

TEORI TA'AQQULÎ DAN TA'ABBUDÎ MENURUT FIQH JINAYAH DAN APLIKASINYA DALAM PENERAPAN SANKSI PIDANA KORUPSI

Nasrullah

Fakultas Syariah STAIN Loksemawe Aceh
E-mail:nasrullah_arull@yahoo.com

Abstract

One of definitions of the corruption is the misuse of power, abuse of power, or the misuse of public position for personal gain. Corruption is part of "extraordinary crime", which is the act which destroys the economic, social, and the eradication should be done with the priority scale. The penalty or sanction against corruption actors should be done firmly, strongly, and emphatically that makes deterrent effect. In Islam, one of the approaches for the application of penalty in Islamic Criminal Law can be done theoretically with *ta'abbudî* and *ta'aqqulî* approach. Therefore, this paper will explain the theory of *ta'aqqulî* and *ta'abbudî* according to Islamic Criminal Law perspective and its application to the corruption actors.

Abstrak

Salah satu definisi korupsi adalah tindakan penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) atau menyalahgunakan kedudukan publik untuk kepentingan pribadi. Korupsi merupakan bagian "*extra ordinary crime*", yaitu perbuatan yang menghancurkan hak ekonomi, sosial masyarakat, dan penumpasannya harus dilakukan dengan skala prioritas. Hukuman terhadap pelaku korupsi harus dilakukan dengan tegas yang membutnya jera. Dalam Islam, salah satu pendekatan dalam penerapan hukuman dalam Fiqih Jinayah dapat dilakukan dengan pendekatan teori *ta'aqqulî* dan *ta'abbudî*. Oleh karenanya, tulisan ini akan menjelaskan teori *ta'aqqulî* dan *ta'abbudî* menurut fiqh Jinayah dan aplikasinya dalam penerapan sanksi pidana korupsi.

Kata Kunci:

Korupsi, *Ta'aqqulî*, *Ta'abbudî*, Fiqh Jinayah

A. Pendahuluan

Korupsi mengacu pada berbagai aktivitas atau tindakan secara tersembunyi dan illegal untuk mendapatkan keuntungan demi kepentingan pribadi dan golongan. Namun dalam perkembangannya terdapat penekanan bahwa korupsi adalah tindakan penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) atau menyalahgunakan kedudukan publik untuk kepentingan pribadi.¹ Atau seseorang secara

tidak halal meletakkan kepentingan pribadinya di atas kepentingan rakyat serta mengabaikan cita-cita sumpah yang dilayannya.² Praktek korupsi seperti ini masih tersebar di seluruh wilayah Indonesia dan menyebar di seluruh aspek kehidupan, baik di sektor penerimaan maupun pengeluaran Negara yang dilakukan secara sistematis.

Definisi mengenai korupsi banyak sekali, namun menurut hukum positif (Undang-undang Nomor 31 Tahun 1999 jo Undang-undang Nomor 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi) adalah perbuatan setiap orang baik pemerintahan maupun swasta yang melanggar hukum me-

¹Lebih lanjut dalam definisi tersebut mencakup perilaku pejabat-pejabat sektor publik, baik politisi maupun pegawai negeri, yang memperkaya diri mereka secara tidak pantas dan melanggar hukum, atau orang-orang yang dekat dengan mereka, dengan menyalahgunakan kekuasaan yang dipercayakan pada mereka. Jeremy Pope, *Strategi Memberantas Korupsi; Elemen Sistem Integrasi Nasional* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2003), hlm. 6-7.

²Robert Klitgaard, *Membasmi Korupsi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2001), hlm. 19.

lakukan perbuatan memperkaya diri sendiri atau orang lain atau korporasi yang dapat merugikan keuangan negara. Meskipun perbuatan korupsi adalah sesuatu yang tidak dikehendaki oleh masyarakat dan pelakunya dikenakan sanksi yang berat, namun tindak pidana korupsi kadangkala dilakukan dengan teknik yang sangat canggih dan sulit untuk dibuktikan melalui cara pembuktian biasa. Bahkan sulit untuk dideteksi adanya unsur kolusi dan nepotisme, sehingga korupsi terus muncul dalam banyak bentuk dan membentangi dari soal kecil sampai soal yang besar, baik di sektor swasta maupun sektor pemerintah, atau sekaligus kedua-duanya.³

Tindak pidana korupsi saat ini demikian menonjol dan terjadi sampai pada semua jajaran dan ini dapat dikategorikan sebagai "extra ordinary crime", yaitu perbuatan yang menghancurkan hak ekonomi, sosial masyarakat, dan penumpasannya harus dilakukan dengan skala prioritas.⁴ Secara hukum, praktik korupsi adalah cermin tingkat kesadaran hukum suatu warga negara. Korupsi seperti halnya di Indonesia adalah bentuk tindak pidana, dan maraknya korupsi dapat berarti rendahnya kesadaran hukum dan hancurnya supremasi hukum. Oleh karena itu, tulisan ini akan menjelaskan teori *ta'aqqulî* dan *ta'abbudî* menurut fiqh Jinayah dan aplikasinya dalam penerapan sanksi pidana korupsi.

B. Prinsip Ta'aqqulî dan Ta'abudî

Dalam perspektif kajian fiqh Jinayah, teori *ta'aqqulî* dan *ta'abbudî* dapat dijadikan acuan dalam rangka mengaplikasikan dan atau penerapan sanksi pidana. Kedua teori ini saling bersinergi (antara *nash* dan akal-pikiran) dalam menentukan dan mengaplikasikan suatu sanksi yang tidak dapat diperdebatkan, kecuali menyangkut persoalan

yang *syubhat*. Namun dalam ranah fiqh Jinayah, tindak pidana korupsi tidak dibahas secara khusus.

Ta'aqqulî secara maknawi adalah menunjukkan kepada hal yang masuk akal, rasional, dapat dipikirkan, atau dipahami. Sedangkan menurut istilah, *ta'aqqulî* adalah suatu upaya penalaran terhadap maksud ayat dalam rangka memahami makna yang tersirat dari bentuk-bentuk perintah dan larangan yang tersurat.⁵ *Ta'aqqulî* ini bersifat duniawi dan maknanya dapat dipahami melalui nalar/akal (*ma'qulat al-ma'nâ*) 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'aqqulî* adalah sesuatu (perintah atau larangan) dimana dalam *nash* mengandung 'illat hukum atau hikmahnya. Untuk membedakan antara 'illat dan hikmah, maka dapat dikemukakan definisi 'illat dan hikmah. Wahbah al-Zuhaylî menyatakan:

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

Adapun hikmah adalah maslahat yang dikehendaki realisasinya oleh hukum atau *maf-sadat* yang dikehendaki tertolaknya. Hikmah tidak dapat menjadi *mu'arrif* (ciri pengenal) hukum syara' dalam segala situasi karena ia adalah suatu sifat yang *dhâhir* (jelas) yang tidak *mundhabit* (tidak tetap) yang berbeda-beda menurut lingkungan dan pandangan manusia. Sedangkan 'illat adalah suatu sifat yang jelas dan *mundhabit* (tetap) yang menjadi *mu'arrif* (ciri pengenal) hukum syara'.⁶

Dalam sejarah hukum Islam (periode-lisasi fiqh) bahwa setelah masa Nabi Muham-

³Robert Klitgaard, *Membasmi Korupsi*. hlm. 19-20.

