī*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1994), h. 184

<sup>69</sup> Muḥammad bin Ali al-Syawkanī, *Nail al-Awṭār*, Juz VII, (Bairūt: Dār Fikr, t.t), h. 304

<sup>70</sup> Surat-surat yang dimaksud tersebut adalah QS. Āli 'Imrān: 94; Al-Nisā': 50; Al-An'ām; Al-'Arāf: 37; Hūd; Yūsuf; An-Nahl; Al-Kahf; Al-Hajj; An-Nūr; Al-Furqān; Al-Ankabūt; Ṣād; Az-Zumar, As-Syūra; Al-Aḥqāf; Al-Mujadalah; Al-Mumtahanah, Aṣ-Ṣaf; Al-Jīn; dan An-Naba.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa meng*khiyānati amānah* sama halnya dengan mengkhianati Allah dan RasulNya, dan korupsi merupakan salah satu bentuk pengkhianatan terhadap *amānah*. *Amānah* adalah kejujuran dan merupakan akhlak yang tinggi, pondasi segala keutamaan, dengannyalah roda kehidupan akan lurus dan berjalan dengan lancar, sungguh kejujuran akan mengangkat derajat pelakunya disisi Allah Swt. dan di tengah-tengah manusia, maka dari itu Allah Swt. memerintahkan untuk bersama-sama dengan orang-orang jujur. Firman Allah Swt.:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ .

*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar.* (QS. Al-Tawbah: 119)

Selain firman Allah, Nabi Saw. bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنْ الصَّدْقَ بَرٌّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي

71 .

*Dari Abdullah Ibn Mas'ūd ra. Rasulullah Saw. bersabda: "Hendaklah kalian jujur, karena kejujuran akan menghantarkan kalian kepada kebaikan dan kebaikan akan menghantarkan ke surga ...".* (H.R. Muslim)

Dalam ḥadīth lain Rasulullah Saw. bersabda:

عن أبو هريرة قال قال رسول الله صلعم: ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام و صلا وذأم أنه مسلم: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا تمن خان.

72( )

*Dari Abū Hurairah berkata, bersabda Nabi Saw.: Tiga perkara, barangsiapa ada pada tiga perkara itu, maka dia itu orang munafiq, walaupun ia berpuasa, mengerjakan shalat dan mendakwakan bahwa ia muslim, yaitu apabila berbicara ia berdusta, apabila berjanji ia menyalahi, dan apabila dipercaya ia berkhiyānat.* (HR. Bukharī Muslim)

Ayat dan ḥadīth di atas menunjukkan bahwa kejujuran (*amānah*) adalah sebagai pondasi segala keutamaan, sedangkan kedusta-

<sup>71</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz VIII, ḥadīth No. 6803, h. 29

<sup>72</sup> Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ḥadīth No. 33, 2682, 2749, 6095; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ḥadīth No. 59; dan al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, ḥadīth No. 2636

an merupakan landasan kemunafikan, pondasi segala kerusakan, bangunan kehidupan akan hancur dan berantakan. Kemunafikan, dapat menyebabkan si pelakunya terhina dihadapan Allah Swt. dan di mata manusia, sehingga dapat mengantarkannya kepada kedurhakaan yang tempatnya di neraka. Di dalam al-Qur'an, tidak sedikit ayat-ayat yang mengandung ancaman keras terhadap kedustaan, karena kedustaan merupakan kemunafikan. Antara lain firman Allah Swt.:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَسْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .

*Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata Kami mengakui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah. Dan Allah Swt. mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya, dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu pendusta, mereka itu menjadikan sumpah mereka sebagai perisai lalu mereka menghalangi (manusia) dari jalan Allah. Sesungguhnya amat buruk apa yang mereka kerjakan. (QS. Al-Munafiqūn: 1-2)*

Semua yang telah dibawakan dan disampaikan oleh para Nabi baik menyangkut aqidah, syariat adalah *amānah* terutama dipundaknya para ulama, jika mereka mengurangi dalam penyampaian dan penyebarannya, berarti termasuk dusta dan pengkhianatan dari mereka. Firman Allah Swt.:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْأُحْذَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ .

*Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah kami turunkan berupa keterangan-keterangan yang jelas dan petunjuk, setelah kami menerangkannya kepada manusia dalam al-Kitab, mereka itu dilaknati Allah dan dilaknati pula oleh semua makhluk yang dapat melaknati. (QS. Al-Baqarah: 159)*

Dalam firman lain Allah Swt. Berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا .

*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengaja-*

*ran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat. (QS. Al-Nisā': 58).*

Ayat di atas menunjukkan bahwa Allah Swt. telah memerintahkan kepada umat Islam terutama pemimpin Islam agar dalam menjalankan tugas yang diembannya sesuai dengan ketentuan dan aturan yang telah ditetapkan, penuh tanggungjawab dan menyampaikan hak-hak orang lain kepada yang berhak menerimanya. Selain itu, melalui ayat tersebut Allah Swt. telah menganjurkan kepada pemimpin Islam agar selalu menerapkan nilai-nilai keadilan hukum terhadap sesama umat Islam tanpa memandang latar belakang seseorang.

Bagi para ilmuwan wajib menyampaikan sesuatu yang datang dari penutup para Nabi (Rasulullah Saw.) dengan baik dan benar, serta sesuai dengan metode, etika dan sistem yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Karena hal ini merupakan kejujuran dan *amānah* yang paling besar, sedangkan menutup-nutupinya adalah kecurangan dan peng*khiyānatan* yang besar. Sesuai sabda Nabi Saw. yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās ra.:

... وَمَنْ اشْتَرَى خِيَانَةً وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهَا خِيَانَةٌ ، كَانَ كَمَنْ خَانَ فِي عَارِهَا ...

... *Sesungguhnya khiyānatnya seseorang diantara kalian dalam hal ilmunya lebih besar dari pada khiyānatnya dalam hal hartanya ... (HR. al-Ṭabarī)<sup>73</sup>*

Meskipun dari beberapa ayat dan ḥadīth telah mengariskan rambu-rambu khususnya bagi pemimpin Islam, namun pada hakikatnya mereka harus memelihara dirinya dari penyalahgunaan jabatan yang disandangnya untuk kepentingan pribadi, keluarga dan kelompok. Dalam hal ini Rasulullah Saw. telah memperingatkan umatnya dengan tegas agar tidak ber*khiyānat* atau melanggar *amānah* yang diberikan kepadanya, sebab melanggar *amānah* merupakan suatu perbuatan tercela dan bertentangan dengan hak-hak ke-

---

<sup>73</sup> Aḥmad bin Abī Bakar bin Isma'īl al-Busairī, *Itḥaf al-Khairat al-Mahrah*, Juz II, h. 297

manusiaan.<sup>74</sup> Peringatan ini seperti ḥadīth riwayat dari Abū Dāwud (sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya).<sup>75</sup>

Secara teks bahwa ḥadīth tersebut cukup jelas untuk dipahami, dimana seseorang yang mengambil sesuatu yang bukan haknya merupakan tindakan<sup>76</sup> penyelewengan yang dilarang oleh agama (Islam). Perbuatan *khiyānat* adalah hal yang tercela dalam seluruh syari'at, dan telah menjelaskan haram berbuat *khiyānat* dalam segala bentuk baik terhadap sesama muslim maupun terhadap orang kafir yang terkait mu'amalah dengannya. Oleh karena itu, pelaku pidana korupsi merupakan suatu peng*khiyānatan* terhadap Islam, karena ia telah menyalahgunakan jabatan dan atau *amānah* yang dibebankan kepadanya. Untuk menjauhi pidana korupsi, pemimpin Islam harus *istiqāmah* dengan memperhatikan prinsip-prinsip *amānah*.

Selain itu, berdasarkan ḥadīth di atas hendaknya umat Islam dapat menyadari bahwa penyalahgunaan *amānah* terhadap sesuatu hak adalah perbuatan tercela dan mendapatkan balasan setimpal dari Allah Swt. Sesuai ḥadīth Nabi Saw.:

والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقيى الله يحمله يوم القيامة. )<sup>77</sup>

*Demi Allah, tidaklah seorang dari kalian mengambil sesuatu yang bukan haknya, melainkan pada hari kiamat akan meng-*

---

<sup>74</sup> Ahmad Zayadi, Pemimpin dan Antikorupsi, dalam *Buletin Dwi Mingguan "Al-Tarbiyah"*, No. 3, Bulan ke-2, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, 2011), h. 2

<sup>75</sup> "Barang siapa yang kami angkat untuk mengerjakan sesuatu pekerjaan dan kami upah (gaji) menurut semestinya, lalu ia mengambil lebih dari upah (gaji) yang semestinya, maka ia telah melakukan *ghulūl* (korupsi)". (HR. Abū Dāwud). Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Kitab al-Kharaj wa al-Imāmah wa al-Fa'i, bab fi Arzaq al-Ummal, ḥadīth No. 2943 dan ḥadīth ini disahihkan oleh Syaikh al-Albani dalam *Ṣaḥīḥ Abū Dāwud* dan *Ṣaḥīḥ al-Jami' al-Ṣaghīr*, ḥadīth No. 6023

<sup>76</sup> Pidana korupsi merupakan suatu tindakan yang berhubungan dengan masalah moral dan etika. Islam sebagai sistem nilai, memegang peranan penting untuk memberikan pencerahan nilai, kesadaran moral, perbaikan mental dan penyempurnaan akhlak dengan memanfaatkan potensi yang ada melalui pencerahan pemikiran keagamaan untuk mencegah, memberantas dan membebaskan perilaku-perilaku manusia yang bermental korupsi, sebagai salah satu bentuk kebatilan dan kedhaliman dalam beragama, berbangsa dan bernegara.

<sup>77</sup> Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz II, ḥadīth No. 1396, h. 532

*hadap Allah dengan membawa beban yang berat terhadap sesuatu tersebut.* (HR. Al-Bukhārī)

Untuk menghindari balasan Allah Swt. yang sangat berat nantinya, maka perbuatan korupsi harus dihindari sedini mungkin dengan berpegang teguh (*istiqamah*) kepada prinsip-prinsip *amānah*. Sebab fenomena korupsi apabila dicermati lebih mendalam, maka akan tampak bahwa ia berpangkal pada sistem nilai yang di anut dan dipilih oleh setiap individu warga negara. Sistem ini mencakup hal-hal yang bersifat kesadaran, persepsi dan mental spiritual.

Meskipun tidak seperti dalil-dalil yang menjelaskan *jarimah risywah*, *ghulūl*, dan *ghaṣab*, pada dalil *jarimah khiyānah*, sanksi hukum (*‘uqūbat*) tidak disebutkan secara eksplisit, jelas dan konkrit. Oleh karena itu, *khiyānah* yang berkaitan dengan persoalan penggelapan harta atau tindakan curang terhadap harta masuk dalam kategori *jarimah ta‘zīr*, yaitu hukuman yang diputuskan oleh penguasa setempat.

#### 5. *Fasad* (Kerusakan/Kehancuran)

Syari‘at Islam meliputi segala bidang dan lapangan kehidupan manusia, seperti permasalahan kemanusiaan, kehidupan jasmani dan rohani, hubungan interaksi sesama makhluk, hubungan makhluk dengan Sang Khaliq–Pencipta serta tuntutan hidup dunia dan akhirat terkandung dalam ajarannya. Ayat-ayat al-Qur‘ān telah sempurna meskipun kadang bersifat universal, umum dan global, sehingga perincian dan penjelasannya khususnya mengenai hukum-hukum diserahkan kepada kemauan para ulama untuk berijtihad sesuai dengan panggilan, tuntutan dan kebutuhan situasi dan kondisinya. Salah satu contoh ayat al-Qur‘ān yang bersifat global adalah firman Allah Swt. yang berbunyi:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا عَلَيْهِمْ يَرْجِعُونَ .

*Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).* (QS. Al-Rūm: 41)



Apabila terjadinya musibah baik yang bersumber dari darat maupun laut, maka jelas bahwa perbuatan itu merupakan karena perbuatan manusia yang telah melakukan kerusakan. Lebih jauh bahwa kerusakan di darat yang disebabkan tangan manusia bukan hanya karena *logging* yang menyebabkan terjadinya banjir, bahkan adalah mencakup *risywah*, *ghulūl*, *ghaṣab* dan sebagainya, sehingga negara ditimpa krisis ekonomi. Terjadinya krisis moneter pada suatu bangsa dan negara adalah karena manusia melanggar hak tanpa alasan yang benar dan menafikan hukum Allah terhadap perbuatan yang dilarang, meskipun ketika melakukan dipahami bahwa perbuatan itu berdosa/keji. Firman Allah Swt.:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَلْبِئْسَ بِالْبِغْيَةِ بَغْيٌ بَدَّلَ الْحَقَّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانٌ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ .

*Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui. (QS. Al-A'raf: 33)*

Melalui dua dalil di atas, maka mencermati skala endemi korupsi selama ini baik dilakukan secara nampak maupun tersembunyi, disadari atau tidak adalah telah melakukan kerusakan di darat, yaitu rusaknya administrasi dan hancurnya perekonomian masyarakat dan Negara. Dalam hal ini tidak ragu lagi bahwa perbuatan itu dapat digolongkan dan telah menjadi 'kriminal luar biasa', yaitu sebagai suatu bentuk kriminalitas yang merusak tatanan lembaga-lembaga birokrasi pemerintahan dan penegak hukum.

Tidak kurang sisi negatifnya adalah rusaknya *trust*, kepercayaan publik kepada aparat birokrasi dan penegak hukum, seperti penanganan hukum dalam beberapa kasus, seperti kasus penggelapan pajak, kasus impor sapi, kasus Bangar DPR RI, kasus dana haji, kasus pembangunan wisma atlet, kasus pengadaan al-Qur'an, kasus eKTP, kasus pembelian jabatan, dan lain sebagainya. Padahal, *trust* merupakan salah satu modal sosial yang instrumental untuk membangun negara dan pemerintahan yang bersih dan bebas dari ke-

jahatan korupsi, yang kredibel dan akuntabel,—yang pada gilirannya dapat memajukan bangsa dan negara.

Dari kasus yang demikian, pelakunya dalam sudut pandang Islam telah melakukan *fasad*, yaitu melakukan kerusakan dan bahkan luar biasa (*mafsadat*) terhadap kehidupan masyarakat, pemerintahan, dan negara-bangsa. Dari itu, dalam pandangan Islam para pelaku kerusakan sama sekali tidak ditoleransi dalam bentuk apa pun dan mereka wajib dijatuhi hukuman seberat-beratnya. Bentuknya, mulai dari hukuman mati sebagaimana dikemukakan oleh mantan Menkumham Patrialis Akbar, ataupun hukuman seumur hidup, penyitaan seluruh harta kekayaan, sampai sanksi sosial, dikeluarkan dari kehidupan masyarakat adat, pengucilan sosial, dan sebagainya.

Berbagai alternatif hukum sepatutnya dapat segera diterapkan, tentu saja dengan tetap mempertimbangkan tingkat korupsi yang dilakukan. Namun pada prinsipnya, dari sudut hukum dan perundang-undangan serta agama (*ad-Dīn*), hukuman maksimal sudah semestinya diterapkan kepada para koruptor tanpa pandang bulu dan tanpa ampunan. Bahkan, dapat pula dipertimbangkan untuk mengadakan penjara khusus bagi koruptor untuk membuat dia menjadi jera, sehingga mereka yang punya niat untuk mengambil dan atau *menghulūl* dana publik dapat berpikir seribu kali sebelum melakukan tindak pidana korupsi.

Para ahli fiqh sepakat bahwa hukuman (*'uqūbat*) berat terhadap pencuri dan atau *menghulūl* kekayaan milik negara dan publik sangat diperlukan dalam rangka menjaga kemaslahatan publik, agar tidak terjerumus kedalam jurang *kemafsadatan* yang dapat menghancurkan kehidupan negara-bangsa, yang didalamnya juga termasuk umat beragama. Oleh karena itu, hukuman (*'uqūbat*) berat juga sangat penting dalam rangka menegakkan prinsip perlindungan terhadap harta (*ḥifz al-māl*),<sup>78</sup> baik milik privat maupun publik (milik negara).

---

<sup>78</sup> 'Abd. al-Rahmān Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-Matba'ah al-Azhariyyah 1348 H*, (Bairūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1413 H), h. 340-341. Lihat juga 'Abd. Wahhab Khallāf, *Maṣādir at-Tasyrī' fī Mālā Naṣā Fīhī*, (Cairo: Ma'had al-Dirāsāt al-'Arābiyyah, 1954), h. 4

*Hifz al-māl* merupakan salah satu dari lima kemaşlahatan publik (*al-kulliyat al-khamsah*) dan hal ini mesti ditegakkan dengan sungguh-sungguh oleh negara (oleh pemerintah) yang telah memperoleh otoritas (*tawliyyah*) dari rakyat. Jika rakyat Indonesia masih juga gagal melakukan pemberantasan pidana korupsi, maka para koruptor terus bergentayangan dengan *al-nafs al-syaiṭāniyyah*-nya, maka negara atau bangsa Indonesia bakal terjerumus ke dalam jurang *fasad* dan *mafsadat* tanpa dasar.

Melalui pendekatan normatif keagamaan, pengkajian korupsi melalui konsep-konsep hukum pidana Islam (*jināyah*) sebagai disiplin ilmu Islam yang membahas persoalan kriminalitas dan hukumannya (dalam bentuk *ta'zīr*), tampaknya bisa dikorelasikan dengan hukum yang berkaitan pemberantasan pidana korupsi, yaitu melihat unsur-unsur umum atau khusus *jarīmah*-nya sekaligus menentukan sanksinya. Dengan dukungan hukum pidana Islam (*jināyah*), ketentuan hukum pemberantasan korupsi di Indonesia akan menjadi lebih kuat. Walaupun Indonesia tidak berlaku hukum pidana Islam (*jināyah*), namun disiplin pidana Islam bisa dijadikan pisau analisis dalam melihat kasus-kasus korupsi di Indonesia.