⁴Hal di atas dapat diperhatikan sejak Kongres PBB VII yang diadakan di Kota Milan-Italia Tahun 1986 tentang *Crime Prevention and Criminal Justice in The Context of Development and a New International Economic Order*. Dari Kongres itu berkembang dan diakui bahwa adanya suatu pergeseran paradigma terhadap kejahatan, seperti korupsi. Atmasasmita R, *Sekitar Masalah Korupsi, Aspek Nasional dan Aspek Internasional* (Bandung: Maju Mundur. 2004), hlm. 40.

⁵Abuddin Nata, *Al-Quran dan Al-ĥadîth* (Jakarta : Raja Grafindo Persada. 1994), hlm. 142.

⁶Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 96.

mad saw.,⁷ teori *ta'auqulî* muncul dan berkembang pada masa kekhalifahan 'Umar bin Khathâb yang memahami ajaran/ hukum Islam dengan pendekatan ilmiah rasional (*ta'auqulî*) berlandaskan *maqâshid al-syarî'ah*, dimana dapat menyentuh 'illat dan *hikmah tasyri'* serta dapat dicerna oleh penalaran umat Islam terutama dalam masalah kemasyarakatan. Hal ini terlihat dari ketentuan-ketentuan hukum Islam berdasarkan ijtihad atau pikiran yang brilian 'Umar sendiri dalam penetapan hukumnya, seperti tidak membagikan harta *fa'i* (harta yang didapat dalam peperangan, tidak memotong tangan pencuri, tidak memberikan zakat kepada golongan muallaf, dan sebagainya).⁸

Memang secara tekstual (*bayâni*) contoh-contoh fiqh tersebut kelihatannya bertentangan dengan *tasyri' ilâhi*, akan tetapi dari segi pengembangan hukum Islam dan meninggalkan kejumudan, 'Umar telah meletakkan pondasi penalaran *ushûl fiqh* (*tasyri' wad'i*) bahwa hukum Islam tidak kaku, rigid dan mengikuti perkembangan zaman yang

sesuai dengan kemaslahatannya. Karena itu, hukum Islam pada dasarnya ditentukan dan diterapkan sesuai '*illat* dan *hikmah tasyri'* yang bermuara pada pencapaian kemaslahatan bagi umat.

Selain pemahaman hukum melalui wahyu dan sabda Nabi saw. (*bayâni/* tekstual), 'Umar bin al-Khathâb telah melakukan suatu terobosan terhadap pemahaman hukum Islam sehingga melahirkan model penalaran *istishlahî*, yaitu penalaran hukum Islam yang bertumpu pada suatu pencapaian kemaslahatan. Sedangkan unsur kemafsadatan dalam suatu hukum, maka melalui penalaran *istishlahî* harus disingkirkan dan dihilangkan dengan mengedepankan unsur *mashlahat*. Artinya bahwa suatu hukum tetap mengandung unsur *mashlahat* dan *mafsadat*, namun prioritasnya *mashlahat* lebih diutamakan untuk kepentingan individu dan kolektif.

Setelah berkembangnya model penalaran hukum Islam yang dilakukan 'Umar bin Khathâb, pada masa berikutnya para fuqahâ (terutama dikalangan Imâm mazhab) memandang bahwa pada masalah-masalah selain ibadah. Karena tidak begitu mengalami tantangan di zaman yang semakin bertambah modern. Namun *nash-nash* (al-Quran dan al-Hadits) khususnya yang menyangkut bidang *mu'âmalat* atau adat pada umumnya disebutkan atau diisyaratkan *hikmah* 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'auqulî* (nalar/pikiran) terhadap *nash-nash* (al-Quran dan al-Hadits). Hal inilah yang membuka peluang bagi para mujtahid untuk melakukan pengembangan terhadap hukum Islam melalui berbagai metode, misalnya, *qiyâsh*, *istihsan*, *istishlah*, *mashlahah mursalah* dan sebagainya.

Selain itu, perkataan (teori) *ta'abbudî* terambil dari kata dasar '*abada* (عبد) yang berarti menyembah, patuh dan taat kepada Allah swt.⁹ 'Abdul Hamîd Al-Syarwanî, me-

⁷Setelah Nabi SAW. wafat, para shaḥabat belakangan banyak memberi penafsiran metode ijtihâd, sekalipun cenderung memproyeksikannya kepada konsep-konsep yang berkembang pada periode kematangan pemikiran hukum Islam. Ada ijtihad para shaḥabat semuanya terhimpun ke dalam konsep *al-qiyâsh*. Muhammad al-Khuḍarî Bayk, *Ushûl al-Fiqh* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî. 1988), hlm. 115. Ada juga sebagian shaḥabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Quran dan Sunnah, sedang sebagian lain menggunakan *al-qiyâsh* dan *al-mashlahah*. Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madlâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî. t.th.), Juz II, hlm. 23. Selain itu ada juga ijtihad para shaḥabat itu tersimpul dalam tiga bentuk, yaitu; menafsirkan *nash-nash*; menggunakan metode *al-qiyâsh*; dan menggunakan *mashlahah mursalah* dan *istiḥsân*. Muḥammad Salâm Madkûr, *Al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Fikr. t.th.), hlm. 22. Terlepas dari apa pun interpretasi tentang bentuknya, kreasi ijtihad mereka disebabkan kuantitas *nash* hukum terbatas, sedangkan kasus hukum yang muncul tidak terbatas. Oleh karena itu, sesuatu yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas. Muḥammad Abû Bakar al-Syahrastânî, *Al-Milal wa al-nihâl* (Bairût: Dâr al-Fikr. t.th.), hlm. 202.

⁸Menyangkut contoh-contoh tersebut baik dalam konteks penerapan *nash-nash* khusus maupun masalah-masalah yang tidak ada *nash* khusus lebih lanjut dapat diperhatikan dalam Muḥammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin Khathab*, Penerj. Masturi Irfham, Judul Asli: *Manhaj 'Umar bin al-Khaththâb fi al-Tasyri'* *Dirâsah Mastaw'abah li Fiqhi 'Umar wa Tanzimâtuḥ* (Jakarta: Khalifa. 2005), hlm. 177-210 dan 260.

⁹Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: Yayasan Al-Munawwir. 1984), hlm. 951.

ngutip pendapat beberapa fuqaha menyatakan:

... بان التعبدى هو الذي لم يدرك له معنى وقد يجاب عن

الشارح بأنهم قد يطلقون التعبدى على ما لم يظهره علة

موجبة للحكم وان ظهره حكمة

Al-Ta'abbudî adalah sesuatu (perintah/larangan dalam *nash*) yang tidak diketahui *ma'na* (dibaliknya) dan ada pula yang menerangkan kepada saya (*al-syarîh*) bahwa para fuqaha memaksudkan *al-ta'abbudî* itu adalah sesuatu yang tidak tampak jelas 'illat yang menyebabkan adanya hukum sekalipun ada hikmah yang tampak.¹⁰

Dengan kata lain, *ta'abbudî* adalah ketentuan-ketentuan hukum dari *nash* (al-Quran dan al-Hadits) yang harus diterima oleh manusia apa adanya dan dilaksanakan sesuai dengan ketentuan hukum tersebut, tanpa ditawar-tawar, serta tanpa memerlukan penalaran karena ketentuan itu bersifat absolut. Manusia hanya melaksanakan sesuai dengan ketentuan *nash*, tidak boleh mengubah, mengurangi atau menambahnya.¹¹ Hal-hal yang telah diatur menurut ketentuan *nash* yang *qath'i* dipandang oleh para fuqahâ' sebagai masalah *ta'abbudî* (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'aqqulî*, 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 ibadah haji. Kesemuanya itu harus diikuti secara apa adanya sesuai petunjuk syar'î dalam *nash* dan akal sama sekali tidak dapat mengetahui 'illat hukumnya, kenapa demi-

kian serta apa makna dibalik ketentuan-ketentuan tersebut.

Dengan pendekatan *ta'abbudî*, 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 sahabat (kekhalfahan Abû Bakar al-shidiq) yang masih murni menjalankan aturan-aturan sebagaimana ketentuan yang ada pada periodisasi Nabi saw., meskipun pada masa Abû Bakar banyak terdapat persoalan¹², namun landasan pengacuannya adalah pada pewahyuan dan sabda Nabi saw. Pendekatan ini cenderung menjadikan pikiran kaum muslimin menjadi jumud, karena kausalitas 'illat dan *hikmah tasyrî'* 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 ibadah (wilayah *ta'abbudî*), dan hubungan antara sesama manusia dan lingkungannya yang disebut dengan *mu'amalah* (wilayah *Ta'aqqulî*).¹³ Kedua bidang tersebut (ibadah dan mu'amalah), Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa ibadah adalah menyangkut kemaslahatan agama, sedangkan *mu'amalah* atau 'adat adalah menyangkut kebutuhan duniawi manusia. Dari itu, yang menjadi prinsip dalam hal ibadah ialah adanya perintah dari Allah yang menurunkan agama dalam bentuk syar'îat, tanpa adanya perintah Allah yang tertuang dalam *syar'îat*-Nya, ibadah tidak boleh dilakukan. Kemudian pada ibadah itu

¹²Masa kekhalfahan Abû Bakar al-Shiddiq hanya sebentar dan disibukkan oleh hal-hal yang bersifat intern seperti memerangi orang-orang yang murtad. Berbeda dengan dengan masa kekhalfahan 'Umar bin Khaththab yang agak lama dibanding dengan masa Abû Bakr, di samping stabilitas keadaan saat kekhalfahan 'Umar tidak seperti Abû Bakar, didukung pula dengan luasnya kekuasaan Islam dan kerapian administrasi negara. Oleh karena itu, wajar saja bahwa masa kekhalfahan 'Umar bin Khaththab 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.

¹³Wahidin, *Metodologi Pemikiran Ijtihad Fiqih Antara Pendekatan Ta'abbudî dan Ta'aqqulî*, Jurnal Hukum Islam, vol. V No. 3, Juli 2006, hlm. 251.

¹⁰Abdul Hamîd Al-Syarwanî, *Hawasyi al-Syarwanî* (Bairût: Dâr al-Fikr. t.th.), juz IV, hlm. 272.

¹¹LM. Abdul Mujib (ed.), *Kamus Istilah Fiqih* (Jakarta: Pustaka Firdaus. 1994), hlm. 352.

adalah *tawqifi* (berdiam diri tanpa melakukan sesuatu) hingga ada aturan Allah yang memerintahkannya. Sedangkan prinsip dalam hal *mu'âmalat* ialah kebiasaan manusia dalam mengurus kebutuhan-kebutuhan hidup duniawinya; yang menjadi prinsip dalam hal ini adalah kebolehan atas segala sesuatu selama tidak ada larangan dari Allah, dan pada *mu'âmalat* itu adalah *al-'afwu* (kemanafan, kebolehan) segala sesuatu hingga ada larangan dari Allah. Syari'at yang diturunkan menyangkut *mu'âmalat* adalah untuk mengajarkan etika kehidupan. Dari itu, manusia tidak dapat menciptakan suatu bentuk ibadah tanpa adanya perintah Allah dan manusia tidak dapat melarang sesuatu tanpa ada larangan Allah.¹⁴

Hukum yang menyangkut ibadah sebagian besar diatur dengan *nash-nash* yang *qath'i*, baik dalam al-Quran maupun Hadits, karena tidak menyentuh kepentingan lahiriah manusia dan bersifat *ghayr ma'qul al-ma'na*, tidak mampu dijangkau akal pikiran manusia. Oleh karena itu harus diterima apa adanya sebagaimana ditentukan oleh nas. Dengan demikian, manusia tidak dapat menentukan bentuk ibadah lain selain yang telah ditentukan oleh *nash*. Rasulullah saw. dalam suatu Hadits riwayat 'Aisyah bersabda:

من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد. (رواه مسلم)

Barangsiapa melaksanakan suatu amal yang bukan atas perintah Kami, maka ia ditolak. (HR. Muslim)¹⁵

Berdasar Hadits di atas, para ulama fiqh merumuskan suatu kaidah fiqh:

الأصل في العبادة البطلان حتى يقوم دليل على الأمر.

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

¹⁶

¹⁴Ibn Taimiyyah, *Kitab Iqâmah al-Dalîl 'alâ Ibtihâl al-Tahlîl* dalam *Majmu'ah Fatawa Ibn Taimiyyah* (Bairût : Dâr al-Fikr. 1980), juz III, hlm. 272-273.

¹⁵Shahîh Muslim, No. 4590, juz V, hlm. 132.