## **B. Konsep Sanksi Pidana Korupsi dalam Sejarah Hukum Islam**

Mengacu pada beberapa ḥadīth sebagaimana telah dikemukakan di atas, Nabi Saw. dalam menangani korupsi, sanksi pidananya lebih banyak melakukan pembinaan moral dengan menanamkan kesadaran untuk menghindari perbuatan korupsi dan mengingatkan hukuman ukhrawi yang akan ditimpakan kepada pelakunya. Dalam berbagai kesempatan Nabi Saw. mengingatkan bahwa pelaku korupsi akan masuk neraka sekalipun jumlah nominal korupsinya amat kecil, seperti seutas tali sepatu atau sebuah mantel.

Beberapa strategi yang dilakukan Nabi Saw. dalam mengantisipasi kemungkinan terjadinya korupsi, adalah melakukan pemeriksaan terhadap para pejabat sesuai menjalankan tugas seperti disebutkan dalam ḥadīth panjang di atas. Selain itu Rasulullah Saw. berupaya menimbulkan suatu efek psikologis sedemikian rupa, sehingga masyarakat sangat menakuti korupsi. Hal ini dilakukan misalnya dengan penolakan Nabi Saw. untuk menyalatkan jenazah

koruptor (cukup disalahkan oleh Sahabatnya saja), koruptor akan masuk neraka meskipun nominal korupsinya kecil, namun pelaku *risywah* akan mendapat laknat dari Allah, serta sadakah dan infak hasil korupsi tidak diterima Allah Swt. Mengenai yang terakhir ini Nabi Saw. bersabda:

عن ابن عمر قال إني سمعت رسول الله (ص) يقول لا تقبل صلاة بغير طهور  
( ) .

*Dari Ibn 'Umar (diriwayatkan bahwa) ia berkata: Sesungguhnya saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Tidak diterima salat tanpa wuduk dan sedekah dari hasil korupsi (ghulūl). (HR. Muslim).<sup>79</sup>*

Rasulullah Saw. juga memperingatkan agar koruptor tidak dilindungi atau disembunyikan atau ditutupi perbuatannya. Barang siapa melakukan demikian, maka ia sama dengan pelaku korupsi itu sendiri. Dalam kaitan ini diriwayatkan sebuah ḥadīth sebagai berikut:

حدثنا محمد بن داود بن سفيان قال ثنا يحيى بن حسان قال ثنا سليمان بن موسى أبو داود قال ثنا جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب حدثني خبيب بن سليمان عن أبيه سليمان بن سمرة عن سمرة بن جندب قال أما بعد وكان رسول الله يقول من كتم غالا فإنه مثله (رواه أبو داود واللفظ له والطبراني).

*(Abū Dāwud berkata:) Muḥammad Ibn Dāwud Ibn Sufyān telah menyampaikan kepada kami, ia berkata: Yaḥyā Ibn Ḥassān telah menyampaikan kepada kami, ia berkata: Sulaimān Ibn Mūsā Abū Dāwud telah menyampaikan kepadfa kami, ia berkata: Ja'far Ibn Sa'd Ibn Samurah Ibn Jundub telah menyampaikan kepada kami, (ia berkata:) Khubaib Ibn Sulaimān telah menyampaikan kepadaku, dari ayahnya Sulaimān Ibn Samurah, dari Samurah Ibn Jundub (bahwa) ia berkata: Adapun selanjutnya, Rasulullah Saw. bersabda: Barangsiapa menyembunyikan koruptor, maka ia sama dengannya. (HR. Abū Dāwud dan at-Ṭabrānī).<sup>80</sup>*

<sup>79</sup> Muslim, *Ṣaḥ ḥ Muslim*, Juz I, h. 204, ḥad th No. 224, 'B b Wuj b aṭ-Ṭah rah li aṣ-Ṣal h."

<sup>80</sup> Ab D wud, *Sunan Ab D wud*, Juz I, h. 628, ḥad th No. 2716, "Kit b al-Jih d, B b an-Nahyu 'an as-Satr 'al Man Galla"; dan at-Ṭabr n, *al-Mu'jam al-Kab r*, Juz VII, (Mosul: Maktabah al-'Ulm wa al-Ḥikam, 1983), h. 251, ḥad th No. 7023. Meskipun tiga rawi Ja'far, Khubaib dan ayahnya Sulaiman oleh seba-gian ahli ḥad th dinyatakan *majhul*, namun Ibn Hibb n memasukkan ketiganya dalam daftar orang-orang *thiqah* (terpercaya, reliabel). Lihat Ibn Hibb n, *ath-Thiq t*, Juz VI, h. 137, ḥad th No. 7063; Juz VI, h. 274, ḥad th No. 7706; dan Juz IV, h. 314, ḥad th No. 3076

Dengan demikian dapat dibuat suatu hipotesis bahwa dalam kalangan Islam tentu ada tindak pidana korupsi dalam suatu atau lain bentuknya. Untuk itu diperlukan legalitas hukum Islam bukan saja dalam kerangka pembinaan moral dan bersifat ukhrawi untuk menjaga kemaşlahatan dan ketertiban dalam berbangsa dan bernegara, melainkan ada konsekuensi hukum yang berat agar pelaku *jarimah* tersebut menjadi jera dan takut.

Pada masa kekhalifahan ‘Umar bin Khaţţāb, pemberantasan pidana korupsi lebih banyak pada sisi pencegahan daripada penghukuman koruptor. Pemberantasan korupsi pada ‘Umar tidak begitu pelik dan membutuhkan satu badan yang kuat dan pengajian yang tinggi. Melainkan dibutuhkan sebuah keberanian yang tangguh dan tidak gentar menghadapi siapapun yang melakukan korupsi. Keberanian mengatakan dengan tegas merupakan modal yang paling penting dan ia sendiri harus bersih dari tindakan korupsi.<sup>81</sup>

Langkah lain yang sangat strategis yang ditempuh ‘Umar dalam pemerintahannya terhadap pemberantasan pidana korupsi adalah menyusun sebuah aturan –yang kemudian disebut sebagai asas *min ayna laka hādzā* (dari mana kamu peroleh harta ini?).<sup>82</sup> Tindakan ini sebagai bentuk preventif terjadinya pidana korupsi. ‘Umar sebagai seorang pemimpin sangat peduli dalam mengawasi dan mengontrol bawahan dari pendapatan yang tidak jelas atau diragukan.

Penerapan asas seperti disebutkan di atas, ‘Umar lebih leluasa dan cukup relevan untuk pengawasan dan pengontrol kinerja bawahannya. Prinsip praduga tak bersalah dalam hukum pidana yang ada, pada dasarnya telah terlebih dahulu dilakukan ‘Umar terutama menyangkut kepemilikan harta yang didapatkan atau memiliki kekayaan tidak wajar dari yang semestinya. Apabila terdapat indikasi-indikasi adanya kekayaan yang tidak sah, maka harus dibuktikan pemilik kekayaan, dengan menggunakan pendekatan pembuktian terbalik. Metode pembuktian terbalik adalah bila

---

<sup>81</sup> Hasbi Amiruddin, *Republik Umar bin Khattab*, (Yogyakarta: Total Media, 2010), h. 106-107

<sup>82</sup> Syaikh Muḥammad Sa‘id Mursi, *Tokoh-tokoh Besar Islam ...*, h. 13

dalam penyidikan suatu kasus korupsi, penuntut belum memiliki data-data yang akurat.

Belajar dari gagasan ‘Umar tersebut, dalam konteks Negara Republik Indonesia yang praktik korupsi sangat riskan diatasi sangat memungkinkan untuk diberlakukan dan melegislasikan asas “*min ayna laka hādzā* (dari mana kamu peroleh harta ini?) atau disebut sebagai pembuktian terbalik. Guna menghindari kesalahan kebijakan legislasinya, dan pasal yang menghendaki adanya pembuktian terbalik tidak boleh mencantumkan delik inti didalamnya, karena itu tugas dari Jaksa Penuntut Umum.

Mengacu pada uraian di atas, hal terpenting dalam acara pidana adalah pembuktian tentang benar tidaknya terdakwa melakukan perbuatan yang didakwakan, karena ia erat kaitannya dengan hak asasi yang dapat dipertaruhkan. Untuk inilah maka Hukum Acara Pidana bertujuan untuk mencari kebenaran materiil, berbeda dengan Hukum Acara Perdata yang cukup puas dengan kebenaran formil. Kebenaran dalam perkara pidana merupakan kebenaran yang disusun dan didapatkan dari jejak, kesan, dan refleksi dari keadaan dan/atau benda yang berdasarkan ilmu pengetahuan dapat berkaitan dengan kejadian masa lalu yang diduga menjadi perbuatan pidana.

Ketentuan di atas terlihat bahwa menguasai sumber-sumber pendapatan atau harta (*al-māl*) yang tidak sebanding dengan gajinya pada saat ini atau pendapatan resmi di masa lalu, akan dinyatakan bersalah melakukan pelanggaran. Kecuali kalau ia dapat memberikan suatu penjelasan yang memuaskan kepada pengadilan mengenai bagaimana ia mampu memperoleh standar hidup yang demikian itu atau bagaimana sumber-sumber pendapatan atau harta (*al-māl*) itu dapat ia kuasai. Dalam pada itu, mengingat “merajalelanya” tindak pidana korupsi di negara Republik Indonesia, maka tidak salah jika pemerintah kemudian juga mengusulkan untuk mengamandemen UU No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dengan menerapkan pembuktian terbalik yang bercirikan Islam terhadap kasus tindak pidana korupsi, akan terlepas dari alasan yang mendorong pemerintah untuk mengeluarkan usulan tersebut.

Konsep sanksi-hukuman (*'uqūbat*) pidana korupsi dalam hukum Islam, seperti *risywah* (sogok/penyuapan), *ghulūl* (penggelapan), *ghaṣab* (perampasan), *khiyānat* (penyelewengan), *fasad* (kerusakan/kehancuran) dan sebagainya, pada masa awal Islam (masa Nabi Saw.) lebih ditekankan kepada sanksi-ancaman moral, sosial dan bersifat ukhrawi.<sup>83</sup> Seperti ancaman; larangan melindungi dan menyembunyikan koruptor; tidak diterima sadaqah dari hasil korupsi, dilaknat Allah, membawa barang korupsi pada hari kiamat, dan sebagainya.

Selain ancaman-ancaman tersebut, dalam penerapan sanksinya tidak pernah memberlakukan hukuman (*'uqūbat*) terhadap pelaku korupsi. Hal ini dibuktikan dengan tidak pernah satupun terjadi secara langsung kasus korupsi yang berujung dan sampai kepada eksekusi. Sebab orang-orang yang menjadi pembantu Nabi Saw. adalah orang yang terpercaya dan merupakan para sahabat yang mulia. Sehingga hal ini menunjukkan bahwa Nabi Saw. sebagai pembawa risalah Allah hanya menitikberatkan pada konsep *al-ta'zib* dan mencegah sahabatnya untuk tidak melakukan perbuatan korupsi.

Sementara pada dekade kedua dari kepemimpinan dalam Islam, yaitu pada masa khulafah ar-Rasyidin yang kedua, yaitu Sayyidina 'Umar bin Khaṭṭāb, pencegahan dan pemberantasan pidana korupsi, sanksi-hukuman (*'uqūbat*) lebih mengedepankan pada; penguatan keimanan para pejabatnya; penguatan keimanan para penguasa, penegak hukum, dan rakyat; pemberian gaji yang tinggi dan fasilitas yang mencukupi serta kenyamanan para pekerja; dan membuka selebar-lebarnya dan semudah-mudahnya pengaduan masyarakat atas dugaan suap pejabat. Di samping penerapan asas *min ayna laka hādzā* dalam pencegahan dan pemberantasan pidana korupsi. Dalam sejarah, asas ini sangat ampuh dan berefek di kalangan pejabat-pejabat yang di lantik 'Umar, karena di akhir jabatan mereka akan di audit kembali hartanya yang diragukan pendapatannya. Pengauditan ini sangat tepat digunakan untuk mendidik dan di kala pidana korupsi semakin menjamur.

---

<sup>83</sup> Bandingkan dengan M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum ...*, h. 135-140

### C. Kritik Hukum Islam terhadap Penegakan Hukum Pidana Korupsi di Indonesia

Pidana korupsi pada dasarnya dapat dikatakan sebagai faktor penghambat bagi pengembangan demokrasi, menghambat pelaksanaan tugas lembaga-lembaga publik serta penyalahgunaan sumber daya alam dan manusia untuk kesejahteraan rakyat. Pidana korupsi juga dapat menghambat pembangunan, dimana yang sering banyak terjadi mulai dari pengajuan anggaran yang diperbesar (*mark up*), penggunaan anggaran yang diperkecil (*mark down*), dan kegiatan fiktif, hingga pengeluaran yang tidak layak guna. Kondisi seperti ini menjadi bentuk penindasan di tengah kondisi ketidakmampuan masyarakat untuk menikmati hasil-hasil dari sebuah proses pembangunan.<sup>84</sup> Dengan demikian dapat dikatakan bahwa arena pidana korupsi banyak berada pada wilayah kekuasaan –yang kecenderungan dan potensi korupsi cukup besar. Apalagi jika korupsi dilakukan secara berkelompok dan atau bergotong royong (*jama'ah*).

Model kasus tindak pidana korupsi tersebut biasa terjadi pada level legislatif berupa korupsi APBD untuk pos keuangan DPRD yang terjadi pada 5 (lima) tahun terakhir ini dan marak diberitakan di berbagai media. Pidana korupsi APBD kebanyakan melanggar PP. No. 110 Tahun 2000, walaupun sekarang telah di ganti dengan PP. No. 24 Tahun 2004 tentang Kedudukan Keuangan DPRD. Kasus Kampar misalnya, sejumlah 45 anggota DPRD telah dijadikan tersangka karena telah menganggarkan pesangon. Di Kota Padang Sumatra Barat 43 anggota DPRD telah dijatuhi vonis karena merugikan uang negara sebanyak 10,4 M. Demikian juga DPRD Bali telah melakukan penggelapan uang Tirtayatra (persembahyangan di India) sejumlah 112 juta. Deretan kasus penyimpangan APBD juga terjadi di Jawa Timur seperti di DPRD Kota Surabaya 2,7 M, DPRD Sidoarjo 20,3 M, DPRD Tulungagung 1,6 M, DPRD Nganjuk 5,3 M, DPRD Banyuwangi 225 juta, DPRD Kota Blitar 1,5 M dan masih banyak lagi.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Penulis mengutip tulisan yang berjudul, *Dampak dan Akibat Korupsi*, artikel dalam <http://pakar-hukum.blogspot.com/2009/09/teori-korupsi.html>, diakses tanggal 18 Juni 2012.

<sup>85</sup> *Kompas*, edisi 8 September 2004.



Kebiasaan melakukan penyalahgunaan hak atau wewenang tanpa didasari hukum yang tegas, maka koruptor tidak merasa jera. Apabila mengacu pada kritik hukum Islam (*intiqādāt li al-syar‘ati al-islāmiyyah*) terhadap UU No. 31 Tahun 1999 jo. UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, maka peraturan yang dibuat oleh badan hukum negara di Indonesia dengan berpedoman pada garuda pancasila, ternyata masih lemah dan belum mampan memberikan hukum yang tegas dan adil bagi tatanan kehidupan bangsa ini. Hukum dunia (*samawi*) adalah hukum yang tak sempurna dan kapan saja bisa dapat diubah, disebabkan tidak bersifat original. Berbeda dengan hukum Islam, yaitu hukum yang sempurna dan tidak dapat diubah (di tambah dan dikurangi) oleh manusia melainkan sesuai dengan ketentuan *naş* yang terperinci (*tafsili*).

Perbedaan mendasar antara hukum Islam dengan peraturan perundang-undangan pemberantasan tindak pidana korupsi di negara Republik Indonesia adalah ketika fuqahā dan mufassirin menafsirkan QS. Āli ‘Imrān:161 dan QS. Al-Māidah: 33, serta ḥadīth-ḥadīth Nabi Saw. memberikan ruang yang amat luas kepada para mujtahid, sehingga terjadi perbedaan pendapat. Beberapa hal dapat dipahami sebagai berikut:

*Pertama*, korupsi dinilai *risywah* dan *ghulūl*. Dalam ketentuan al-Qur‘ān dan ḥadīth tidak dijelaskan hukuman bagi orang yang melakukan penyuapan (*risywah*), pengkhiyānatan dengan penggelapan (*khiyānat* dan *ghulūl*). Ayat-ayat dan ḥadīth yang berkaitan dengan *khiyānat* adalah landasan hukum pidana korupsi, dan *jarīmah ghulūl* diartikan ber*khiyānat* atau korupsi. Pidana korupsi dan *risywah* (sogokan) di nilai haram dan pemerintah dan masyarakat berkewajiban untuk memberantasnya tanpa menyebutkan hukum pidananya.

Ḥadīth-ḥadīth yang berkaitan dengan *khiyānat* atau *ghulūl* menjadi landasan syar‘ī, seperti ḥadīth yang menerangkan bahwa pegawai yang di utus ke daerah untuk mengambil sadaqah, lalu mereka memilah-milah mana untuk buat dirinya dan mana untuk buat Nabi Saw. (Pemerintah). Seperti sabda Rasulullah yang disampaikan pada waktu berpidato:

لَيْسَ قَدْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا فَإِنِّي قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي ...<sup>86</sup>

*Sungguh aku tidak akan menemukan salah seorang di antara kalian akan kembali kepada Tuhanmu secara benar, akan tetapi sebaliknya sungguh saya menemukan siapa yang kembali kepada Tuhannya secara benar ...* (HR. Muslim).