¹⁶Abdul Hamid Hakim, *Al-Bayân* (Bukittinggi: Maktabah al-Ma'arif. 1939), hlm. 215.

Bertolak dari dasar tersebut, hukum dalam bidang ibadah bersifat *ta'abbudî*, manusia tidak diberi wewenang untuk mengembangkan atau memperbaharuinya. Segala bentuk ibadah yang baru dan menyimpang dari ketentuan Allah disebut *bid'ah*. Berlainan dengan *nash-nash* dalam masalah ibadah, *nash-nash* dalam bidang *mu'âmalat* sebagian besar adalah *nash* yang *zhanni*,¹⁷ yang mengandung prinsip-prinsip umum tentang hubungan manusia dengan sesamanya. Sebagai dasar pegangan dalam bidang ini ialah firman Allah:

هو الذي خلق لكم مافي الأرض جميعا ...

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

Dalam Hadits riwayat Aisyah Nabi saw. menegaskan:

... أنتم أعلم بأمر دنياكم. (زواه مسلم)

...Kamu lebih mengetahui urusan duniamu. (HR. Muslim)¹⁸

Dari ayat dan Hadits tersebut para fuqaha menyimpulkan suatu kaidah:

الأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم.

Yang menjadi (pegangan) pokok dalam transaksi dan *mu'âmalat* adalah keabsahan, sehingga ditemukan dalil yang membatalkan dan mengharamkan.¹⁹

¹⁷Adanya pembedaan antara *ta'aqqulî* dan *ta'abbudî* dalam *nash* merupakan hasil *istiqrâ'* (penelitian mendalam) para ulama *ushuliyûn* dimana pembahasan mengenai pendekatan *Ta'aqqulî* dalam mengembangkan ayat-ayat al-Quranyang *ma'qul al-ma'na* banyak terdapat di dalam bab *Qiyash*. Dari hasil *istiqrâ'* para ulama tersebut terdapat kaidah atau rambu-rambu untuk mengidentifikasi hal-hal mana yang bisa diaplikasikan *qiyash* dan mana yang tidak, karena untuk mencari 'illat dari suatu *nash* merupakan pekerjaan yang cukup sulit dilakukan. Dari sini dapat melihat urgensi *ta'aqqulî* dalam mengembangkan ayat-ayat ahkâm al-Quran dan juga *hadîth* terutama sekali metode *qiyash* sebagai alat *ijtihad* dalam menetapkan hukum sebagaimana dikatakan oleh *Imâm al-Syâfi'*.

¹⁸Shahîh Muslim, No. 6277, juz VII, hlm. 95.

¹⁹Abdul Hamid Hakim, *Al-Bayan*. hlm. 215.

Oleh karena *nash-nash* dalam bidang *mu'âmalat* sebagian besar berupa *nash-nash* yang *zhannî* dan berupa prinsip-prinsip umum, maka disini terdapat peluang bagi manusia untuk melakukan ijtihad, karena memang kandungan bidang *mu'âmalat* merupakan sesuatu yang dapat dijangkau dan dianalisis oleh pikiran manusia (*ma'qul al-ma'na, Ta'aqqulî*). Disamping itu, al-Syâthibi mengemukakan bahwa dalam kaitannya dengan mukallaf (orang yang dibebani hukum) secara garis besar membedakan materi fiqh menjadi dua bagian, yaitu; materi fiqh yang menyangkut ibadah; dan materi fiqh yang menyangkut 'adat (*mu'âmalat*). Secara filosofis ia telah merumuskan kaidah sebagai berikut:

الأصل في العبادة بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات
إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.²⁰

Pada umumnya dalam hal ibadah yang menyangkut Mukallaf adalah al-*Ta'abbud* dengan tanpa berpaling kepada *al-ma'âni*,

²⁰Al-Syâthibî, *Al-Muwâqâf*, hlm. 300. *Takalif* dalam pandangan al-Syâthibî juga bisa dipandang sebagai hak-hak Tuhan. Dalam pengertian ini mereka menjadi *ta'abbudî*. Akan tetapi al-Syâthibî memandang *ta'abbudî* 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 di mana pertimbangan hak-hak manusia lebih dominan. Kategori yang ketiga inilah *mashlahah* 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 *mashâlih* manusia di dunia ini, sedangkan *mashâlih* di akhirat pada umumnya merupakan hak-hak Tuhan. Mengingat definisi-definisi ini, al-Syâthibî menyimpulkan bahwa Ibadat pada dasarnya merujuk kepada hak-hak Tuhan, dan 'adat merujuk kepada hak-hak manusia. *Ibid.* hlm 318-320. Dengan demikian, dalam bidang Mu'âmalat ('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'aqqulî* dalam pengembangan hukum Islam dengan berijtihad meneliti dan menelusuri 'illat-'illat hukum dalam ayat-ayat al-hkâm al-Quran yang mana metode-metodenya telah dirumuskan oleh para ulama ushuliyûn.

sedangkan pada umumnya dalam adat adalah menoleh kepada *al-ma'âni*.

Kesimpulan ini lebih ditunjukkan oleh argumen; *Pertama*, dari penyelidikan tentang syari'at dapat diketahui secara induktif bahwa ketetapan-ketetapan semisal thaharah dan tayammum di bidang ibadah adalah sulit dijelaskan, kecuali dalam term-term *Ta'abbud*. Di lapangan 'adat jelas bahwa ketetapan-ketetapan syari'at didasarkan pada *mashlahah* manusia. Dengan demikian secara induktif diketahui bahwa dalam 'adat, sang Pembuat Hukum (*al-Syâri'*) mengandalkan pada pertimbangan *mashlahah*. *Kedua*, dalam ibadah perluasan lingkup *Ta'abbud* tidaklah dikehendaki. Dengan perkataan lain, kewajiban dibatasi pada perintah-perintah spesifik yang tercakup dalam *ibadah*. Itulah sebabnya mengapa tidak ada alasan eksplisit yang diberikan untuk mengeluarkan perintah-perintah itu. Sebaliknya, dalam kasus 'adat, perluasan aturan-aturan merupakan tujuan. Karenanya *al-Syâri'* dengan penuh kemurahan menjelaskan aturan-aturan hukum yang berkaitan dengan 'adat berkenaan dengan 'illat dan hikmah-hikmahnya.

C. Penerapan Ta'aqqulî dan Ta'abbudî

Mengenai aplikasi dalam penerapan sanksi terhadap kasus-kasus tindak pidana korupsi, teori *ta'aqqulî* dan *ta'abbudî* dalam *fiqh jinâyat* (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 kontradiksi. Misalnya penerapan sanksi kepada korupsi, berdasarkan teori *ta'aqqulî* dapat diterapkan dan memang secara logika setiap yang melakukan kejahatan harus dihukum. Penerapan sanksi seperti itu tidak disebutkan secara spesifik dalam teori *ta'abbudî*. Meskipun demikian, metode penalaran secara kontekstual (*Ta'aqqulî*) pada dasarnya tidak terlepas dari acuan atau ketentuan *nash* yang menghendaki adanya upaya pencapaian tujuan penerapan hukum itu sendiri.