Pada *ḥadīth* ini Nabi Saw. tidak menyebutkan hukuman pidana bagi yang melakukan penggelapan, sogokan atau korupsi, tetapi hanya menceritakan hukuman di akhirat belaka. Konteks ini memerlukan peran pemerintah (*ūli al-amr*) untuk menerapkan *jarīmah ta'zīr* dengan hukum paling berat dan yang lebih menukik pada penegakan keadilan. Dengan asumsi bahwa kekayaan apapun milik negara yang diperuntukkan untuk kepentingan rakyat harus dipelihara dengan prinsip *ḥifẓ al-māl*, yaitu dalam rangka perlindungan harta.

*Kedua*, mengartikan korupsi dengan *ifsād*, maka hukumannya akan dianalogikan kepada *ḥirābah*. Bila analogi (*qiyās*) ini diterima, maka acuan yang digunakan sebagai landasan hukum adalah QS. Al-Māidah: 33 yang berbunyi:

إِنَّمَا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ .

*Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memengaruhi Allah dan RasulNya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka didunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.* (QS. Al-Māidah: 33)

Pada ayat ini terdapat beberapa alternatif mengenai hukuman (*'uqūbat*), yaitu dibunuh, disalib, potong tangan dan kakinya secara silang, dan di buang. Sekarang hukuman di buang, para fuqahā mengartikan dengan di penjara. Namun apabila melihat kepada terjemah bahasa korupsi adalah *fasād* atau *ifsād*, maka koruptor adalah sama dengan *ḥirābah* dan menyebarkan kerusakan di muka bumi,

<sup>86</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz VIII, No. 7403, h. 163

yaitu merampok kekayaan publik yang mengakibatkan rusaknya tatanan basis perekonomian.

Dengan demikian, penerapan hukumannya adalah salah satu di antara empat alternatif di atas, akan tetapi hukuman yang mengerakan adalah dengan di hukum mati. Menurut fuqahā, hukuman mati jika perampok itu membunuh saja, namun apabila disertai perampokan harus di salib. Jika merampok tanpa pembunuhan di potong tangannya dan bila hanya mengganggu masyarakat, tanpa mengganggu jiwa dan harta harus di buang ke tempat lain (di penjara di tempat yang jauh).

Berdasarkan perbedaan tersebut, maka sejumlah istilah yang mempunyai konotasi tersendiri sebagai unsur tindak pidana korupsi, seperti; *risywah*, *ghulūl*, *gaṣab*, *khiyānah*, *fasād* dan sebagainya. Dalam UU No. 31 Tahun 1999 tindak pidana korupsi merupakan “delik formil dan materiil”. Delik formil (*formeel delict*) adalah delik yang terjadi dan dianggap selesai dengan dilakukannya perbuatan yang di larang UU dan di ancam dengan hukuman. Timbul tidaknya akibat perbuatan itu tidak dipersoalkan. Jadi, melakukan perbuatan yang dilukiskan dalam UU Pidana itu telah cukup untuk dianggap sebagai suatu delik. Sedangkan *delik materiil* adalah suatu perbuatan baru dapat dihukum apabila delik tersebut telah selesai dan telah menimbulkan akibat.

Kedua delik tersebut secara yuridis dicantumkan dalam Pasal 2 ayat (1), yang memuat kata-kata “akibat konkrit” dari perbuatan yang di larang berupa “memperkaya diri sendiri, atau orang lain, atau suatu korporasi yang dapat merugikan keuangan negara atau perekonomian negara”. Oleh sebab itu, untuk menghukum orang yang melakukan perbuatan tersebut terlebih dahulu harus dibuktikan terjadinya akibat dari perbuatan tersebut. Dalam tindak pidana korupsi, pembuktian harus dilakukan oleh terdakwa dan Jaksa Penuntut Umum tetap berkewajiban untuk membuktikan dakwaannya sesuai dengan Pasal 37 UU No. 31 Tahun 1999. Unsur memperkaya diri sendiri atau orang lain atau suatu korporasi yang dirumuskan dalam Pasal 2 ayat (1) tersebut adalah merupakan akibat dari perbuatan yang dilarang, maka oleh karena itu Jaksa Penuntut Umum harus dapat membuktikan perbuatan tersebut.

Unsur-unsur pidana korupsi dalam UU No. 31 Tahun 1999 jo UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, tidak semua menyerap seperti tiga unsur (*ar-rasyī*-penyogok, *al-murta-syī*-penerima sogok dan *ar-rā'isy*-perantara) dalam *jarīmah risywah* yang saling mengikat, melainkan unsur *ar-rasyī* dan *al-murtasyī* saja yang di serap. Sebagaimana ketentuan pasal 5 (1) huruf a dan b, pasal 5 (2), pasal 6 (1) huruf a dan b, pasal 6 (2), pasal 11, pasal 12 huruf a, b, c, d, dan pasal 13. Padahal unsur ketiga dari *jarīmah risywah* perlu dimasukkan ke dalam sub sistem hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia, mengingat korupsi/*risywah* terjadinya tidak terpisahkan dari ketiga unsur tersebut.

Dengan tidak diserapnya unsur *ar-rā'isy* (perantara) ke dalam sub sistem hukum pemberantasan tindak pidana korupsi, yaitu UU No. 31 Tahun 1999 jo UU No. 20 Tahun 2001, maka norma hukum mengenai pemberantasan pidana korupsi sangat lemah dan akhirnya berpengaruh terhadap proses penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi, seperti penanganan yang lamban dan memakan waktu lama. Selain itu, tidak ampuh untuk memberantas korupsi dan menghukum para pelakunya, karena di akui atau tidak bahwa hukum di negeri ini masih menjadi siluman dalam penegakannya. Kadang hukum keras dan kadang lunak tergantung kepada permintaan dan kekuatan uang. Apabila mengacu pada teori *rule of law*, yaitu persamaan derajat di depan hukum (*equality before the law*),<sup>87</sup> maka hal semacam ini tidak boleh dilakukan oleh para penegak hukum.

*Jarīmah risywah* atau biasa di kenal dengan istilah suap, seseorang untuk mengerjakan sesuatu pekerjaan telah di bayar, maka apapun selain itu bukan menjadi haknya dan haram mengambilnya. Begitupun jika memanfaatkan harta perusahaan atau negara untuk kepentingan pribadinya, dalam hal ini ia telah mengambil sesuatu yang bukan haknya secara *batīl*, haram hukumnya. Misalnya, seorang karyawan menerima souvenir sebuah pulpen, parcel diakhir tahun, amplop yang berisi uang atau uang komisi yang bi-

---

<sup>87</sup>Nur Ahmad Fadhill Lubis, *Yurisprudensi Emansipatif: Tela'ah Filsafat Hukum*, (Bandung: Citapustaka Media, 2003), h. 44

asanya langsung ditransfer, mengambil harta perusahaan atau negara, melakukan *mark-up* suatu transaksi, dan lain-lain.<sup>88</sup>

Meskipun *jarīmah għulūl* (melakukan penggelapan) di masa Rasulullah Saw. tidak mengkriminalisasikan dan lebih dominan pada penekanan pembinaan moral, seperti ancaman hukuman (*'uqūbat*) tidak dishalati mayat koruptor, mendapat siksa neraka di akhirat, namun penekanan ini ketika dianalisa sangat wajar/logis, karena jumlah nominal harta *għulūl* relatif sangat minim atau kurang dari tiga dirham, yakni berupa mantel dan seutas atau dua utas tali sepatu. Hal ini apabila dikaitkan dengan konteks keIndonesiaan sekarang sangat jauh berbeda, dimana jumlah harta *għulūl* yang mencapai puluhan juta, milyaran atau sampai triyunan, pastilah Nabi Saw. menerapkan hukuman (*'uqūbat*) yang keras atau berat. Alasannya adalah Nabi Saw. di utus Allah Swt. sebagai rahmat bagi sekalian alam, dan mempunyai otoritas pemegang *tasyrī'* terhadap pembentukan perundang-undangan bagi suatu permasalahan umat.<sup>89</sup>

Berbeda dengan dua *jarīmah* di atas, *ghaṣab* tidak ada satu dalilpun yang menjelaskan tentang bentuk, jenis dan jumlah sanksi hukum (*'uqūbat*) bagi pelaku *ghaṣab*. Ayat-ayat dan ḥadīth-ḥadīth seperti telah dipaparkan sebelumnya adalah mengajak manusia untuk tidak berlaku semena-mena terhadap harta orang lain dan merupakan suatu aturan untuk mensyukuri nikmat Allah (baca: QS. An-Nahl: 114 dan QS. An-Nahl: 83). Sedangkan *jarīmah khiyānah* yang berkaitan dengan persoalan penggelapan harta atau tindakan curang terhadap harta, sanksi hukumnya juga tidak disebutkan secara eksplisit, jelas dan konkrit.

Dari beberapa istilah yang mempunyai konotasi dengan unsur dengan tindak pidana korupsi di atas, dapat disimpulkan bahwa sanksi hukumnya terhadap *jarīmah* itu adalah lebih banyak/dominan masuk ke dalam kategori *jarīmah ta'zīr*. Namun manakala perbuatan yang termasuk kategori tindak pidana korupsi *jarīmah ta'zīr*

---

<sup>88</sup> Lihat Anis Saidi, Kendala Perkembangan Demokrasi dan Implikasinya Terhadap Penyalahgunaan Kekuasaan (Korupsi), dalam A.S. Burhan, dkk, ed, *Korupsi Di Negeri Kaum Beragama ...*, h 43

<sup>89</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan ...*, h. 10

sangat menghendaki sanksi hukum maksimal yang setara dengan *jarīmah ḥudūd*.

Dengan masuknya tindak pidana korupsi ke dalam katagori *jarīmah ta'zīr*, dalam perspektif hukum pidana Islam (*jināyat*) terdapat beragam corak hukuman (*'uqūbat*), sehingga sanksi hukum jenis *ta'zīr* sangat relatif, temporal dan kondisional. 'Abd. al-'Azīz membagi kategori hukum *ta'zīr* menjadi tiga; *Pertama*, hukum *ta'zīr* yang mengenai badan terdiri dari hukuman mati dan jilid; *Kedua*, hukuman *ta'zīr* yang mengenai kemerdekaan atau kebebasan seseorang berupa hukuman penjara; dan *Ketiga*, hukum *ta'zīr* mengenai harta benda, seperti hukuman ganti rugi atau denda dan penyitaan.<sup>90</sup>

Ketiga katagori yang dipaparkan 'Abd. al-'Azīz itu berbeda dengan konsep penghukuman dalam perundang-undangan pemberantasan TIPIKOR No. 31 Tahun 1999 jo UU No. 20 Tahun 2001 yang hanya menentukan pidana penjara dan denda terhadap pelaku penggelapan sesuai ketentuan Bab II pasal 8, 9; 10 a, b, c. Adapun unsur-unsur dari penggelapan jabatan yang melekat pada tindak pidana korupsi; *Pertama*, tindakan mengambil, menyembunyikan, menggelapkan harta negara atau masyarakat. *Kedua*, penyalahgunaan kekuasaan atau wewenang atau *amānah* yang ada pada dirinya. *Ketiga*, demi kepentingan diri sendiri, orang lain atau keluarga. *Keempat*, merugikan masyarakat dan negara.

Kembali kepada persoalan *jarīmah risywah*, penerapan hukumannya tidak ditemukan secara konkrit di masa Rasulullah Saw. Beberapa ḥadīth yang telah disebutkan di atas hanya dinyatakan bahwa Allah mengutuk pemberi, penerima dan perantara *jarīmah risywah*. Hal ini juga berbeda dengan norma hukum dalam UU No. 31 Tahun 1999 jo UU No. 20 Tahun 2001 bahwa orang yang memberi atau menjanjikan sesuatu yang ada hubungan dengan jabatan dan yang menerima (hadiah), dengan pidana penjara dan atau denda. Konsep penentuan pidana ini adalah sesuai dengan konsep hukum pidana Islam (*ta'zīr*), meskipun bahwa konsep dalam hukum pidana Islam (*ta'zīr*) lebih banyak cakupan hukumannya (*'uqūbat*) dan menjadi pertimbangan bagi *ūlil amri* (penguasa-pemerintah)

---

<sup>90</sup> Lihat 'Abd. al-'Azīz Amir, *Al-Ta'zīr fi al-Syarī'ah ...*, h. 304

untuk memilih sanksi-sanksi yang lebih relevan demi kemaslahatan umum.

Dalam pandangan hukum Islam, tindak pidana korupsi merupakan *ghulūl* (*pengkhiyānatan* berat) terhadap amanah rakyat. Pada penggelapan *ghanīmah* dengan *ghulūl* dalam arti penyalahgunaan wewenang. Keduanya dapat bertemu pada poin yang sinergis, yakni kedua bentuk *ghulūl* itu merupakan manifestasi dari tindakan ketidak-kepercayaan (*khiyānah*) pada pekerjaan, dan keduanya diharamkan, karena adanya unsur merugikan pihak lain, baik satu orang maupun masyarakat umum dan negara karena melakukan penggelapan yang bukan haknya.

*Jarīmah ghulūl* dapat dikategorikan sebagai tindak pidana korupsi adalah sebagai berikut:

1. *Ghulūl* terjadi karena ada niat untuk memperkaya diri sendiri.
2. *Ghulūl* merugikan orang lain dan sekaligus merugikan kekayaan negara, karena *ghanīmah* dan penggelapan yang dilakukan oleh para pelakunya mengakibatkan tercecernya hak orang lain dan hak negara.
3. *Ghulūl* terjadi disebabkan karena adanya penyalahgunaan wewenang.
4. *Ghulūl* merupakan tindakan yang bertentangan dan sekaligus melawan hukum karena di larang agama dan merusak sistem hukum dan moral masyarakat.<sup>91</sup>

Berdasarkan kutipan tersebut, maka istilah korupsi yang dimaksudkan dan paling mirip substansinya dalam penelitian ini ialah *ghulūl* yang diartikan sebagai *pengkhiyānatan* terhadap *amānah* dalam pengelolaan harta rampasan perang. Argumentasi ini diperkuat bahwa para fuqahā dalam hukum pidana Islam konvensional (*fiqh al-jināyat al-fiqh al-jinā'i*) juga telah memasukkan *ghulūl* dalam kategori tindak pidana *jarīmah ta'zīr* yang besar-kecilnya hukuman (*uqābah*) diserahkan kepada pemerintah dan hakim.<sup>92</sup>

Kebijaksanaan akal sehat, keyakinan dan rasa keadilan hakim yang didasarkan pada rasa keadilan masyarakat sangat menentukan

---

<sup>91</sup> Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Antikorupsi Perspektif Ulama Muhammadiyah*, h. 59

<sup>92</sup> 'Abd. al-Qādir Awdah, *al-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmī*, (Bairūt: Dār al-Kitab al-'Arābī, 1989), h. 1

suatu hukuman bagi pelaku korupsi. Meskipun seorang hakim diberi kebebasan untuk mengenakan *jarīmah ta'zīr*, akan tetapi dalam menentukan hukuman seorang hakim hendaknya memperhatikan ketentuan umum perberian sanksi dalam hukum pidana Islam, yaitu:

- a. Hukuman hanya dilimpahkan kepada orang yang berbuat *jarīmah*, tidak boleh orang yang tidak berbuat jahat dikenai hukuman.
- b. Adaya kesengajaan seseorang divhukum karena kejahatan apabila ada unsur kesengajaan untuk berbuat jahat, tidak ada kesengajaan berarti karena kelalaian, salah, atau lupa. Meskipun demikian, karena kelalaian salah atau lupa tetap diberikan hukuman meskipun bukan hukuman kejahatan, melainkan untuk kemaslahatan yang bersifat mendidik.
- c. Hukuman hanya akan dijatuhkan apabila kejahatan tersebut secara meyakinkan telah diperbuatnya.
- d. Berhati-hati dalam menentukan hukuman, membiarkan tidak dihukum dan menyerahkannya kepada Allah apabila tidak cukup bukti.<sup>93</sup>

Alasan para fuqahā memasukkan *ghulūl* dalam kategori tindak pidana *jarīmah ta'zīr* adalah mengingat kejahatan *ghulūl* masih dalam skala kecil yang belum menjadi ancaman berarti. Hanya saja perlu digaris bawahi bahwa hukuman *ta'zīr* kendatipun pada asalnya bertujuan untuk memberi pelajaran (*li al-ta'dzīb*) bentuknya tidak harus selalu berwujud hukuman ringan. Seperti yang di tulis oleh 'Abd al-Qādir Awdah bahwa banyak fuqahā yang membolehkan pidana *ta'zīr* dalam bentuk hukuman mati, jika kepentingan umum menghendakinya (*idzā iqtadāt al-maṣlaḥat al-āmmah taqrīr 'uqūbah al-qatl*). Dengan memerhatikan kepentingan umum yang terancam dengan sangat serius oleh kejahatan korupsi saat ini, maka dijatuhkannya hukuman *ta'zīr* yang paling keras (hukuman mati) atas para koruptor kelas kakap dapat dibenarkan oleh Islam.<sup>94</sup>

Korupsi terjadi dalam banyak cara dan bentuk, sehingga hukumannya sesuai ketentuan *jarīmah ta'zīr*, meskipun dalam kenyataan bahwa hukuman dalam *jarīmah ta'zīr* lebih fleksibel. Keflek-

---

<sup>93</sup> Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 87

<sup>94</sup> 'Abd. al-Qādir Awdah, *al-Tasyrī' al-Jinā'i ...*, h. 1



sibelitas konsep *jarīmah ta'zīr* adalah hukuman (*'uqūbat*) diterapkan berdasarkan tingkat kejahatan yang dilakukan –mulai sanksi yang rendah sampai sanksi berat. Dalam pandangan penulis, sanksi yang akan diterapkan kepada pelaku tindak pidana korupsi melalui konsep *jarīmah ta'zīr* dapat dikategorikan kepada tiga tingkatan, yaitu; *Pertama*, sanksi berat (*mughallaḍah*), seperti hukuman mati dan penyaliban, yaitu penerapan hukuman yang dilakukan bagi pelaku tindak pidana korupsi di atas Rp. 1 Milyar; *Kedua*, sanksi sedang (*mutawasīṭṭah*), seperti hukuman dera, penjara, pembuangan, penyitaan harta, pencopotan jabatan, tidak dapat menjadi saksi, penyebarluaskan berita tindak pidana yang bersangkutan, dan denda. Sanksi ini diterapkan terhadap pelaku tindak pidana korupsi di atas Rp. 50 juta sampai Rp. 1 Milyar; *Ketiga*, sanksi ringan (*mukhaffafah*) seperti hukuman peringatan, ancaman, dan hardikan. Hukuman ini berlaku bagi pelaku korupsi yang nominalnya sangat minim, yaitu antara 100 ribu sampai Rp. 50 juta.