Selain dua teori *ta'aqqulî* dan *ta'abbudî*, berdasarkan literatur *fiqh jinâyat* (hukum

pidana Islam) terdapat dua teori lain yang lebih spesifik menyangkut aplikasi dalam penerapan sanksi pidana korupsi, yaitu teori *jawâjir* dan *zawâbir*. Teori *jawâjir* adalah pidana ditujukan untuk tujuan pencegahan, baik umum maupun khusus, sedangkan dalam teori *zawâbir* adalah pidana ditujukan untuk pembalasan.²¹ Kedua istilah ini muncul ketika ulama fiqh membahas sifat hukum dalam berbagai tindak pidana tentang apakah bersifat preventif (pencegahan) atau paksaan (balas dendam) dan apabila hukuman telah dilaksanakan di dunia, apakah mereka masih disiksa di akhirat atau terbebas. Teori *jawâjir* dan *zawâbir* ini bila dikaitkan dengan hukum pidana umum, maka dapat disepadankan dengan retributif dan utilitarian yang dikenal dalam teori pidana yang dikembangkan dalam hukum pidana.²²

Antara teori *jawâjir* dan *zawâbir* terdapat perbedaan, seperti dikemukakan imâm 'Izz al-Dîn bin 'Abd al-Salam (577 H/1181 M – 666 H/1261 M) ahli fiqh mazhab Syâfi'î yang dikutip oleh Juhaya, yaitu:

- a. *Zawâbir* disyari'atkan sebagai pencegahan terhadap tindak pidana yang akan terjadi, sedangkan *jawâjir* disyari'atkan untuk mencapai kemaslahatan;
- b. *Zawâbir* ditetapkan untuk perbuatan yang melanggar ketentuan Allah swt. sehingga dengan menghukum pelanggarnya orang lain akan mendapat pelajaran dan berusaha untuk menghindari perbuatan itu. Adapun *jawâjir* umumnya dikenakan pada seluruh pelaku pidana tanpa pandang bulu;
- c. *Jawâjir* berkaitan dengan tindak pidana terhadap jiwa anggota badan, manfaat dari anggota badan, ibadah, harta dan manfaat. Adapun *zawâbir* berkaitan dengan pelanggaran *Jinayah* dan sikap-sikap yang bertentangan dengan kehendak syara' seperti pembunuhan, zina, pencurian, perampok, pemberontakan, menuduh orang lain berbuat zina

(*qadhf*), mengambil harta orang lain tanpa izin (*gashab*) dan minum minuman keras;

- d. *Zawâbir* berkaitan dengan tindak pidana *hudûd* dan *ta'zîr* yang hukumannya dilaksanakan oleh hakim. Sedangkan *jawâjir* ditujukan terhadap tindak pidana yang pelaksanaan hukumannya diserahkan kepada orang yang dirugikan;
- e. *Jawâjir* 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 (*diyât*) atau kafarah. Adapun hukuman terhadap pembunuhan yaitu *qishas* termasuk kedalam *zawâbir*.²³

Perbedaan teori *jawâjir* dan *zawâbir* tersebut, apabila diperhatikan bentuk-bentuk hukuman yang ditentukan Allah dan Rasul-Nya bagi pelanggar pidana *hudûd* 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 *qishas* dilaksanakan ditempat kalayak ramai sehingga dapat dijadikan pelajaran oleh masyarakat dan oleh mereka. Sesuai firman Allah swt.:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

Dan dalam *qishas* itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa. (QS. Al-Baqarah: 179)

Ulama mazhab Hanafi berpendapat bahwa tindak pidana *hudûd* dan *ta'zîr* disyari'atkan semata-mata sebagai tindak pencegahan bagi masyarakat di dunia. Sedangkan dosa terpidana tidak hilang kecuali melalui taubat. Alasan Jumhur ulama adalah huku-

²¹Juhaya S. Praja, *Teori-Teori Hukum: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat* (Bandung: Pascasarjana Universitas Islam Negeri. 2009), hlm. 111.

²²Taqwaddîn, *Esensi Hukum Rajam* (Lhokseumawe: Serambi. 2009), hlm. 24.

²³Juhaya S. Praja, *Teori-Teori Hukum*. hlm. 112-113.

man 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 Jumhur ulama adalah sabda Nabi saw. di depan para sahabat, yang berbunyi:

بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا بهتاناً تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه.²⁴

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 dikehendaki-Nya, ia maafkan dan jika tidak dikehendakinya ia siksa. (HR. Bukhârî dan Muslim)

Hadits di atas dalam pandangan Jumhur ulama merupakan aspek *jawâjir* di akhirat tidak ada lagi karena hukuman di dunia sebagai *zawâbir* telah dilaksanakan. Oleh karena itu, penjelasan dua teori tersebut, dalam pandangan penulis sangat relevan menerapkannya bagi tindak pidana korupsi, karena antara teori *jawâjir* dan *zawâbir* saling berkaitan, yaitu berbentuk pencegahan dan bilamana melakukannya, maka diberikan pembalasan dengan hukuman yang ditentukan, yaitu mulai hukuman minimum sampai hukuman maksimum.

²⁴Shahîḥ Bukhârî, No. 18, juz I, hlm. 18. SHAḥîḥ Muslim, No. 4558, juz V, hlm. 126.

D. Kelayakan Konsep Hukum Materil dan Formal Islam bagi Pencegahan dan Pemberantasan Korupsi Melalui Peraturan Perundangan Indonesia

Meskipun dalam khazanah pemikiran hukum Islam (*fiqh*) klasik, perilaku korupsi belum memperoleh porsi pembahasan yang memadai. Namun apabila mengistibatkan hukum, menurut disiplin ilmu *fiqh* terlebih dahulu dibahas hakikat masalah baik definisi, hukum, rukun dan syarat serta jenis-jenisnya, selanjutnya adalah hikmah pensyari'atan atau pelarangannya. Dalam konsepsi hukum Islam sangat sulit mengkategorikan tindak pidana korupsi sebagai delik pencurian (*sir-qah*), karena beragamnya praktek korupsi itu sendiri yang umumnya tidak sesuai dengan definisi mencuri (ketentuan hukumnya adalah *had* potong tangan), yaitu seseorang mengambil harta yang bukan miliknya secara sembunyi-sembunyi dari suatu tempat. Tetapi jika mengambil sesuatu yang dipercaya padanya adalah pengkhianatan (*khiyânah*).²⁵

Berbedanya mengkategorikan tindak pidana korupsi sebagai suatu kejahatan, hukum Islam mengenal dan membuka ruang untuk dipahami istilah-istilah lain sebagai tindak kriminal (*ma'siat*) yang mempunyai konotasi tersendiri sebagai unsur tindak pidana korupsi, seperti suap (*risywah*), penggelapan (*ghulûl*), penipuan (*al-ghasysy*), perampasan (*gashab*) dan sebagainya. Jenis-jenis tindak kriminal ini, Islam sangat melarang melakukannya karena hal tersebut dapat merusak sendi-sendi akhlak, moral dan etika. Ketika para *fuqahâ* berbicara tentang kejahatan memakan harta benda manusia secara tidak benar (*akl amwâl al-nâs bi al-bâthil*) seperti yang diharamkan dalam al-Quran, serta dengan merujuk kepada kata asal dari korupsi (*corrup*), maka ia berarti *merusak* (dalam bentuk kecurangan) atau *menyuap*.²⁶

²⁵Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah* (Mesir: Dâr al-Thaqâfah al-Islâmiyyah. t.th.), jilid III, hlm. 164.

²⁶Lihat tulisan Anis Saidi, *Kendala Perkembangan Demokrasi dan Implikasinya Terhadap Penyalahgunaan Kekuasaan (Korupsi)*, dalam A.S. Burhan dkk, *Korupsi Di Negeri Kaum Beragama; Ikhtiah Membangun Fiqh Anti Korupsi* (Jakarta: P3M dan Kemitraan Partnership. 2004), hlm. 43.

Perbedaan konsep pada korupsi adalah pada penggunaan *ghulûl* dan yang lain menggunakan *fasâd*. Perbedaan ini menuntut peran ulama dan pakar hukum Islam untuk menuntaskan segera, agar mendapatkan dan atau menjadikan kepastian hukum yang harus diterapkan. Meskipun itu, dalam tulisan ini korupsi yang dimaksud adalah lebih dekat kepada *fasâd* daripada *ghulûl*, walaupun tidak dipungkiri antara dua konsep ini ada persamaan dalam pengkhianatan kepada Allah dan Rasul saw. serta kejahatan pada negara berupa kejahatan terhadap "basis ekonomi". Hal ini merupakan kewajiban pemerintah untuk segera menuntaskan problematika mewabahnya tindak pidana korupsi tanpa pandang bulu di segala sektor dan level pemerintahan dan masyarakat.

Di antara berbagai bentuk kejahatan tersebut, nampaknya yang paling mirip substansinya dengan korupsi ialah *ghulûl*²⁷ yang diartikan sebagai pengkhianatan terhadap *amânah* dalam pengelolaan harta rampasan perang dan *risywah* atau biasa dikenal dengan istilah suap. Dimana seseorang untuk mengerjakan sesuatu pekerjaan telah dibayar, 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 bañil dan

haram hukumnya. Misalnya, seorang karyawan menerima souvenir sebuah pulpen, parcel di akhir tahun, amplop yang berisi uang atau uang komisi yang biasanya langsung ditransfer, mengambil harta perusahaan/negara, melakukan *mark-up* suatu transaksi, dan lain-lain.²⁸

Kebiasaan melakukan tingkah penyalahgunaan hak atau wewenang tanpa didasari hukum yang tegas, maka orang yang melakukan korupsi tidaklah jera, badan hukum negara di Indonesia yang berpedoman pada garu pancasila belum mampan memberikan hukum yang tegas dan adil bagi bangsa ini. Hukum dunia (*samawi*) adalah hukum yang tak sempurna, karena Undang-undang khususnya menyangkut tindak pidana korupsi kapan saja bisa dapat dirubah oleh kabinet disebabkan tidak bersifat original. Hukum yang sempurna adalah hukum Allah, yaitu hukum yang tidak dapat ditambah dan dirubah-rubah oleh manusia sebagaimana tercantum dalam al-Quran secara terperinci (*tafshili*).

Hukum-hukum yang ditentukan Allah melalui wahyu-Nya dan telah dibukukan menjadi al-Quran adalah untuk dipatuhi bersama sebagai jalan kemaslahatan bagi kehidupan manusia sendiri. Tujuan utama syar'at Islam (*maqâshd al-syar'ah*²⁹) ialah menjaga dan melindungi kemanusiaan. Perlindungan ini sebagaimana dirumuskan oleh para ulama kedalam lima tujuan (*al-maqâshid al-khamsah*), yakni perlindungan terhadap agama (*hifzh al-dîn*), perlindungan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*), perlindungan terhadap akal (*hifzh al-'aql*), perlindungan terhadap keturunan (*hifzh al-nasl*) dan perlindungan terhadap harta (*hifzh al-mâl*).³⁰

²⁷Para fuqaha dalam hukum pidana Islam konvensional (*fiqh al-jinâyat al-fiqh al-jinâ'i*) memasukkan *ghulûl* dalam kategori tindak pidana (*jarîmah*) *ta'zir* yang besar-kecilnya hukuman (*uqûbah*) diserahkan kepada pemerintah dan hakim, hal itu dapat dipahami, mengingat kejahatan *ghulûl* masih dalam skala kecil yang belum menjadi ancaman berarti. Hanya saja perlu digaris bawahi bahwa hukuman *ta'zir* kendatipun pada asalnya bertujuan untuk memberi pelajaran (*li al-ta'zib*) bentuknya tidak harus selalu berwujud hukuman ringan. Seperti yang ditulis oleh 'Abd al-Qadir Awdah dalam *al-Tasyri' al-Jinâi al-Islâmî*, banyak fuqaha yang membolehkan pidana *ta'zir* dalam bentuk hukuman mati, jika kepentingan umum menghendaknya (*izâ iqtaḍat al-mashlahat al-'ammah taqirir 'uqûbah al-qatl*). Dengan memerhatikan kepentingan umum yang terancam dengan sangat serius oleh kejahatan korupsi saat ini, maka dijatuhkannya hukuman *ta'zir* yang paling keras (hukuman mati) atas para koruptor kelas kakap dapat dibenarkan oleh Islam. 'Abd. al-Qadir Awdah, *al-Tasyri' al-Jinâi al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Kitab al-Arabi. 1989), hlm. 1.

²⁸Lihat Anis Saidi, Kendala Perkembangan Demokrasi dan Implikasinya Terhadap Penyalahgunaan Kekuasaan (Korupsi), dalam A.S. Burhan dkk, *Korupsi Di Negeri Kaum Beragama*. hlm. 43.

²⁹Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqâd fi Ushul al-Syar'ah* (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.), juz II, hlm. 7. 'Abd. Al-Wahâb al-Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Cairo: Maktabah Da'wat al-Islâmiyyah. t.th.), cet. VIII, hlm. 197.