Pandangan penulis di atas didasari pada asumsi nilai rupiah sekarang, akan tetapi untuk mendapatkan satu pandangan yang kuat, menurut penulis memerlukan kajian melalui forum yang diakomodir dengan dukungan dan partisipasi penuh dari seluruh elemen masyarakat, baik lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif bersama-sama masyarakat luas melalui lembaga swadaya masyarakat dan lembaga non pemerintah yang kuat dan terpercaya, termasuk lembaga swadaya dan ormas Islam yang merupakan mayoritas penduduk Indonesia.

Sebab itu, sanksi hukuman mesti dan dapat diterapkan bervariasi sesuai dengan tingkat *jarīmah* yang dilakukan (seperti disebutkan di atas), mulai dari sanksi hukuman (*'uqūbat*) material sampai hukuman mati. Hal ini disebabkan tidak adanya *naṣ qat'ī* yang berkaitan dengan tindak kejahatan yang satu ini. Sanksi dalam syari'at yang mengatur hal ini bukanlah merupakan paket jadi dari Allah Swt. yang siap pakai, melainkan sanksi dalam perkara ini termasuk sanksi *jarīmah ta'zīr*, yaitu sanksi yang ketiga setelah sanksi *jarīmah ḥudūd* dan *jarīmah qiṣaṣ-diyat* dalam hukum Islam. Namun itu, seorang hakim (imām/pemimpin) yang di beri otoritas penuh untuk memilih sanksi, hukuman, *'uqūbat* berda-

sarkan *maṣlahat*, yaitu bentuk sanksi tertentu yang lebih efektif dan sesuai dengan kondisi ruang dan waktu, dimana kejahatan tersebut terjadi.

Pemerintah (*ūli al-amr*) memiliki hak dan kewajiban yang sama (otoritas hukum), tetapi hal itu hendaknya ditujukan untuk kemaṣlahatan umum (*maṣlahah al-‘āmmah*).<sup>95</sup> Sebab pada *jarīmah* itu terdapat tiga unsur korupsi yang dapat dijadikan pertimbangan bagi hakim dalam menentukan besar hukuman, yaitu; *Pertama*, perampasan harta orang lain; *Kedua*, pengkhiyānatan atau penyalahgunaan wewenang; dan *ketiga*, kerjasama atau kongkalikong dalam kejahatan. Ketiga unsur tersebut telah jelas di larang dalam syari‘at Islam.

Untuk menjamin persamaan hak hukum dan keadilan, Juhaya S. Praja menjelaskan prinsip-prinsip hukum Islam yang erat kaitannya dengan penegakan hukum korupsi, yaitu:<sup>96</sup> *pertama*, prinsip tawhīd (QS. 5: 47);<sup>97</sup> *kedua*, prinsip keadilan (QS. 5: 8);<sup>98</sup> *ketiga*, prinsip kebebasan/*al-hurriyah* (QS. 2: 256);<sup>99</sup> *keempat*, prinsip per-

---

<sup>95</sup> Mukhlis Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), Asjmuni Rahman, *Kaidah-kaidah Fiqih (Qawa'id al-Fiqhiyyah)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976). Lihat juga Ibnu Qayyim al-Jawziyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t); Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t); 'Izuddin bin 'Abd al-Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fi al-Maṣāliḥ al-Anām*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t).

<sup>96</sup> Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: UNISBA Press, 1996). Lihat pula Muhammad Muslehudin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992) h. 277-278 dan Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam Jilid II*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997) h. 9.

<sup>97</sup> Artinya: "Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah didalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik".

<sup>98</sup> Artinya: "Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) Karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan".

<sup>99</sup> Artinya: "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus, dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui".

samaan/*al-musa'wah* (QS. 49: 13);<sup>100</sup> *kelima*, prinsip amar ma'ruf nahi munkar (QS. 3: 114);<sup>101</sup> *keenam*, prinsip tolong-menolong/*al-ta'awun* (QS. 5: 2);<sup>102</sup> *ketujuh*, prinsip musyawarah (QS. 42: 38);<sup>103</sup> dan *kedelapan*, prinsip toleransi/*al-tasāmuḥ* (QS. 60: 8-9).<sup>104</sup>

Selain penerapan prinsip-prinsip dalam penegakan hukum Islam tersebut terhadap tindak pidana korupsi di Indonesia yang kuat dan sempurna, hendaknya juga dapat mengacu kepada teks-teks kaidah hukum Islam, seperti: *Taşarruf al-imāmi 'alā ra'yyati manūṭun bi al-maṣlahati* (tindakan imam terhadap rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaṣlahatan). Kaidah ini di dukung dengan kaidah: *Al-muta'addi aḥḥalu min al-qaṣiri* (perbuatan yang mencakup kepentingan orang lain lebih utama dari pada kepentingan sendiri). Selain itu, untuk mencapai tujuan penegakan hukum yang konkrit hendaknya juga mengacu kepada kaidah: *Māla yudraku kulluhu lā*

---

<sup>100</sup> Artinya: "Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal".

<sup>101</sup> Artinya: "Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh".

<sup>102</sup> Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar Allah dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang had-ya, dan binatang-binatang qalā-id, dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari kurnia dan keredhaan dari Tuhannya dan apabila kamu Telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu. dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum Karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidil Haram, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka) dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah amat berat siksaNya".

<sup>103</sup> Artinya: "Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang kami berikan kepada mereka".

<sup>104</sup> Artinya: "Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu Karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil (8); Sesungguhnya Allah Hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu Karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim (9)".

*yutraku kulluhu* (apa-apa yang tidak bisa di ambil seluruhnya, maka jangan ditinggalkan seluruhnya).

Untuk memperkuat prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah dalam penegakan hukum tindak pidana korupsi, penulis mengutip teori masalahat yang dikemukakan al-Syāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt*, yang banyak menjelaskan teori tujuan hukum Islam (*maqāsid al-syarī'ah*) bahwa tujuan-tujuan syari'at tersebut ada yang bersifat *darūriyyah*, *hajjiyyah*, dan *tahsiniyyah* –yang berpijak kepada lima tujuan syari'at.<sup>105</sup> Oleh karena itu, penegakan hukum melalui bantuan hukum di duga kuat merupakan kebutuhan primer (*darūriyyah*).

Persoalan penegakan hukum terhadap pemberantasan korupsi memiliki keterkaitan yang sangat strategis. Beberapa kasus korupsi telah mendapatkan perhatian masyarakat, seperti kasus simulator SIM, kasus penyuaipan Bupati Buol, kasus Bangar di DPR-RI, kasus Wisma Atlet, kasus *bail out* Bank Century, kasus pengadaan eKTP, dan lain sebagainya. Dari itu, perang melawan korupsi tidak akan bermanfaat jika tidak diimbangi dengan penegakan hukum yang memberikan efek jera terhadap koruptor itu sendiri. Sebab bagaimanapun juga, ancaman merajalela dan sistemiknya korupsi di Indonesia sudah sangat mendesak, sehingga perlu segera mendapatkan “bail out” dengan cara menempatkan koruptor yang sama kejahatannya dengan teroris, sehingga layak di hukum mati.

Penegakan supremasi hukum untuk membangun sistem hukum yang adil, bersih dan berwibawa, tampaknya belum terwujud secara menyeluruh sampai saat ini. Dengan indikasi bahwa penegakan supremasi hukum di Indonesia masih terus menuai keprihatinan dan kritikan dari berbagai pihak, karena ketidaknetralan hukum itu sendiri. Munculnya beberapa kasus di lingkungan Peradilan membuat supremasi hukum menjadi lemah, seperti kasus suap hakim pengadilan Tipikor Semarang, Kartini Juliana Marpaung yang tertangkap tangan menerima uang suap Rp 150 juta dalam

---

<sup>105</sup> Yaitu; *Pertama*, memelihara agama (*hifd al-dīn*); *Kedua*, memelihara jiwa (*hifd al-nafs*); *Ketiga*, memelihara keturunan (*hifd al-nasl*); *Keempat*, memelihara akal (*hifd al-'aql*); dan *Kelima*, memelihara harta (*hifd al-māl*). Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl ...*, h. 7

operasi KPK, kasus suap pada beberapa oknum Jaksa seperti suap Jaksa Sistoyo di Bandung dan suap dua orang oknum Jaksa di Sengkang, Sulawesi Selatan. Dari berbagai kasus suap ini dapat dikatakan bahwa sampai sejauh ini masalah profesionalisme aparat penegak hukum dan netralitas institusi penegak hukum masih dipertanyakan.<sup>106</sup>

Penegakan hukum tindak pidana korupsi, berdasarkan laporan yang rekapitulasi Per 31 Desember 2018, bahwa di tahun 2010 sampai 2018, KPK melakukan penanganan pidana korupsi dengan rincian sebagai berikut<sup>107</sup>:

PENIN DAKAN	T A H U N									JLH
	20 10	20 11	20 12	20 13	20 14	20 15	20 16	20 17	20 18	
Penyelidikan	54	78	77	81	80	87	96	123	164	1.135
Penyidikan	40	39	48	70	56	57	99	121	199	887
Penuntutan	32	40	36	41	50	62	76	103	151	719
Inkracht	34	34	28	40	40	38	71	84	106	578
Eksekusi	36	34	32	44	48	38	81	83	113	610

Dari table di atas dapat dipahami bahwa meskipun kasus tindak pidana korupsi setiap tahun secara grafik naik, namun ketika dieksekusi rata-rata hanya tinggal 50% dari keseluruhan kasus ketika dilakukan penyelidikan, penyidikan, penuntutan dan inkracht. Hal ini pun tidak sepenuhnya koruptor menjalani masa tahanan (penjara), karena setiap tahun pada hari keagamaan dan HUT Kemerdekaan RI adanya pemberian remisi yang di nilai tidak mencerminkan keseriusan pemerintah dalam penegakan supremasi hukum.

Dengan demikian, langkah pemberantasan pidana korupsi ke depan, menurut penulis diperlukan penguatan norma hukum, pe-

<sup>106</sup> [http://www.theglobal-review.com/content\\_detail.php?lang=id&id=10659&type=5](http://www.theglobal-review.com/content_detail.php?lang=id&id=10659&type=5)

<sup>107</sup> <https://acch.kpk.go.id/id/statistik/tindak-pidana-korupsi>

ningkatan profesionalisme KPK, Kepolisian RI, Kejaksaan dan Pengadilan adalah sebuah keniscayaan, termasuk meningkatkan kerjasama dan koordinasi di antara institusi pemberantasan pidana korupsi agar tidak terjadi perebutan wewenang. Di samping melibatkan NGO ataupun ormas yang berkecimpung dalam pencegahan dan pemantauan pidana korupsi, juga perlu diupayakan secara maksimal dengan menjadikan mereka sebagai mitra kerja dalam rangka *crosscheck* dan *recheck* terhadap permasalahan korupsi yang dihadapi. Selain itu, penegakan supremasi hukum serta pemberantasan pidana korupsi di Indonesia memerlukan *political will* yang kuat, kewibawaan dan kepercayaan masyarakat pada pemimpinnya serta dukungan yang meluas dari masyarakat, terutama tentang perlunya dilakukan revitalisasi dan penguatan lembaga-lembaga penegak hukum.

#### **D. Kontribusi Hukum Islam terhadap Penegakan Hukum Pidana Korupsi**

Sekarang ini kecenderungan untuk melakukan tindakan atau perilaku-perilaku yang korup baik secara langsung maupun tidak langsung semakin tidak dibendung. Hal ini terjadi baik karena adanya dorongan sistem dan mekanisme pemerintah yang korup maupun atas kesadaran sendiri. Beberapa perilaku korup, pejabat publik di Indonesia telah banyak merugikan rakyat dan negara, namun penegakan hukum tidak berjalan secara menyeluruh untuk menghukum dan menindak tegas pelakunya. Ternyata ketidakpastian penegakan hukum dalam pemberantasan tindak pidana korupsi telah membentuk watak dan perilaku masyarakat menjadi korup. Jika hal ini dibiarkan tentunya negara ini akan semakin terperosok ke dalam jurang kehancuran.

Banyak pakar mengemukakan bahwa korupsi tergolong kejahatan luar biasa (*extra ordinary crime*). Apalagi jika tindak pidana korupsi dilakukan secara berkelompok dan atau bergotong royong (*jama'ah*) serta telah mengakar dan sistemik, maka teknik perlawanan dan pemberantasan hingga keakar-akarnya memerlukan strategi yang luar biasa juga. Sebab pidana korupsi nyata-nyata telah merampas hak-hak hidup orang miskin, membuat rakyat bodoh

dan memperburuk citra bangsa. Strategi yang luar biasa dimaksudkan itu tentunya diperlukan langkah-langkah politis untuk merevisi dan memperkuat sisi-sisi kelemahan dari norma-norma hukum pemberantasan tindak pidana korupsi sebagaimana telah penulis kemukakan di atas. Di samping juga melakukan sinergisitas kekuatan dan kekuasaan, membangun dan menggerakkan kekuatan semua pihak yang ada pada tatanan masyarakat, serta menindak secara tegas dengan cara menjatuhkan sanksi hukuman yang lebih berat kepada koruptor agar tidak mewariskan stigma terhadap generasi yang akan datang.

Hukuman untuk menjerakan bagi koruptor selama ini di pandang belum mampu mengurangi pidana korupsi dan menghilangkannya, sehingga perilaku perbuatan pidana korupsi terus terjadi dan mewabah. Hukuman yang lebih berat, seperti hukuman mati tampaknya perlu dipertimbangkan untuk dapat dijatuhkan kepada pelaku tindak pidana korupsi dengan jumlah yang besar, bukan hanya sekedar memenjarakan.<sup>108</sup> Hukuman itu tidak hanya berlaku ketika negara sedang dalam keadaan krisis atau tertimpa bencana besar.<sup>109</sup> Melainkan tanpa pandang kondisi hukuman itu dapat diterapkan, agar tindakan pidana korupsi tidak terus terjadi dan tidak menimbulkan kemadharatan yang lebih besar bagi bangsa dan negara.

Kelemahan pemberantasan tindak pidana korupsi sekarang ini sebenarnya bukan hanya pada tataran yuridis normatif, tetapi juga pada tataran implementatif yang lamban, tidak serius, dan menjadi ajang pidana korupsi bagi para penegak hukum. Aparatur bidang hukum seperti polisi, jaksa, hakim, dan pengacara/advokat serta seluruh organisasi dan kelembagaannya sangat menuntut kesamaan visi dan misi terhadap penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi secara serius. Hal ini sangat dinantikan sehingga terbentuk sebuah mekanisme pemberantasan korupsi pida-

---

<sup>108</sup> Dalam UU No. 20 Tahun 2001 beberapa pasal menyebutkan adalah Pasal 5 (1) dan (2); Pasal 6 (1) dan (2); Pasal 7 (1) dan (2); Pasal 8; Pasal 9; Pasal 11; Pasal 12; dan 12 A.

<sup>109</sup> Hal ini dapat dilihat dalam pasal 2 ayat (1 dan 2) UU No. 20 Tahun 2001 tentang Perubahan Atas UU No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

na korupsi yang rapi dan jelas serta mendapat dukungan penuh dan peran serta masyarakat Indonesia secara menyeluruh.

Mengingat tindak pidana korupsi terjadi dalam berbagai multidemensi, maka salah satu cara yang dapat dilakukan untuk memberantas korupsi yang sudah akut di Indonesia saat ini adalah dengan memasukkan hukuman pidana korupsi sesuai *jarīmah ta'zīr*. Hal ini sangat penting karena harta yang dicuri/diambil merupakan harta yang *syubhat* dan *haram*. Secara substansi hal ini telah ditegaskan oleh Rasulullah Saw., yaitu '*idraū al-ḥudūd bi al-syubuhāt*' (tinggalkan *ḥudūd* dengan adanya *syubhat*). Apabila mengacu pada definisi yang terdapat dalam kamus KBBI dan Kamus Inggris Arab di atas, maka pidana korupsi bisa dikategorikan kepada dua pendapat, yaitu; membuat kerusakan (*ifsād*); dan penyelewengan atau penggelapan (*ghulūl*). Atau secara lengkap adalah *al-ghulūl huwa akhdz al-sya'ī min al-ghanīmah qabl qismat al-imām* (mengambil sesuatu dari harta rampasan (*ghanīmah*) sebelum dibagikan oleh kepala negara).

Dalam ajaran Islam yang lebih luas, pidana korupsi merupakan tindakan yang bertentangan (*ta'arud*) dengan prinsip keadilan (*al-'adālah*), akuntabilitas (*al-amānah*), dan tanggung jawab. Sebab itu, pidana korupsi dengan segala dampak negatifnya telah menimbulkan berbagai distorsi terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara serta masyarakat dapat dikategorikan sebagai perbuatan *fasād*. Artinya kerusakan di muka bumi, yang amat di kutuk Allah Swt. Terjadinya kerusakan di muka bumi, pada dasarnya karena perbuatan manusia itu sendiri, baik perorangan maupun kelompok, yaitu mengabaikan larangan Allah dan RasulNya, sehingga akibatnya dapat dirasakan oleh manusia secara luas.

Hukuman (*'uqūbat*) *ta'zīr* bagi koruptor sangat bervariasi diterapkan, yaitu mulai dari pemberian teguran, *tasyhīr* (di *blow up* oleh media massa), denda (*gharāmah māliyyah*), jilid (*cambuk*), pemboikotan (*hajr*), penjara (*sijn*), dan pengasingan (*taghrib*). Bahkan hukuman mati (*qatl*) sekalipun menjadi alasan logis dan menjadi pilihan untuk menghukum tegas dan berat para koruptor. Sebab dalam praktiknya, penerapan hukuman pidana *ta'zīr* merupakan kewenangan dari kebijakan hakim dalam rangka menetapkan



dan menjatuhkan salah satu dari hukuman-hukuman tersebut yang disesuaikan dengan kadar kejahatan pelaku pidana korupsi itu sendiri. Hal ini sebagai wujud dari salah satu bentuk kepatuhan bersama untuk meraih ke*maşlahatan* bagi kehidupan manusia yang tenteram dan teratur.

Keinginan dan harapan demikian dalam kajian hukum Islam menjadi tujuan utama syari'at Islam (*maqāşid al-syarī'ah*<sup>110</sup>), yaitu menjaga dan melindungi kemanusiaan yang seutuhnya. Perlindungan Islam terhadap manusia tersebut, kemudian menjadi perhatian besar di kalangan para ulama *uşul* –yang selanjutnya dirumuskan kedalam lima tujuan (*al-maqāşid al-khamsah*) pokok syari'at Islam, yakni; perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), perlindungan terhadap akal (*ḥifẓ al-'aql*), perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan perlindungan terhadap harta (*ḥifẓ al-māl*).<sup>111</sup>

Berdasarkan *al-maqāşid al-khamsah* di atas, tindakan pidana korupsi merupakan perlawanan terhadap kelima tujuan. Salah satunya yang sangat terkait adalah *ḥifẓ al-māl*. Dalam kepustakaan hukum Islam, contoh populer perbuatan melawan tujuan perlindungan terhadap harta (*ḥifẓ al-māl*) adalah kejahatan mencuri (*al-sāriqah*) milik perorangan, maka pidana korupsi adalah kejahatan mencuri harta milik bangsa dan Negara, lebih layak lagi dikategorikan sebagai kejahatan yang sangat serius terhadap prinsip *ḥifẓ al-māl*.

Meskipun pidana korupsi bukanlah sebagai pencurian biasa yang dampaknya bersifat personal (individual), namun ia dapat dikategorikan sebagai bentuk pencurian besar yang dampaknya bersifat massal-komunal. Bahkan ketika pidana korupsi sudah merajalela dalam suatu negara dan berdampak besar bagi kehidupan masyarakat, maka negara itu sudah diambang kebangkrutan dan tidak

---

<sup>110</sup> Abū Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqād ...* Juz II, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), h. 7; Lihat juga 'Abd. Al-Wahāb al-Khallaf, *Ilm Uşul al-Fiqh*, cet. VIII, (Cairo: Maktabah Da'wat al-Islamiyah, t.t), h. 197

<sup>111</sup> Abū Ḥamīd Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Musyāşfā min 'Ilm al-Uşul*, Juz I, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 286; Lihat pula Aḥmad al-Mursi Ḥusain Jawhar, *Maqāşid Syarī'ah*, Penerj. Khikmawati (Kuwait), Kitab aslinya *Maqāşid al-Syarī'ah fī al-Islām*, (Jakarta: Amzah, 2009), h. xv

berdaya dalam mensejahterakan kehidupan rakyatnya dari berbagai aspek, maka lebih jauh pidana korupsi dapat di anggap sebagai ancaman besar bagi tujuan syari'at dalam melindungi jiwa manusia (*ḥifẓ al-nafs*).

Ketentuan di atas merupakan satu sisi pandangan agar tindak pidana korupsi diterapkan menurut *jarīmah ḥudūd*, sementara pidana korupsi yang terjadi dan berkembang sekarang ini berbeda sekali seperti pada kejahatan mencuri (*al-sāriqah*). Dalam ketentuan Islam, pidana korupsi baik dalam bentuk *ghulūl* maupun *risywah* telah di larang dengan tegas, walaupun tidak terdapat suatu hukuman (*'uqūbat*) yang konkrit dalam *naṣ qat'ī* terhadap koruptor. Hal ini bukan berarti tidak adanya hukuman (*'uqūbat*) bagi pelaku pidana korupsi –tidak dapat di hukum, melainkan koruptor itu dapat di hukum dengan *jarīmah ta'zīr*.

Fatwa Lembaga Riset Al-Azhar Cairo-Mesir sebagaimana dikutip Muslim Ibrahim menyatakan bahwa pidana korupsi dalam bentuk seperti sekarang ini, secara umum tidak termasuk ke dalam *ḥudūd* ataupun *qiṣās*, melainkan dapat dimasukkan kedalam *jarīmah ta'zīr* yang sepenuhnya diserahkan kepada hakim (*walī al-amr*) untuk menentukan hukuman (*'uqūbat*) yang sepantasnya,<sup>112</sup> sesuai dengan tingkat *jarīmah*nya, mulai hukuman (*'uqūbat*) minimal sampai hukuman (*'uqūbat*) maksimal (mati<sup>113</sup>). Sementara terkait mengenai pengembalian uang hasil korupsi tidaklah menggugurkan hukuman (*uqūbat*) –melainkan menjadi hak masyarakat, karena tuntutan hukuman itu merupakan hak Allah Swt.

Penulis sependapat dengan pendapat di atas, yaitu hukuman paling berat dalam katagori *jarīmah ta'zīr* dapat dijatuhkan kepada pelaku pidana korupsi yang teramat besar merugikan negara adalah dengan cara menghukum mati para koruptor. Hal ini pun tidak bertentangan dengan hukuman paling berat dalam Hukum Pidana

---

<sup>112</sup> Muslim Ibrahim, Korupsi Dalam Perspektif Fiqh Islam, dalam *Berantas Korupsi: Kajian Ulama Dayah tentang Pandangan Islam terhadap Korupsi*, Penyusun: Yaufik Hasan, (T.tp: Logica, 2009), h. 67. Tulisan tersebut merupakan presentasi sebagai beberapa catatan dalam diskusi tentang Kajian Ulama Kharismatik mengenai Pandangan Islam Terhadap Korupsi, dilaksanakan oleh MEU-MADA di Banda Aceh tanggal 1-3 Oktober 2008.

<sup>113</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz VII, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1997), h. 5598

manapun. Dari itu, supaya hukum pemberantas pidana korupsi di Indonesia ditakuti oleh banyak orang, maka sangat logis menghukum mati para koruptor yang kondisi keuangan negara saat ini diambang kritis atau sudah di tingkat “stadium 4”, akan tetapi penerapan hukuman itu mula-mula dapat dijatuhkan kepada para koruptor kelas kakap. Meskipun gagasan yang dikemukakan ini penulis menyadari bahwa pembelakuan hukuman mati hanya pada kasus pembunuhan (*al-qatl*), namun bagi mereka yang melakukan tindak kejahatan (*jarīmah*), seperti *ghulūl* dan *berkhiyānat* kepada Allah dan Rasul serta rakyat –adalah sangat layak dan penting menerapkan hukum yang keras.

Hukuman berat sangat berperan penting dalam rangka menegakkan prinsip perlindungan terhadap harta (*hiḥd al-māl*), baik milik pribadi maupun milik negara. *Hiḥd al-māl* sebagai salah satu dari lima kemaşlahatan publik (*al-kulliyat al-khamsah*) mesti ditegakkan dengan sungguh-sungguh oleh pemerintah dalam tatanan negara yang telah memperoleh otoritas (*tawliyyah*) dari rakyat. Berbagai alternatif hukum dalam pidana Islam (*jināyah*) sepatutnya dapat segera diterapkan kepada para koruptor tanpa pandang bulu, tanpa ampun dan atau meringankan hukuman. Sebab tindakan pidana korupsi sama dengan membunuh masyarakat Indonesia secara tidak langsung.

Alternatif pemberlakuan hukuman mati bagi koruptor dibenarkan dalam hukum Islam, tetapi jauh dari itu bahwa pemberlakuan hukum dapat pula mempertimbangkan penjara khusus koruptor untuk membuat jera, sehingga mereka yang punya niat untuk mencuri (mengoropsi) dana publik berpikir seribu kali sebelum melakukan pidana korupsi. Jika pemerintah gagal melakukan upaya hukum terhadap pemberantasan pidana korupsi, maka para koruptor terus bergentayangan dengan nafsu syaithannya dan negara ini terus terjerumus dalam jurang *fasad* dan *mafsadat*.

Dalam literal Islam baik ayat al-Qur’ān maupun al-Ḥadīth, menentukan hukuman-hukuman bagi pelaku kejahatan (*jarīmah*) lebih bersifat preventif baik pada *ghulūl*, *risywah*, *ghaşab*, *khiyānat* atau *fasād*, sehingga masyarakat pada periode Nabi Saw. dan periode şahabat kurang berani melakukan perbuatan pidana itu. Namun

perkembangan selanjutnya ketakutan melakukan perbuatan itu agak sedikit berubah dan membutuhkan pemberantasan secara tegas, hingga pada akhirnya harus sampai pada titik balik bahwa koruptor harus bisa di jerat dengan hukuman yang berat supaya merasa jera apabila melakukan tindak pidana korupsi.

Walaupun jenis-jenis hukuman yang disebutkan di atas hanya dijelaskan dalam hukum pidana Islam (*fiqh al-Jināyah*), namun dengan mengacu kepada teori kedaulatan hukum, dimana negara Indonesia bukan merupakan negara Islam yang menerapkan hukum pidana Islam, maka penerapan sanksi hukuman dalam kategori *jarimah hudūd, qiṣāṣ* ataupun *ta'zīr* kepada koruptor tentu dianggap bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang sudah ada. Meskipun dalam keadaan mendesak dan berlaku khusus *lex specialist* seperti saat sekarang ini, dimana kultur masyarakat yang korup sudah tidak bisa diperbaiki kembali, maka ketiga jenis sanksi hukum Islam tersebut tampaknya belum bisa dilaksanakan.

Di kalangan fuqahā telah menjelaskan jenis-jenis hukuman dalam *jarimah ta'zīr*, maka untuk menetapkan hukum atas perilaku kejahatan (*jarimah*), yang tidak diatur secara rinci dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Ada lima istilah dalam hukum Islam yang menurut penulis penerapan sanksi *jarimah ta'zīr* dapat dimungkinkan untuk tindak pidana korupsi di Indonesia, yaitu: pengkhianatan (*khiyānat*), penggelapan (*ghulūl*), penyuapan (*riṣywah*), merampas harta orang lain dengan cara paksa (*ghaṣab*), mencuri harta milik orang lain (*sariqah*), dan mengacau keamanan di masyarakat atau negara (*hirabah*).<sup>114</sup>

Penulis mendukung pendapat sejumlah pakar hukum, terutama Lawrence Meir Friedman bahwa untuk memberantas pidana korupsi di Indonesia tidak bisa hanya dengan menerapkan instrumen peraturan perundang-undangan semata-mata, tetapi juga perlu memperbaiki aspek kultur hukumnya. Lawrence Meir Friedman sebagaimana dikutip Ahmad Ali menjelaskan tiga unsur sistem hukum, yaitu struktur (*structure*), substansi (*substance*), dan kultur

---

<sup>114</sup> Penulis mengutip penjelasan Lexi Zulkarnaen Hikmah, *Korupsi dalam Perspektif Hadits*, artikel yang dipublikasikan dalam <http://kommabogor.wordpress.com/2008/01/13/korupsi-perspektif-hadis/> diakses tanggal 12 Maret 2012

hukum (*legal culture*).<sup>115</sup> Perbaikan kultur hukum yang dimaksud hendaknya dilakukan dengan pendekatan kultur baru dan tidak cukup hanya dengan pendekatan reformasi hukum.

Pengkaji dalam hukum Islam memberi pandangan berbeda tentang hukuman bagi pelaku pidana korupsi. Hukuman bagi koruptor dapat berupa hukuman mati atau penjara, tergantung pada segi berat dan ringannya pidana korupsi, serta akibat yang ditimbulkannya. Penerapan hukuman *jarīmah ta'zīr* adalah sebagai salah satu solusi untuk memberantas pidana korupsi di Indonesia. Sebab hukuman *jarīmah ta'zīr* lebih rasional, dan hakim atau kepala negara berwenang untuk menerapkannya. Prinsip utama yang menjadi acuan pemerintah dalam menjaga kepentingan umum dan melindungi setiap anggota masyarakat dari kemadharatan. Dengan kata lain, hukuman *jarīmah ta'zīr* yang akan diterapkan kepada para koruptor bertujuan untuk kemaslahatan umum, sesuai dengan kaidah dan prinsip-prinsip syari'at dan tidak mengabaikan ketentuan hukum yang lebih tinggi dalam konstitusi.

Untuk menghilangkan berbagai tindak kezhaliman tentu bukan hanya tugas aparat penegak hukum, melainkan menjadi tugas bagi semua elemen masyarakat. Segala usaha hendaknya dilakukan secara bertahap, sistematis dan berkesinambungan. Tujuan penerapan hukuman *jarīmah ta'zīr* hanyalah alat yang digunakan penegak hukum untuk menghindarkan ketidakadilan. Apabila terjadi kecacauan dalam suatu negara, seperti halnya perilaku yang sudah merajalela (korupsi), tentu penerapan hukuman *jarīmah ta'zīr* diperbolehkan, baik menurut syari'at maupun menurut peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Menghindari dari bentuk ketidakadilan berarti menolak kerusakan. Kaidah fiqh merumuskan:

*Menolak kerusakan harus didahulukan dari menerima maşlahat.*<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Lihat Ahmad Ali, *Keterpurukan Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), h. 7

<sup>116</sup> Mukhlis Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 123

Di tinjau dari segi tujuan hukum tersebut, dalam pandangan penulis bahwa penerapan hukuman *jarīmah ta'zīr* dalam pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia merupakan sesuatu yang sangat diperlukan, dalam arti kebutuhan primer atau dharurat (*darūriyyah*). Artinya, penerapan hukuman *jarīmah ta'zīr* bagi koruptor adalah mutlak untuk tujuan penegakan hukum dan keadilan (*law enforcement and justice*) serta *kemaṣlahatan* umum yang sesuai dengan teori *maṣlahah* sebagaimana tertera dalam *maqāṣid al-syarī'ah*.

Selain mengacu kepada ketentuan hukum Islam (*jarīmah ta'zīr*), penerapan hukuman terhadap pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia bertentangan dengan akal sehat dan kebiasaan, serta melawan hukum. Sebagaimana tertera dalam Kitab UU Hukum Pidana (KUHP) dan UU No. 31 Tahun 1999 Jo UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. Oleh karena itu, konsep hukum materil dan formal Islam yang ada perlu dipertimbangkan dan menjadi kontribusi bagi UU pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia. Terutama terhadap norma hukum dalam pasal-pasal yang telah disebutkan di atas sebagai dasar amandemen UU No. 20 Tahun 2001, dengan mempertimbangkan juga asas "*min ayna laka hādzā*" sebagai aturan normatif pembuktian terbalik.

Untuk memperkuat kontribusi hukum pidana Islam baik ketentuan hukum materil maupun formal kedalam UU tindak pidana korupsi di Indonesia, dapat dikemukakan beberapa alasan mengapa korupsi di Indonesia sulit di berantas, adalah sebagai berikut:

*Pertama*, mental masyarakat Indonesia sudah mapan dan nyaman dengan KKN, sehingga kalau tidak ber-KKN seolah hidup tak berarti. Contoh, sogok-menyogok dalam penerimaan pegawai, masuk sekolah, berurusan di kantor, pengurusan dokumen kendaraan, kendaraan yang melebihi tonase, pengurusan KTP dan sebagainya. Semua ini terjadi karena ada perilaku seirama antara masyarakat dengan oknum yang diberi tanggung jawab;

*Kedua*, sebagian aparat penegak hukum masih bermoral rendah dan tak begitu serius memberantas korupsi. Sering terjadi aparat penegak hukum justru bukan menegakan hukum dengan benar dan adil, melainkan justru terlibat dalam lingkaran

kasus korupsi, misalnya media massa telah mengangkat kasus mafia peradilan yang melibatkan hakim, jaksa, kepolisian, dan eksekutor dalam pembebasan terpidana korupsi di Indonesia; *Ketiga*, sistem perundang-undangan yang tak dapat mengubah perilaku masyarakat. Fungsi hukum sebagai kontrol sosial dan rekayasa sosial nyaris tak berfungsi sama sekali, sehingga pemberantasan korupsi hanya menjadi dagelan peradilan saja; *Keempat*, budaya hidup masyarakat lebih menghargai orang kaya daripada memberi apresiasi kepada orang miskin yang mendapatkan harta secara halal. Kelima, sistem politik yang memberi celah untuk korupsi. Ongkos politik yang besar seringkali menciptakan sikap pragmatis dan instan; *Kelima*, terdapat sebagian pengusaha kaya yang telah menjadikan proses pemilihan kepala daerah sebagai tempat "penanaman modal" untuk mengeruk keuntungan di kemudian hari. Perselingkuhan politisi dan pengusaha menjadikan perilaku korupsi tertutup rapat dalam bungkusan administrasi pemerintahan; dan *Keenam*, paradigma sebagian besar politisi dan pejabat yang salah dan keliru dalam melihat posisi jabatannya. Jabatan tak dipandang sebagai sarana menciptakan sebuah perubahan besar yang membawa kemaslahatan. Kesukaran dalam memberantas korupsi itu telah memunculkan wacana agar pelaku korupsi di kenakan hukuman mati.<sup>117</sup>

Berdasarkan alasan-alasan tersebut, sebagian bahkan semua kalangan menginginkan bahwa negara Indonesia perlu menerapkan sanksi hukum yang lebih tegas dan ekstrim kepada koruptor. Salah satunya dengan mengacu pada sanksi hukum pidana Islam dalam bentuk *jarīmah ta'zīr* sebagaimana terumuskan dalam *fiqh al-Jināyah*. Melalui pendekatan *qiyas*,<sup>118</sup> *jarīmah ta'zīr* dapat diterapkan secara berlapis dan bertingkat-tingkat terhadap kasus pidana korupsi. Dalam hal ini, penulis cenderung menggunakan tindak

<sup>117</sup> Penulis mengutip dan mengembangkan penjelasan Sulaiman Muhammad, *Korupsi di Indonesia dalam Perspektif Hukum Islam*, Tesis Program Magister Hukum Islam pada Program Pascasarjana IAIN STS Jambi 2009.