³⁰Abû Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḡazâlî, *Al-Musytasfa min 'Ilm al-Ushul* (Bairût: Dâr al-Fikr. t.th.), juz I, hlm. 286. Aḥmad al-Mursi Husain Jawhar, *Maqâshid Syari'ah*, Penerj. Khikmawati

Tindakan pidana korupsi merupakan perlawanan terhadap tujuan kelima, yaitu *hifzh al-mâl*. Apabila dalam kepustakaan hukum Islam, contoh populer perbuatan melawan tujuan *hifzh al-mâl* adalah kejahatan mencuri (*al-sariqah*) milik perorangan, maka korupsi adalah kejahatan mencuri harta milik bangsa dan Negara, lebih layak lagi dikategorikan sebagai pelanggaran yang sangat serius terhadap prinsip *hifzh al-mâl*. Meskipun itu, korupsi bukanlah pencurian biasa yang dampaknya bersifat personal individual, melainkan ia merupakan bentuk pencurian besar yang dampaknya bersifat massal-komunal. Bahkan ketika korupsi sudah merajalela dalam suatu negara, maka negara itu mendekati kepada kebangkrutan dan tak berdaya dalam mensejahterakan kehidupan rakyatnya, tidak mampu menyelamatkan mereka dari ancaman gizi buruk dan busung lapar, maka korupsi lebih jauh dapat dianggap sebagai ancaman bagi tujuan syari'at dalam melindungi jiwa manusia (*hifzh al-nafs*).

Ketentuan di atas merupakan satu sisi pandangan agar tindak pidana korupsi diterapkan menurut konsep *hudûd*, sementara korupsi yang terjadi dan berkembang sekarang ini berbeda seperti pada kejahatan mencuri (*al-sariqah*). Dalam Islam kejahatan korupsi baik dalam bentuk *ghulûl* maupun *risywah* telah dilarang, walaupun tidak terdapat sanksi dalam bentuk *nash qath'îi* mengenai hukuman bagi koruptor. Hal ini bukan berarti tidak adanya sanksi bagi pelaku korupsi, melainkan dapat dihukum dengan *ta'zîr*. Fatwa Lembaga Riset Al-Azhar Cairo-Mesir sebagaimana dikutip Muslim Ibrahim menyatakan bahwa korupsi dalam bentuk seperti sekarang ini secara umum tidak termasuk ke dalam *hudûd* ataupun *qishâsh*, melainkan sanksi atas kejahatan *ta'zîr* yang sepenuhnya diserahkan kepada hakim (*walî al-amri*) untuk menentukan sanksi yang pantasnya,³¹ sesuai dengan tingkat kejahatan-

nya, mulai sanksi minimal sampai sanksi maksimal (mati).³² Sementara mengenai pengembalian uang hasil korupsi tidak menggugurkan hukuman, melainkan hak masyarakat, karena tuntutan hukuman merupakan hak Allah swt.

Dalam konteks ajaran Islam yang lebih luas, korupsi merupakan tindakan yang bertentangan dengan prinsip keadilan (*al-'adâlah*), akuntabilitas (*al-amânah*), dan tanggung jawab. Korupsi dengan segala dampak negatifnya menimbulkan berbagai distorsi terhadap kehidupan negara dan masyarakat dapat dikategorikan termasuk perbuatan *fasad*, kerusakan di muka bumi, yang juga amat dikutuk Allah swt. Terjadinya kerusakan di muka bumi, pada dasarnya adalah karena perbuatan manusia itu sendiri (baik perorangan maupun kelompok) dengan mengabaikan larangan Allah dan Rasul-Nya, sehingga akibatnya dirasakan oleh manusia secara luas.

Perbedaan mendasar antara perspektif syari'at Islam dengan Undang-undang Tindak Pidana Korupsi saat ini, karena menurut fuqaha dan mufassirin ketika menafsirkan QS. Ali Imran:161 dan QS. Al-Mâidah: 33, berikut Hadits-Hadits Nabi saw. memberikan ruang yang amat luas pada para mujtahid. Ketika memberikan ruang bagi para mujtahid, maka terjadi perbedaan pendapat dalam memahami QS. tersebut, beberapa hal dapat dipahami bahwa:

Pertama, korupsi dinilai *risywah* dan *ghulûl*. Dalam al-Quran dan hadith tidak dijelaskan hukuman bagi orang yang melakukan penyipuan (*risywah*), pengkhianatan dengan penggelapan (*khiyânat* dan *ghulûl*) ini. Hanya Allah menerangkan dalam QS. Ali 'Imrân: 161 sebagaimana disebutkan di atas. Majelis Ulama Indonesia mengambil ayat dan Hadits yang berkaitan dengan *khiyânat* ini sebagai landasan hukum korupsi, dan *ghulûl* diartikan berkhianat atau korupsi. Korupsi dan *risywah* (sogokan) hanya dinilai haram dan pemerin-

(Kuwait), Kitab aslinya *Maqâshid al-Syari'ah fi al-Islâm* (Jakarta: Amzah. 2009), hlm. xv.

³¹Muslim Ibrahim, Korupsi Dalam Perspektif Fiqh Islam, dalam *Berantas Korupsi: Kajian Ulama Dayah tentang Pandangan Islam terhadap Korupsi* (t.t.: Logica. 2009), hlm. 67. Tulisan tersebut merupakan presentasi

sebagai beberapa catatan dalam diskusi tentang Kajian Ulama Kharismatik mengenai Pandangan Islam Terhadap Korupsi, dilaksanakan oleh MEUMADA di Banda Aceh tanggal 1-3 Oktober 2008.

³²Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh* (Bairût: Dâr al-Fikr. 1997), juz VII, hlm. 5598.

tah dan masyarakat berkewajiban memberantasnya (Fatwa MUI, 2003: 275) tanpa menyebutkan hukum pidananya. Demikian pula Hadits-Hadits yang berkaitan dengan *khiyânat* atau *ghulûl* ini menjadi landasan syar'î yang dikemukakan MUI, seperti Hadits yang menerangkan bahwa pegawainya yang diutus ke daerah untuk mengambil sadaqah, lalu mereka memilah-milah mana buat dirinya mana buat Nabi Saw. (Pemerintah). Menurut Abû Hurairah suatu waktu Rasulullah berpidato:

أَلَيْسَ قَدْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا فَأِنِّي قَدْ ...³³
... وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا

...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).