<sup>118</sup> *Qiyas* merupakan salah satu metode untuk menetapkan hukum syara' yang tidak di atur secara rinci di dalam al-Qur'an dan Sunnah, yang didasarkan kepada kesamaan 'illat hukum. *Qiyās* dibagi tiga, yaitu *qiyās jali*, *qiyās khafi*, dan *qiyās syumuli*. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t); al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t); 'Izuddīn bin 'Abd. al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fi al-Maṣāliḥ al-Anām*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t).

pidana korupsi dengan istilah *ghulūl*, yaitu penggelapan harta (*al-māl*) orang lain atau milik negara, yang erat hubungannya dengan *ḥuqūq al-insān* (hak-hak manusia). Dimana hukumannya (*‘uqūbat*) telah disebutkan di atas, tampaknya sudah cukup relevan dengan teori *fiqh al-Jināyah* mengenai tindak pidana korupsi.

Dengan demikian, hukum pidana Islam dapat memberikan kontribusi dalam proses penegakan hukum pemberantasan pidana korupsi di Indonesia. Meskipun UU No. 20 Tahun 2001 belum memenuhi keseluruhan implimentasi hukumannya, namun setidaknya senafas dengan QS. Al-Māidah: 33. Kontribusi yang dimaksud adalah terumuskannya konsep hukum anti korupsi (*fiqh al-ghulūl*) di Indonesia, atau lengkapnya di sebut dengan fikih anti korupsi dalam hukum pidana Islam (*fiqh al-ghulūl fī fiqh al-jināyah*). Fikih anti korupsi ini merupakan konsep hukum pidana Islam yang khusus menjelaskan hakikat, landasan, norma, asas, prinsip, kaedah dan tujuan penegakan hukum pemberantasan pidana korupsi yang berdemensikan syari‘at Islam.





## BAB 6

### PENUTUP

Dalam hukum Islam, hakikat pidana korupsi adalah tindakan seseorang mengambil atau menggelapkan sesuatu benda yang bernilai dan bukan haknya dalam situasi meng*khiyānati* kepercayaan. Tindakan pidana korupsi sangat berdampak negatif pada multi dimensi kehidupan, bukan hanya pada kerusakan dan kemiskinan, yang dapat menghancurkan atau merugikan individu, masyarakat, maupun negara. Dampak tersebut juga merembes terhadap moral masyarakat (*al-akhlaq al-karīmah*), kehidupan berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, hukum Islam memandang pidana korupsi sebagai *jarīmah ta'zīr* baik dalam bentuk *risywah*, *ghulūl*, *ghaṣab*, *khiyānah*, *fasād*, dan sebagainya dengan memperhatikan unsur-unsur umum atau khusus *jarīmah* itu sekaligus menentukan sanksinya (*'uqūbat*).

Hukuman *ta'zīr* dimaksudkan adalah untuk mencegah kerusakan dan menolak timbulnya bahaya. Apabila tujuan diadakannya *ta'zīr* itu demikian, maka jelas sekali ada dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, karena setiap perbuatan yang dapat merusak dan merugikan orang lain hukumnya tetap di larang. Seperti firman Allah Swt. dalam QS. al-Baqarah: 60, QS. al-A'rāf: 85, QS. Al-Qaṣāṣ: 77, QS. al-Ankabūt: 36, dan ḥadīth Nabi Saw. riwayat Ibn Mājah dan Dār al-Quṭnī.

Bentuk-bentuk pidana korupsi sesuai ḥadīth Nabi Saw. adalah berupa *risywah* (sogok/penyuapan), *ghulūl* (penggelapan), *ghaṣab* (perampasan), *khiyānat* (penyelewengan), *fasad* (kerusakan/kehancuran) dan sebagainya. Sementara sanksinya adalah lebih dite-

kankan kepada ancaman moral, sosial dan ukhrawi semata. Artinya bahwa Nabi Saw. tidak pernah satupun secara langsung menerapkan sanksi atau hukuman (*'uqūbat*) terhadap kasus korupsi yang berujung sampai kepada eksekusi. Sebab orang-orang yang menjadi pembantu Nabi Saw. adalah orang yang terpercaya dan merupakan para sahabat yang mulia.

Hukum Islam dengan segala keluwesannya memiliki seperangkat teori dan asas, serta prinsip dan kaedah terhadap penegakan hukum bagi pemberantasan tindak pidana korupsi. Penegakan hukum pemberantasan pidana korupsi di Indonesia sebagaimana yang diatur berdasarkan UU No. 31 Tahun 1999 Jo UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi terbukti sangat lemah dalam memberantas korupsi di Indonesia, baik pada tataran normatif maupun pada proses penegakan hukumnya. Untuk memperkuat proses penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia diperlukan mentransformasikan norma dan asas serta prinsip dan kaedah hukum pidana Islam ke dalam peraturan perundang-undangan pemberantasan korupsi di Indonesia, sehingga terumuskan hukum anti korupsi (*fiqh al-ghulūl*).

Teori-teori dan asas hukum pidana korupsi dalam sejarah hukum Islam mencakup; teori *ta'aqqulī wa ta'abbudī*, teori *sad al-dzarī'ah* dan *fath al-dzarī'ah*, teori *zawājir* dan *jawābir* serta asas *min ayna laka hāzā* (pembuktian terbalik). Asas ini seperti telah dilakukan 'Umar dalam mencegah dan memberantas terjadinya pidana korupsi dengan hasil predikat sangat memuaskan. Selain juga memperhatikan prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah hukum pidana Islam dalam proses penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia.

Untuk diimplimentasikan kedalam peraturan perundang-undangan tindak pidana korupsi di Indonesia melalui pendekatan politik hukum Islam (*al-siyāsah al-syar'īyyah*). Politik hukum tersebut mencakup proses kodifikasi dan unifikasi sanksi pidana hukum Islam (*jināyah*) mengenai tindak pidana korupsi kedalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, yang bertujuan untuk penegakan hukum (*law enforcement*). Hal ini dimaksudkan agar teori dan asas hukum Islam tentang sanksi pidana korupsi dapat

ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia sebagai proses penegakan hukum (*law enforcement*) yang kuat dan komprehensif.

Dari ketentuan ini tampaknya tidak argumentasi lain selain menjatuhkan hukuman itu jika tindakan pidana korupsi dilakukan dengan jumlah besar, bukan hanya dalam kondisi negara sebagaimana maksud pasal 2 tersebut. Sanksi hukuman mati dipandang cukup relevan untuk memberantas pidana korupsi di Indonesia saat ini, di samping beberapa hukuman (*'uqūbat*) lainnya, seperti; penjara (*sijn*), dan ganti rugi/denda (*gharāmah māliyyah*) serta hukuman jilid (*cambuk*), pemboikotan (*hajr*), dan pengasingan (*taghrib*).

Kemungkinan penerapan sanksi pidana hukum Islam ke dalam peraturan pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia sangat elastis, dinamis, sistematis, dan memiliki masa depan khususnya bagi negara Indonesia yang penduduknya mayoritas muslim. Suatu hukum dipandang sebagai sistem normatif bila dibuat dan diselenggarakan secara formal oleh otoritas negara melalui proses politik yang demokratis, antar elite politik (politisi, penegak hukum, tokoh masyarakat, pakar hukum, dan praktisi hukum) dengan elite kekuasaan (*the ruling elite*), yakni kalangan politisi dan pejabat negara.

Kritik hukum Islam (*intiqādāt al-syarī'ati al-islāmiyyah*) terhadap penerapan peraturan perundang-undangan dan proses penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia, menunjukkan bahwa regulasi pemberantasan TIPIKOR saat ini masih lemah, baik pada tataran normatif maupun pada penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi. Oleh karena itu, penerapan peraturan perundang-undangan hendaknya mengacu kepada norma hukum Islam. Begitu pula halnya dengan proses penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia, asas hukum Islam tetap dijadikan sebagai acuan. Selain juga memperhatikan prinsip-prinsip; tawhīd, prinsip keadilan, prinsip kebebasan, dan sebagainya serta kaedah-kaedah hukum Islam; "tindakan imam terhadap rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaslahatan" (*taṣarruf al-imāmi 'alā ra'iyati manūnun bi al-maṣlahati*). Kaidah

ini didukung dengan kaidah: "*al-muta'addi afdhalu min al-qaṣiri*" (perbuatan yang mencakup kepentingan orang lain lebih utama dari pada hanya kepentingan sendiri). Untuk mencapai tujuan penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia hendaknya juga mengacu kepada kaidah: "*māla yudraku kulluhu lā yutraku kulluhu*" (apa-apa yang tidak bisa kita diambil seluruhnya, maka jangan ditinggalkan seluruhnya). Ketiga kaidah tersebut, maka setiap orang dan pemimpin memiliki hak dan kewajiban yang sama (otoritas hukum), tetapi hal itu hendaknya ditujukan untuk kemaslahatan umum (*maṣlaḥah al-āmmah*).

Kontribusi hukum pidana Islam dalam peraturan perundang-undangan dan proses penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia adalah terumuskannya konsep fikih anti korupsi (*fiqh al-ghulūl*) dalam hukum pidana Islam (*fiqh al-jināyah*). Fikih anti korupsi ini merupakan konsep hukum pidana Islam yang khusus menjelaskan hakikat, landasan, norma, prinsip, asas, dan tujuan penegakan hukum pemberantasan korupsi berdasarkan syari'at Islam. Ketentuan hukuman mati yang tertera dalam UU No. 31 Tahun 1999 Jo UU No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi pasal 2 (1 dan 2) "hukuman mati dapat diterapkan bila negara sedang dalam keadaan krisis atau terimpa bencana besar". Dengan demikian, penyerapan atau transformasi konsep-konsep yang ada dalam hukum pidana Islam beserta sanksinya sebagaimana dirumuskan dari dalil-dalil syara' dan hasil ijtihad ulama ke dalam sistem hukum nasional pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia yang sekarang masih lemah sangat memungkinkan.

Dalam perspektif syari'at, klasifikasi tujuan sesuai *maqā'id syari'ah* dan erat kaitannya dengan teori tujuan penerapan sanksi (*'uqūbat*) pidana korupsi di Indonesia, yaitu; menjamin keamanan dari kebutuhan-kebutuhan hidup (bersifat primer atau *darūriyyat*), menjamin keperluan hidup (bersifat sekunder atau *ḥajiyyat*), dan membuat berbagai perbaikan yang dapat menghiasi kehidupan sosial dan menjadikan manusia mampu berbuat serta mengatur urusan hidup yang lebih baik (bersifat tersier atau *taḥsiniyyat*). Oleh karena itu, di tengah kondisi praktik korupsi yang masih mengge-

layuti dan menghinggapinya dinamika perjalanan bangsa Indonesia dalam memperkuat sendi-sendi demokrasi dan ekonomi, teori dan asas pidana korupsi dalam hukum Islam dapat dijadikan kontribusi dan penguatan regulasi pemberantasan pidana korupsi di Indonesia yang masih lemah.

Mengacu pada uraian di atas, secara singkat dapat disimpulkan; *pertama*, hukum Islam mempunyai banyak istilah yang dinilai sebagai tindak pidana korupsi dengan pertimbangan beberapa unsur, yaitu perampasan harta orang lain; *pengkhiyānatan* (penyalahgunaan wewenang); dan kerjasama atau kongkalikong dalam kejahatan; *kedua*, teori dan asas hukum yang terdapat dalam hukum Islam lebih bersifat menyeluruh dan sistematis, sedangkan peraturan perundang-undangan pemberantasan korupsi dengan menggunakan kritik hukum Islam (*intiqādāt li al-syarī'ati al-islāmiyyah*) dinilai masih sangat lemah, seperti pada unsur *risywah* (suap); *ketiga*, hukuman (*'uqūbat*) bagi perbuatan korupsi (*ghulūl*) adalah *ta'zīr* dan sanksinya lebih komprehensif dan penerapannya bervariasi sesuai dengan tingkat kejahatan, seperti hukuman mati, jilid, penjara, ganti rugi atau denda dan penyitaan. Sedangkan konsep penghukuman dalam perundang-undangan pemberantasan TIPI-KOR hanya menentukan pidana penjara dan denda terhadap pelaku penggelapan. Penerapan hukuman mati (hukuman maksimal), jilid, kewajiban mengembalikan uang korup, dan mengganti kerugian negara perlu dipertimbangkan dalam UU No. 20 Tahun 2001. Mengenai pengembalian uang hasil korupsi tidak menggugurkan hukuman, melainkan hak masyarakat, karena tuntutan hukuman merupakan hak Allah Swt; *keempat*, penerapan konsep hukum Islam terhadap pemberantasan korupsi mengacu pada prinsip, asas dan tujuan hukum. Seperti prinsip keadilan (*al-'adālah*), akuntabilitas (*al-amānah*), dan tanggung jawab, serta tujuan syari'at (*maqāshid al-syarī'ah*), salah satunya ialah perlindungan terhadap harta (*ḥifẓ al-māl*). Hal seperti ini kurang dianut atau digunakan dalam penerapan perundang-Undangan di Indonesia terhadap pemberantasan korupsi. *Kelima*, untuk memperkuat proses penegakan hukum pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia, menuntut kesamaan visi dan misi aparaturnya bidang hukum serta mendapat du-

kungan dan partisipasi penuh dari seluruh elemen masyarakat, baik lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif bersama-sama masyarakat luas melalui lembaga swadaya masyarakat dan lembaga non-pemerintah yang kuat dan terpercaya, termasuk ormas Islam yang merupakan mayoritas penduduk Indonesia.



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Azīz al-‘Amīr, *Al-Ta‘zīr fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1976
- ‘Abd al-Rahman Ibn Ziyād, *Ghayāt al-Talkhiṣ (al-Murād min Fatawā Ibn Ziyād)*, Bairūt: Dār al-Fikr, 1995
- ‘Abd. Qadīr Awdah, *Al-Tasyrī‘ al-Jinā‘ī al-Islāmī*, Juz I, II, Cairo: Maktabah Dār al-Turaṣ, tt
- ‘Abd. al-Rahmān Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-Matba‘ah al-Azharriyyah 1348 H*, Bairūt: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 1413 H
- ‘Abd. al-Wahāb al-Khallaf, *‘Ilm Uṣul al-Fiqh*, cet. VIII, Cairo: Maktabah Da‘wat al-Islamiyyah, t.t
- , *Ilmu Usul Fiqih*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993
- , *Kaidah-kaidah Hukum Islam: Ilmu Ushulul Fiqh*, Penerj. Noer Iskandar al-Barsany, dkk, Cet 8, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002
- , *Maṣādir at-Tasyrī‘ fī Mālā Naṣā Fihī*, Cairo: Ma‘had al-Dirāsāt al-‘Arābiyyah, 1954
- , *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Penyadur: Wajidi Sayadi, Cet. II, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002
- ‘Abdul ‘Azīz al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār ‘ala Uṣūl al-Bazdawī*, Vol. III, Stanbul: 1308 H
- ‘Abdul Ḥamīd Al-Syarwanī, *Hawasyi al-Syarwanī*, Juz IV, Bairūt: Dār al-Fikr, t.t
- ‘Abdul Karīm Zaidan, *Al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet. VI, Baghdad: Dār al-‘Arabiyyah Littiba‘ah, 1971
- ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd bin Hazm al-Zhāhirī, *Al-Aḥkam fī Uṣūl al-Iḥkām*, Juz VI, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998
- , *Al-Mahallā bi al-Athār*, Juz XII, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003

- ‘Atiyyah Mustafā Musyarrafah, *Al-Qaḍā fī al-Islām*, T.tp: Syirkah al-Syarq al-Awsaṭ, 1966
- A. Malik Madany, *Korupsi Sebagai Kejahatan Terhadap Kemanusiaan Dalam Perspektif Islam*, artikel diakses pada tanggal 16 Desember 2015 pada <http://www.nu-antikorupsi.or.id/page.php?display=dinamis&kategori=3&id=192>
- A. Djazuli, *Fīqh Jinayah (Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam)*, Jakarta: Rajawali Pres, 1996
- , *Fīqh Siyasah*, Ed. Revisi, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003
- , *Kaidah-kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Cet. I, Jakarta: Kencana, 2006
- A. Hamid S. Attamimi, “Peranan Keputusan Presiden Republik Indonesia dalam Penyelenggaraan Pemerintah Negara: Suatu Analisis Mengenai Keputusan Presiden yang Berfungsi Pengaturan dalam Kurun Waktu Pelita I-Pelita IV”, *Disertasi Doktor*, Jakarta: UI, 1990
- A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, cet. IV, Jakarta: Bulan Bintang, 1990
- A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Islam: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* Yogyakarta: Gama Media Press, 2002
- A.J. Wensink, *The Encyclopedia of Islam*, Jilid IV, (New Ed.), CD Version
- Abd. Al-Hamid Hakim, *Al-Bayan*, Padang Panjang: Maktabah Sa’adiyah Putra Padang, t.t
- Abdurrahman Al-Maliki, *Sistem Sanksi dalam Islam*, Judul Asli: *Nizām al-‘Uqūbat*, Penerj. Syamsuddin Ramadlan, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002
- Abī ‘Abdullah Muḥammad bin Aḥmad al-Inṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qur’ān (Tafsīr al-Qurṭubī)*, Juz II, IV, V, VI, Cairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t
- , *Al-Kāfi fī Fīqh Ahl al-Madīnah*, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t
- Abī Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anam*, Juz I, Mesir: Muṣṭafā Muḥammad, t.t



- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimi al-Razī, *Mafātīḥ al-Ghaib (Tafsīr al-Razī)*, Juz II, hal. 261 dalam Kitab Digital *Al-Maktabah al-Syamīlah*, versi 2.09
- Abū ‘Amr ar-Rabī’ Ibn Ḥabīb Ibn ‘Amr al-Farāhidī al-Azdī al-Baḥrī *Musnad ar-Rabī’*, Bairūt: Dār al-Ḥikmah-Maktabah al-Istiḳamah, 1415
- Abū ‘Isa Muḥammad Ibn ‘Isa al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz III, Bairūt: Dār Ihya al-Turath, t.t
- Abū al-‘Ala, *Tuhfah al-Aḥwazi*, Juz IV, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t
- Abū al-Faḍal Jamaluddīn Muḥammad bin Makram bin al-Afriqī al-Miṣri Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, Bairūt: Dār al-Ṣādir, t.t
- Abū Bakar Ahmad Amr al-Bazzār, *Al-Baḥr al-Zakḥkhār al-Ma rūf bi-Musnad al-Bazzār*, Juz VII, Bairūt: Mu assasat Ulūm al-Qur ān, 1988
- Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Juz I, II, Bairūt: Dār al-Fikr li al-‘ibā’ah wa an-Nasyr, 1994
- Abū Ḥamīd Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Musyṭasfā min ‘Ilm al-Uṣul*, Juz I, Bairūt: Dār al-Fikr, t.t
- Abū Hatim Muḥammad Ibn Ḥibban Ibn Aḥmad al-Tamimī, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibban*, Juz XI, Bairūt: Muassasah al-Risālah, 1414 H/ 1993 M
- Abū Isma‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid I, II, VI, Bairūt: Dār Ibn Kathīr al-Yamamah, 1987
- Abū Mansūr al-Ṭa‘ālibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur’ān (Tafsīr al-Ṭa‘ālibī)*, Juz I, Bairūt: Mu’assasah al-A‘lamī, t.t
- Abū Ṭālib al-Qāwī, *‘Ilal at-Tirmizī*, Bairūt: ‘Alam al-Kutub, 1409
- Abū Ya‘lā, *Musnad Abū Ya‘lā*, Juz IV, Damaskus: Dār al-Ma’m-n li at-Turāṣ, 1984
- Abū Yūsuf, *Al-Rād ‘Alā Siyār al-Awzā‘ī*, Mesir: Lajnah Ihya al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyyah, 1357
- Abuddin Nata, *Al-Qur’an dan Al-Hadis*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994
- Achmad Ali, *Menguak Teori Hukum Legal theory dan Teori Peradilan Judicialprudance*, Makasar: Kencana, 2007
- Adami Chazawi, *Pelajaran Hukum Pidana Bag. 1*, Jakarta: Raja Grafido Persada, 2002

- Ahmad Ali, *Keterpurukan Hukum di Indonesia*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002
- Ahmad al-Mursi Husain Jawhar, *Maqasid Syarī'ah*, Penerj. Khikmawati (Kuwait), Kitab aslinya *Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Islām*, Jakarta: Amzah, 2009
- Ahmad Azhar Basyir, *Ikhtisar Fīkih Jinayat (Hukum Pidana Islam)*, Yogyakarta: UII Press, 2001
- Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalanī, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 5, Riyād: Dār al-Salam, 2001
- Ahmad bin Abī Bakar bin Isma'īl al-Busairī, *Iṭḥaf al-Khairat al-Mahrah*, Juz II
- Ahmad bin Hanbal, *Masnad Ahmad bin Hanbal*, Jild. III, V, Mesir: Muassasah Qurṭubah, t.t
- Ahmad bin Muḥammad bin 'Alī al-Maqri al-Fayumi, *Al-Miṣbāh al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr lī al-Rāfi'ī*, Bairūt: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1994
- Ahmad Fathī Baḥnasī, *Al-'Uqūbat fī al-Fīqh al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Syurūq, 1989
- , *Al-Mauṣū'ah al-Jinā'iyah fī al-Fīqh al-Islāmī*, Jild II, Bairūt: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, t.t
- Ahmad Fawaid, Islam, Budaya Korupsi, dan Good Governance, *Jurnal Karsa*, Vol. XVII, No. 1, 2010
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1994
- Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fīqh Jinayah*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004
- Ahmad Wirson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997
- Ahmad Zayadi, Pemimpin dan Antikorupsi, dalam *Buletin Dwi Mingguan "Al-Tarbiyah"*, No. 3, Bulan ke-2, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, 2011
- Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Banda Aceh: Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam dan Bandar Publising, 2012
- Al-Amidi, *Al-Aḥkām fī Uṣūl*, Mesir: Maktabah Muḥammad 'Alī Ṣubayh, 1968

- Al-Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī al-Kubrā*, Juz X, Makkah: Maktabah Dār al-Baz, 1994
- Ali Muhammad Ash-Shallabi, *Biografi Umar bin Abdul Aziz*, Penerj. Chep. M. Faqih FR, Jakarta: Beirut Publishing, 2014
- Ali Muhammad, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Modern*, Jakarta: Pustaka Amani, 1980
- Al-Khuzā'ī, *Takhrīj ad-Dalālāt as-Sam'iyah*, Juz I, Bairūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1405 H
- Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Cet. III, Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1973
- , *Al-Aḥkam al-Sulṭhaniyyah: Prinsip-prinsip Penyelenggaraan Negara Islam*, Penerj. Fadhil Bahri, Lc, Jakarta: Darul Falah, 2000
- , *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan Dalam Takaran Islam*, Perj. Abdul Hayyie dan Kamaluddin Nurdin, Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Al-Nasā'ī, *Sunan al-Kubrā*, Juz II, Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991
- Al-Nawawī, *Al-Minhaj*, Bairūt: Dār al-Fikr, 1990
- Al-Sayyid Abū Bakar, *I'ānat al-Thālibīn*, Jild IV, Bairūt: Dār al-Fikr, t.t
- Al-Syāfi'ī, *Al-'Umm*, Juz II, Bairūt: Dār al-Fikr, 1990
- , *Rawdāt al-Thālibīn*, Juz V, Bairūt: Maktabah al-Islā-miyyah, 1405 H
- Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid IV, VIII, Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999
- Al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzul*, Bairūt: Dār al-Fikr li al-'ibā'ah wa an-Nasyr, 1991
- Amak F.Z., *Proses Undang-Undang Perkawinan*, Bandung: Al-Ma'arif, 1976
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Cet. 2, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001
- , *Pengertian dan Sumber Hukum Islam, dalam Falsafah Hukum Islam*, Cet. II, Jakarta: Bumi Aksana – Depag RI, 1992
- Andi Hamzah, *Asas-asas Hukum Pidana*, Jakarta: Rineka Cipta, 2008
- , *Hukum Acara Pidana Indonesia*, Jakarta: Sapta Artha Jaya, 1996

- , *Korupsi di Indonesia: Masalah dan Pemecahannya*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1984
- Andre Ata Ujan, *Filsafat Hukum (Membangun Hukum Membela Keadilan)*, Yogyakarta: Kanisius, 2009
- An-Nawawī, *Syarḥ an-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz XII, Bairūt: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1392 H
- Asjmunī Rahman, *Kaidah-kaidah Fiqih (Qawa'id al-Fiqhiyyah)*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976
- Asy-Syawkānī, *Nail al-Auṭār*, Juz IX, Bairūt: Dār al-Jīl, 1973
- Aṭ-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Juz VII, XI, Mosul: Maktabah al-'Ulm wa al-Ḥikam, 1983
- At-Tirmuzī, *Sunan at-Tirmuzī*, Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002
- B. Arief Sidharta, *Meuwissen Tentang Pengembangan Hukum, Ilmu Hukum, Teori Hukum dan Filsafat Hukum*, Bandung: Refika Aditama, 2008
- Baharuddin Lopa, *Korupsi Tetap Merupakan Sumber Kerawanan*, Jakarta: Kompas, 1996
- Bahder Johar Nasution, *Metode Penelitian Ilmu Hukum*, Bandung: Mandar Maju, 2008
- Bambang Poernomo, *Pertumbuhan Hukum Penyimpangan di luar Kodifikasi Hukum Pidana*, Jakarta: Bina Aksara, 1986
- Bambang Waluyo, *Narapidana dan Proses Pemasyarakatan*, Jakarta: Sinar Grafika, 1990
- Bruggink J.J.H, *Refleksi Tentang Hukum (Rechts Reflecties, Grondbegrippen uit de Rechtsleere)*, Penerj. B. Arief Sidharta, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1996
- C.S.T. Kansil, dkk, *Tindak Pidana Dalam Undang-undang Nasional*, Jakarta: Jala Permata Aksara, 2009
- , *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989
- Chaerudin dan Syarif Fadillah, *Strategi Pencegahan dan Penegakan Hukum Tindak Pidana Korupsi*, Bandung: PT. Refika Aditama, 2008
- Chairil A. Adjis dan Dudi Akasyah, *Koriminologi Syari'ah*, Jakarta: Rmbooks, 2007
- Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004

- Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, Yogyakarta: Ombak, 2011
- E. Utrecht, *Hukum Pidana I*, Jakarta: Universitas Jakarta, 1958
- Evi Hartanti, *Tindak Korupsi*, Edisi II, Jakarta: Sinar Grafika, 2007
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam Jilid II*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Firdaus, *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif*, Jakarta: Zikrul Hakim, 2004
- Frans Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994
- Friedman W, *Legal Theory*, Fifth Edition, (New York: Columbia University Press, 1967
- H.A.R. Gibb, *The Modern Trends of Islam* Jakarta: Rajawali Press, 1991
- Hamzah Ahmad dan Anando Santoso, *Kamus Pintar Bahasa Indonesia*, Surabaya: Fajar Mulia, 1996
- Hasbi Amiruddin, *Republik Umar bin Khattab*, Yogyakarta: Total Media, 2010
- Hasbi As-Shiddiqiey, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1975
- Hassan Hanafi, Bongkar Tafsir: *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, Alih Bahasa: Jajat Hidayatul Firdaus dan Neila Meuthia Diena Rochman, Yogyakarta: Prismsophie Pustaka Utama, 2003
- Hawariah Marsah, Cara Khalifah Memberantas Suap-Menyuap, *Sosioreligius*, Volume I, No. 1 Juni 2015
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadits*, Jakarta: Tintamas, 1982
- Herlien Budiono, *Asas Keseimbangan Bagi Hukum Perjanjian Indonesia: Hukum Perjanjian Berlandaskan Asas-Asas Wigati Indonesia*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2006
- <http://hayatulislam.wordpress.com/2007/01/19/hukum-ghulul/>
- <http://pakar-hukum.blogspot.com/2009/09/teori-korupsi.html>, diakses tanggal 18 Juni 2012.
- <http://vanillaozone.wordpress.com/2011/06/07/analisis-dan-solusi-masalah-korupsi-di-indonesia-dalam-perspektif-teori-sistem-hukum-lawrence-friedman/>

- [http://www.theglobal-review.com/content\\_detail.php?lang=id&id=10659&type=5](http://www.theglobal-review.com/content_detail.php?lang=id&id=10659&type=5)
- <https://acch.kpk.go.id/id/statistik/tindak-pidana-korupsi>
- Ḥusain Ḥamīd Ḥassan, *Nazhāriyyah al-Maṣlahah fī al-Fīqh al-Islāmī*, Cairo: Al-Mutanabbī, 1981
- Ibn ‘Arabi, *Aḥkām al-Qurān*, Jilid I, Bairūt: Dār Kutūb al-‘Ilmiyyah, t.t
- Ibn al-Athīr, *Al-Nihāyah fī Ghārib al-Ḥadīth wa al-Aṭār*, Bairūt: Dār al-Fikr, 1979
- Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*, Juz III, V, Bairūt: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H
- Ibn Ḥibbān, *ath-Thiqāt*, Juz IV, VI
- Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aḍhīm*, Juz 1, II, Mesir: Maktabah at-Tawfiqiyyah, t.t
- Ibn Mandah, *al-Mān*, Juz II, Bairūt: Mu’assasah ar-Risālah, 1406), h. 668-669
- Ibn Qayyīm al-Jawziyah, *I’lām al-Muwaqqi’in*, Jilid II, III, Bairūt: Dār al-Fikr, t.t
- Ibn Taimiyyah, *Kitab Iqāmah al-Dalīl ‘alā Ibtāl al-Taḥlīl* dalam Majmu‘ah Fatawa Ibn Taimiyyah, Juz III, Bairūt : Dār al-Fikr, 1980
- , *Majmu’ al-Fatawā*, Juz XXXI, disunting oleh Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsim dan Puteranya, Riyāḍ: Matabi‘ al-Riyāḍ, 1963
- , *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*, Cairo: Maktabah Anṣār al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1961
- Ibrahim bin Mūsā al-Lakhmi al-Gharnaṭī al-Malikī al-Syaṭībī, *Al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Fīqh*, Juz II, III, Bairūt: Dār al-Ma‘rifah, t.t
- Imām Mālik, *Al-Muwaṭā’*, Juz I
- Ismail Muhammad Syah, *Filsafāt Hukum Islam*, Jakarta, Bumi Aksara, 1992
- Ismail Sunny, *Mekanisme Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Aksara Baru, 1980
- J. E. Sahetapy, *Pisau Analisis Kriminologi*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005
- J. Remmelink, *Hukum Pidana*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003

- Jaih Mubarak, *Hukum Islam: Konsep, Pembaruan dan Teori Penegakan*, Bandung: Benang Merah Press, 2006
- Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Naḍāir fi Qawā’id al-Furū’ Fiqh al-Syāfi’iyyah*, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1987
- , *Lubāb al-Nuqūl fi Asbāb al-Nuzūl*, Bairūt: Dār Iḥyā’ al-‘Ulm, t.t
- Jan Gijssels dan Mark van Hoecke, *Wat is Rechtsteorie*, Perj. B. Arief Sidharta, *Apakah Teori Hukum Itu*, Bandung: FH UN-PAR, 2001
- Jimly Asshiddiqie, “Pembangunan Hukum dan Penegakan Hukum di Indonesia”, Disampaikan pada acara Seminar “Menyoal Moral Penegak Hukum” dalam rangka Lustrum XI Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada. 17 Februari 2006
- Jonathan Crowther (ed.), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPPM –Universitas Islam Bandung, 1995
- , *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: UNISBA Press, 1996
- , *Teori-teori Hukum: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat*, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati. 2009
- Kompas*, edisi 8 September 2004.
- Lajnah min Asātizah Qism al-Fīqh al-Muqāran bi Kulliyyah al-Syarī’ah wa al-Qanūn bi al-Qāhirah, *Al-Alāi al-Ḥasani fi Fīqh Ba’d Ayati al-Aḥkām*, Cairo: Kulliyah al-Syarī’ah, 1997
- Lawyer Committee for Human Right, *Fair Trial (Prinsip-Prinsip Peradilan yang Adil dan Tidak Memihak)*, Diterjemah oleh Ahmad Fauzan, Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, 1997
- Leden Marpaung, *Asas-Teori-Praktek: Hukum Pidana*, cet. IV, Jakarta: Sinar Grafika, 2008
- Lexi Zulkarnaen Hikmah, *Korupsi dalam Perspektif Hadits*, artikel yang dipublikasikan dalam <http://kommabogor.wordpress.com/2008/01/13/korupsi-perspektif-hadis/diakses> tanggal 12 Maret 2012
- Lili Rasjidi, *Filsafat Hukum: Madzhab dan Refleksinya*, Jakarta: Tiara Wacana, 1994
- LM. Abdul Mujib (ed.), *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994

- Luhut MP Pangaribuan, Sistem Pembuktian Terbalik, dalam *Kompas*, 2 April 2001
- M. Boediarto dan K. Wantjik Saleh, *KUHP*, Cet. II, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982
- M. Nurul Irfan, *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Amzah, 2011
- M. Yahya Harahap, "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Memposisikan Abetraksi Hukum Islam" dalam *Mimbar Hukum* No. 5 Tahun II, Jakarta: Al-Hikmah dan Ditbinbapera Islam, 1992
- Maftuh Ahnan, *Kamus Arab, Indonesia Arab – Arab Indonesia*, Jakarta: Bintang Pelajar, t.t
- Mahfud MD, *Banyak RUU Spontan dan Tidak Ada Urgensinya*, diakses dari <http://news.unpad.ac.id>.
- , *Membangun Politik Menegakkan Konstitusi*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010
- Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, Cet. III, T.tp: Dār al-Qalam, 1966
- Mahrus Ali, *Dasar-Dasar Hukum Pidana*, Jakarta. Sinar Grafika, 2012
- Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Antikorupsi Perspektif Ulama Muhammadiyah*
- Mannā al-Qattan, *al-Tasyrī' wa al-Fiqh fī al-Islām*, Bairūt: Muassasah al-Risalah, t.t
- Maria FaridaIndrati Soeprapto, *Ilmu Perundang Undangan: Dasar-dasar dan Pembentukannya*, Yogyakarta : Kanisius, 1998
- Martiman Prodjohamidjojo, *Sistem Pembuktian dan Alat Bukti*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983
- Ma'ruf Amin, *Ketua Bidang Fatwa MUI Pusat*, di Munas-8 MUI, di Jakarta, Rabu 28 Juli 2010
- Masdar Farid Mas'udi, Korupsi dalam Perspektif Budaya dan Syari'at Islam, dalam Hamid Basyaib, Richard Holloway, dan Nono Anwar Makarim (ed.), *Mencari Paradigma Baru*, Jakarta: Aksara Foundation, 2002
- Moeljatno, *Asas-asas Hukum Pidana*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000
- Mohammad Daud Ali, *Asas-asas Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 1991



- Mohammad Hashim Kamili, *Punishment in Islamic Law: An Enquiry into the Hudūd Bill of Kalantan*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1995
- Mohammad Ibn Ibrahim Ibn Jubair, "Criminal Law in Islam: Basic Sources and General Principles", dalam Tahir Mahmood (ed.), *Criminal Law in Islam and the Muslim World; Comparative Perspective*, Delhi: Institute of Objective Studies, 1996
- Mokhammad Najih, *Politik Hukum Pidana Pasca Reformasi: Implementasi Hukum Pidana Sebagai Instrumen dalam Mewujudkan Tujuan Negara*, Malang: In-TRANS Publishing, 2008
- Mr. Tresna, *Asas-asas Hukum Pidana*, Jakarta: Tiara, 2007
- Mu'in Umar dkk, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Penguruan Tinggi Agama Islam IAIN
- Mudjia Rahardjo, *Antara Konsep, Proposisi, Teori, Variabel dan Hipotesis dalam Penelitian*, dalam repository.uin-malang.ac.id/2410
- Muhammad Abd Rauf al-Marbawī, *Qamus Idrīs al-Marbawī*, Juz, I, Mesir: Mustafā al- Babī, 1935
- Muhammad Abū Bakar al-Syahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Bairūt: Dār al-Fikr, t.t
- Muhammad Abū Zahrah, *Al-Fiqh al-Islāmī*, Cairo: Jam'iyah al-Dirāsah al-Islāmiyyah, t.t
- , *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbat fī al-Fiqh al-Islāmī*, Cairo: Maktabah al-Angelo al-Misriyah, tt
- , *Falsafah al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*, T.tp: Ma'had al-Dirāsah al-'Arabiyyah al-'Alamiyyah, t.t
- , *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, Juz II, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t
- , *Ushul al-Fiqh*, Cairo: Dār al-Fikr, 1958
- Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, Lahore: Repon Printing Press, 1950
- Muhammad al-Khuḍarī Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1988
- Muhammad al-Rukī, *Nazriyat al-Ta'id al-Fiqh wa Aṭruha fī Ikhtilāfi al-Fuqahā*, Ribat: Maṭba'ah An-Najah al-Jadīdah, 1994
- Muhammad Amin Ibn 'Abidīn, *Hasyiyah Ibn 'Abidin*, Juz V, Bairūt: Dār Fikr, 1386 H

- Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin Khathab*, Penerj. Masturi Irham, Judul Asli: Manhaj 'Umar bin al-Khattāb fī al-Tasyrī' Darāsah Mastaw'abah li Fiqhi 'Umar wa Tanzīmātuh, Jakarta: Khalifa, 2005
- Muhammad bin 'Alī al-Syawkanī, *Irsyād al-Fuhūl fī Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994
- , *Nail al-Awṭār*, Juz VII, IX, Bairūt: Dār Fikr, t.t
- Muhammad bin Bahadur bin Abdullah Az-Zarkasyī, *Al-Bahr al-Muhīt*, Juz VII, Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t
- Muhammad bin Isma'īl Abū 'Abdullāh al-Bukhārī al-Ja'fī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Juz V, Bairūt: Dār Ibn Kathīr, 1987
- Muhammad bin Muhammad Abū Syuḥbah, *Al-Ḥudūd fī al-Islām wa Muqāranatuhu bi al-Qawānīn al-Waḍ'īyyah*, Cairo: Al-Ḥai'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Matābi' al-Amīriyyah, 1974
- Muhammad Ibn Isma'īl al-Kahlānī, *Subūl al-Salām*, Juz II, Cet. IV, Mesir: Syarikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1960
- Muhammad Sa'id Alī 'Abd Rabbin, *Buhuth fī al-'Adillah al-Mukhtalaf Fīha 'Inda al-Uṣūlliyyīn*, Bairūt: Dār al-Fikr, 1980
- Muhammad Salām Madkūr, *Al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*, Bairūt: Dār al-Fikr, t.t
- Muhammad Salim al-Awwā, *Fī Uṣūl al-Nizhām al-Jinā'ī al-Islāmī*, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1983
- Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'asirah*, Damascus: Al-Ahāli Sina li al-Naṣyr, 1990
- Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, ed. II, cet. 3, Jakarta: Kencana, 2007
- Mukhlis Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*, Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Fiqh Islam*, Cet. I, Bandung: Alma'arif, 1986
- Muladi dan Barda Nawawi, *Teori-teori dan Kebijakan Pidana*, Bandung: Alumni, 2004
- Munawir A.W, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997

- Muhammad Muslehudin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz I, V, VIII
- Muslim Ibrahim, Korupsi Dalam Perspektif Fiqh Islam, dalam *Berantas Korupsi: Kajian Ulama Dayah tentang Pandangan Islam terhadap Korupsi*, Penyusun: Yaufik Hasan, T.tp: Logica, 2009
- , Muzakarah Ulama Aceh, *Pandangan Islam Terhadap Korupsi*, Pelaksana: Perkumpulan Meumada, Banda Aceh, tanggal 01 sampai dengan 03 November 2008
- Mustafa Abdullah dan Ruben Ahmad, *Intisari Hukum Pidana*, cet. I, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983
- Mustafā Aḥmad al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqh al-‘Amī*, Juz II, cet. X, Damascus: Dār al-Fikr, 1968
- , *Syar al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Cet. VI, Damascus: Dār al-Qalam, 2001
- Nagaty Sanad, *The Theory of Crime and criminal Responsibility in Islamic Law Sāria*, Chicago: Office of Internashional Criminal Justice, 1991
- Nasrullah, *Kebijakan Hukum Anti-Korupsi di Indonesia: Analisis Akar Masalah dan Tinjauan Filsafat Hukum Islam*, Pengantar: Noorhaidi Hasan, Lhokseumawe: CV. Seva Bumi Persada – Kemenag RI, 2015
- , Kontribusi Teori Sanksi dan Asas Pembuktian Terhadap Jarīmah Korupsi di Indonesia, *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 9, Nomor 2, Maret 2015
- Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, Cet. 2, Jakarta: Logos, 1997
- Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Cet IV, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001
- Niniek Suparni, *Eksistensi Pidana Denda dalam Sistem Pidana dan Pemidanaan*, Cet. II, Jakarta: Sinar Grafika, 2007
- Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Yurisprudensi Emansipatif: Tela'ah Filsafat Hukum*, Bandung: Citapustaka Media, 2003
- Otje Salman dan Anthon F, Susanto, *Teori Hukum (Mengingat, Mengumpulkan dan Membuka Kembali)*, Bandung: Reflika Aditama, 2009
- P.A.F. Lamintang, *Dasar-dasar Hukum Pidana Indonesia*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1997

- R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006
- R. Soesilo, *Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP serta Komentar-komentarnya Lengkap Pasal demi Pasal*, Bogor: Politeia, 1988
- Rahel Octora, Urgensi Fungsionalisasi Teori Hukum Dalam Proses Pembentukan Hukum Pidana di Indonesia, *Dialogia Iuridica: Jurnal Hukum Bisnis dan Investasi*, Volume 9 Nomor 2 April 2018
- Ridwan, *Muhammad Syahrur: Limitasi Hukum Pidana Islam*, ed. M. Mukhsin Jamil, Cet. I Semarang: Walisongo Press, 2008
- Roberto M. Unger, *Gerakan Hukum Kritis (Critical Legal Studies)*, Diterjemahkan oleh Irdhal Kasim, Jakarta, ELSAM, 1999
- Romli Atmasasmita, *Teori dan Kapita Selekta Kriminologi*, Jakarta: Refika Aditama, 2004
- Rusli Effendy, *Ruang Lingkup Kriminologi*, Bandung: Alumni, 1983
- Sa'id Ramaḍān al-Buṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥat*, Bairūt: Dār al-Fīkr, t.t
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1991
- Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta: UI Press, 1985
- Sayyīd Qutb, *Tafsīr fī Zhilāl al-Qur'ān*, Jilid 1, Terj. Jakarta: Rab-bani Press, 2008
- Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid. II, III, Bairūt: Dār al-Fīkr, 1983
- Setio Sapto Nugroho, *Harmonisasi Pembentukan Peraturan Per-undang-Undangan*, Jakarta: Dokumentasi dan Informasi Hu-kum, Bagian Hukum, Biro Hukum dan Humas, 2009
- Soedjono Dirdjosisworo, *Sosio Kriminologi Amalan Ilmu-Ilmu So-sial dalam Studi Kejahatan*, Bandung: Sinar Baru, 1984
- Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1990
- Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*, Yog-yakarta: Liberty, 1991
- Sulaiman Muhammad, *Korupsi di Indonesia dalam Perspektif Hu-kum Islam*, Tesis Program Magister Hukum Islam pada Pro-gram Pascasarjana IAIN STS Jambi 2009
- Sunaryati Hartono, *Politik Hukum Menuju Satu Sistem Hukum Nasional*, Bandung: Alumni, 1991

- Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006
- Syaikh Muḥammad Sa'īd Mursi, *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, Penerj. Khoirul Amru Harahap dan Achmad Faozan, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007
- Syed Hussein Alatas, *Corruption: Its Nature, Causes and Consequences*, Aldershot, Brookfield, Vt: Avebury, 1999
- , *Sosiologi Korupsi: Sebuah Penyelajahan dengan Data Kontemporer*, alih bahasa Al Ghozie Usman, Jakarta: LP3ES, 1975
- Syihab al-Dīn Abū al-'Abbās al-Qarafī, *Al-Faru'*, Juz. II. Cet. I, Al-'Arabi'ah: Dār Ihya al-Kutub, 1345 H
- , *Anwār al-Buruq fi Anwā' al-Furuq*, Juz III
- , *Tanqih al-Fuṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl*, dalam Kitab Digital *al-Marji' al-Akbār li at-Turath al-Islāmī*, T.tp: Syirkah al-Aris li Kumbiutar, t.t
- Syihābuddīn Abū al-Faḍl, *al-'Ijāb fi Bayān as-Sabab*, Juz II, Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1997
- Teuku Mohammad Radhie, "Politik dan Pembaharuan Hukum" dalam *Prisma* No. 6 tahun II, Jakarta: LP3ES, 1973
- Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1992
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. II, Jakarta: Balai Pustaka, 1989
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003
- Todung Mulia Lubis, *Pembuktian Terbalik Tidak Mudah*, <http://www.hukumonline.com/5> April 2001
- Topo Santoso dan Eva Achjani Zulfa, *Kriminologi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008
- , *Menggagas Hukum Pidana Islam*, Bandung: Al-Syaamil Press & Grafika, 2000
- , *Pembuktian Terbalik Hanya Pengali han Isu*, 2001
- UU No. 20 Tahun 2001 tentang Perubahan Atas UU No. 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

- W. Friedmann, *Teori dan Filasafat Hukum; Susunan I, (Legal Theory)*, Penerj: Mohamad Arifin, Cet. II, Jakarta: RajaGrafindo Perkasa, 1993
- Wahab Afif, *Hukum Pidana Islam*, Banten: Yayasan Ulumul Qur'an, 1988
- Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh al-Islām Wa Adillatuhu*, Juz X, Bairūt: Dār al-Fikr, 2011
- , *Nadhāriyat al-Darūrat al-Syar'iyyat Muqāranat Ma'a al-Qanūn al-Waḍ'ī*, Cet. II, Cairo: Muassasah al-Risālat, 1979
- , *Ushul Fiqh: Kuliyyat Da'wah al-Islāmī*, Terj., Jakarta: Radar Jaya Pratama, 1997
- , *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, II, Bairūt: Dār al-Fikr, 2004
- Wahidin, Metodologi Pemikiran Ijtihad Fiqih Antara Pendekatan Ta'abbudi dan Ta'aqquli, *Jurnal Hukum Islam*. Vol. V No. 3. Juli 2006
- William Zevenbergen dalam Abdul Latif dan Hasbi Ali, *Politik Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011
- Wirjono Prodjodikoro, *Asas-asas Hukum Pidana di Indonesia*, Jakarta: Refika Aditama, 2004
- www.hizbut-tahrir.or.id diakses tanggal 12 Mei 2018.
- Yūsuf al-Qarḍawī, *al-Halal wa al-Haram fī al-Islām*, Bairūt: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1980
- Yūsuf Mūsā, *Tarikh al-Fiqh al-Islāmī*, Cairo Dār al-Fikr, t.t
- Zaki Yaman, *Al-Syarī'ah al-Khalidah wa Musykilah al-'Aṣr*, Alih Bahasa: Mahyuddin Syaf, Bandung: Alma'arif, 1974

## TENTANG PENULIS



Dr. Nasrullah, S.Ag, M.Ag, lahir di Ms. Bungong Tahun 1972 Kecamatan Glumpang Baru Kabupaten Pidie – Aceh dari pasangan Yahya Ahmad, A.Ma (*alm.*) dan Indra Hasan. Pendidikan diawali pada Madrasah Ibtidaiyah Cot Glumpang, MTsN Glumpang Tiga, Madrasah Aliyah Sigli sekaligus Mondok di Dayah Nurul Islam (DNI) Paloh Pidie. Kemudian melanjutkan pendidikan di Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, Strata Dua (S2) diselesaikan pada Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh konsentrasi Fiqh Modern, dan Program Doktor (S3) di Pascasarjana dan Konsentrasi yang sama. Saat ini bertugas sebagai Dosen Syari'ah IAIN Lhokseumawe – Aceh dalam bidang *Fiqh* (Hukum Islam).

Jabatan yang pernah diemban, Sekretaris LPPTKA-BKPRMI Provinsi Aceh (1998–2000); Pembantu Direktur I PGTK Terpadu Daerah Istimewa Aceh (2000–2001); Pembantu Ketua Bidang Administrasi (PK-II), STAI-PTIQ Banda Aceh (2002–2004); Pembantu Ketua Bidang Kemahasiswaan (PK-III) STKIP An-Nur Banda Aceh (2002–2004); dan Pembantu Ketua Bidang Akademik (PK-I) STAI-PTIQ Banda Aceh (2004–2008); Wakil Direktur Pasca-sarjana STAIN Malikussaleh (2015–2017)

Pengalaman mengajar/dosen PGTK Terpadu Daerah Istimewa Aceh (2000–2001); STAI-PTIQ Banda Aceh, 2001–sekarang; STIT Tarbiyah Al-Hilal Sigli, 2002–2005; STKIP An-Nur Banda Aceh, 2002–2004; Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2005–2007; Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2006; Fakultas Tarbiyah Unmuha (2009–2012); Universitas Islam Tamiang (2010–2012) dan dosen Tetap Fakultas Syari'ah IAIN Lhokseumawe, 2008–sekarang.

Penelitian yang pernah dilakukan; Zakat Keurupuk Melinjo Ditinjau Menurut Hukum Islam (Studi Penelitian di Kecamatan Mutiara Pidie), 1995; Konsep Ancaman Pidana *Ta'zir* dalam Fiqih Syafi'iyah (Analisis Terhadap Qanun NAD Nomor 14 Tahun 2003), 2005; Peranan Imam Meunasah dalam Katahanan Sosial Masyarakat, 2006; Eksistensi MPU Pasca UUPA Nomor 11 Tahun 2006 (Studi Pendekatan *Siyasah Syar'iyah*), 2008; Memformulasikan *Waqaf* Tunai Dalam Wilayah Syari'at (Tela'ah Perspektif Fiqih Islam Modern), 2009; Kewenangan Pemerintah *Melegislasikan* Perbuatan Pidana Terhadap Pelaksanaan Syari'at Islam di Provinsi Aceh, 2010; dan Sinkronisasi *Syari'ah*, *Fiqh* dan Hukum Adat Terhadap Penyelesaian Kasus *Jinayat* (Tindak Pelanggaran) di Kota Lhokseumawe, 2011, Membangun Teori Pencegahan dan Pemberantasan Korupsi Sebagai Hukum Positif Aceh (Suatu Upaya Perumusan Qanun Korupsi di Provinsi Aceh), 2012.

Selama menjadi dosen banyak penelitian-penelitian yang dilakukan baik jenis penelitian kepustakaan (*library research*) maupun penelitian lapangan (*field research*). Selain itu, karya tulis dalam bentuk makalah dan jurnal baik yang berakreditasi nasional maupun non akreditasi. Karya tulis yang di-



publikasikan dalam jurnal akreditasi nasional, diantaranya; Legislasi Hukum Positif (*Fikih*) Aceh: Tinjauan Pergumulan Qanun Hukum *Jināyat, Ijtihad*, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, STAIN Salatiga, 2014; Menyoroti Penegakan Hukum KHI di Lingkungan Peradilan (Upaya Restrukturisasi Bidang Perkawinan Pasal 85-93), *Al-Manahij*, Jurnal Kajian Hukum Islam, IAIN Purwokerto, 2015; Regulasi Zakat Dan Penerapan Zakat Produktif Sebagai Penunjang Pemberdayaan Masyarakat (Studi Kasus pada Baitul Mal Kabupaten Aceh Utara), *Inferensi*, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan, IAIN Salatiga, 2015; Kontribusi Teori Sanksi dan Asas Pembuktian Terhadap *Jarīmah* Korupsi Di Indonesia, Jurnal *Islamica*, IAIN Surabaya, 2015; Pelatihan *Manāsik* Sebagai Syarat Haji Perspektif Ulama Aceh, *Al-Manahij*, Jurnal Kajian Hukum Islam, IAIN Purwokerto, 2019.

Beberapa buku yang sudah diterbitkan; *Konsep Ancaman Pidana Ta'zir: Analisis Pelaksanaan Syari'at Islam dan Upaya Legislasi Hukum Positif Aceh*, 2012; *Sosiologi Hukum Islam*, 2013; *Modernisasi Syari'at Islam di Aceh*, 2013; *Kebijakan Hukum Anti-Korupsi di Indonesia: Analisis Akar Masalah dan Tinjauan Filsafat Hukum Islam*, 2015; *Fiqh Mali*, 2018.

e-mail: nasrullah\_arull@yahoo.com