Nabi Saw. pada Hadits ini tidak menyebutkan hukuman pidana yang melakukan penggelapan, sogokan atau korupsi, tetapi hanya menceritakan hukuman di akhirat belaka. Agaknya, MUI menyerahkan hukumannya kepada pemerintah (*ûli al-amri*), yaitu *ta'zîr* yang berat dan tidaknya hukuman berdasarkan ijtihad, yaitu peraturan perundang-Undangan. Di sini memerlukan ketetapan ijtihad para ulama yang lebih menukik pada penegakan keadilan, yaitu kekayaan apapun milik negara yang diperuntukkan untuk kepentingan rakyat harus dipelihara dengan prinsip *hifzh al-mâl* harus ditegakkan, maka hukuman yang keras harus ditegakkan agar menjerakan.

Kedua, mengartikan korupsi dengan *ifsâd*, maka hukumannya akan dianalogikan kepada *hirâbah*. Bila analogi (*qiyas*) ini diterima, maka acuan yang digunakan sebagai landasan hukum adalah QS. Al-Mâidah: 33 yang berbunyi:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ

³³Muslim, *Shahîh Muslim*, No. 7403, juz VIII, hlm. 163.

وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ



Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya 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-Mâidah: 33)

Pada ayat ini ada beberapa alternatif menyangkut hukuman, yaitu dibunuh, disalib, potong tangan dan kakinya secara silang, dan dibuang. Para fuqaha menyebutkan bahwa saat sekarang dibuang diartikan dengan dipenjara. Namun apabila melihat kepada terjemah bahasa korupsi adalah *fasad* atau *ifsâd*, maka koruptor adalah sama dengan *hirabah* dan menyebarkan kerusakan di muka bumi, yaitu merampok kekayaan publik yang mengakibatkan rusaknya tatanan basis perekonomian. Oleh karena itu, hukumannya adalah salah satu di antara empat alternatif di atas, akan tetapi hukuman yang menjerakan adalah dengan dihukum mati. Menurut fuqaha, hukuman mati jika perampok itu membunuh saja, namun apabila disertai perampokan harus disalib. Jika merampok tanpa pembunuhan dipotong tangannya dan bila hanya mengganggu masyarakat, tanpa mengganggu jiwa dan harta harus dibuang ke tempat lain (dipenjara di tempat yang jauh).

Dalam Undang-undang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi Tahun 2002, hukuman mati merupakan hukuman maksimal dan minimalnya adalah hukuman penjara tiga tahun. Undang-undang tersebut dalam pemahaman penulis, meskipun belum memenuhi keseluruhan implimentasinya, setidaknya minimal senafas dengan QS. Al-Mâidah: 33. Pada tahun 2003 koruptor satu milyar ke atas disidik oleh KPK dan tentu saja dengan

kewajiban mengembalikan uang yang dikorup, mengganti kerugian negara, dan wajib membayar denda. Seperti juga ayat di atas, mufassir mewajibkan mengembalikan uang yang diambil karena hubungannya dengan *huqûq al-insân* (hak-hak manusia).

Hukum yang keras seperti itu karena mereka telah melakukan kejahatan dua kali, yaitu berkhianat pada Allah dan Rasul serta berkhianat pada umat dan masyarakat umumnya. Berkaitan itu, persoalan di Indonesia tampaknya bukan pada tataran hukum, tetapi pada tataran implementasi hukum itu sendiri, sehingga korupsi tidak bisa dihilangkan atau minimal ditekan. Karena ilai-nilai universal al-Quran dan sunnah memang memberikan perspektif preventif terhadap pelaku kejahatan, intinya ialah sebagai upaya pemeliharaan lima tujuan (*al-maqâshid al-khamsah*). Islam dipahami lebih bersifat preventif dalam menentukan hukuman-hukuman bagi pelaku kejahatan baik pada penggunaan *ghulûl* atau *fasâd*, sehingga masyarakat pada periode pertama (Nabi Saw.) dan periode shahabat kurang berani melakukan perbuatan 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 dijerat dengan hukuman yang berat supaya merasa jera apabila melakukan tindak pidana korupsi.

Dalam pidana Islam sanksi bagi perbuatan bagi perbuatan korupsi dapat diterapkan bervariasi sesuai dengan tingkat kejahatannya. Mulai dari sanksi material, penjara, pemecatan jabatan, cambuk, pembekuan hak-hak tertentu sampai hukuman mati. Bervariasinya sanksi tersebut, karena tidak adanya *nash qath'i* yang berkaitan dengan tindak kejahatan yang satu ini. Artinya sanksi syari'at yang mengatur hal ini bukanlah merupakan paket jadi dari Allah swt. yang siap pakai. Melainkan sanksi dalam perkara ini termasuk sanksi *ta'zîr*, yaitu sanksi yang ketiga setelah sanksi *hudûd* dan *qishas diyât* dalam hukum Islam. Seorang hakim (imam/pemimpin) diberi otoritas atau kewenangan penuh untuk memilih sanksi yang tentunya berdasarkan ketentuan syari'at,

yaitu bentuk sanksi tertentu yang efektif dan sesuai dengan kondisi ruang dan waktu, di mana kejahatan tersebut dilakukan.

E. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa persoalan penegakan hukum terhadap tindak pidana korupsi memerlukan komitmen dari para pemimpin negara, agar dapat melahirkan keputusan; memilih tenaga yang kompeten untuk melakukan tugas pemberantasan; membuat peraturan hukum yang kondusif untuk pemberantasan (amandemen Undang-undang anti korupsi seringkali dilakukan agar dapat menutup celah kekurangan); perlu adanya kompensasi yang memadai sehingga mendapat aparatur yang kompeten dan dapat bekerja secara optimal.

Dalam pandangan penulis, sanksi yang akan diterapkan kepada pelaku tindak pidana korupsi melalui konsep *ta'zîr* dapat dikategorikan kepada tiga tingkatan, yaitu: *Pertama*, sanksi berat (*mughalladzah*), seperti hukuman mati dan penyaliban, yaitu penerapan hukuman yang dilakukan bagi pelaku tindak pidana korupsi di atas Rp. 100.000.000,- (seratus juta rupiah); *Kedua*, sanksi sedang (*mutawâsithah*), seperti hukuman dera, penjara, pembuangan, penyitaan harta, pencopotan jabatan, tidak dapat menjasi saksi, penyebarluaskan berita tindak pidana yang bersangkutan, dan denda. Sanksi ini diterapkan terhadap pelaku tindak pidana korupsi di atas Rp. 5.000.000,- (lima juta rupiah) sampai Rp. 100.000.000,- (seratus juta rupiah); dan *Ketiga*, sanksi ringan (*mukhaffafah*) seperti hukuman peringatan, ancaman, dan hardikan. Hukuman ini berlaku bagi pelaku korupsi yang nominalnya sangat minim, yaitu antara nol rupiah sampai Rp. 5.000.000,- (lima juta rupiah).

Mengingat tindak pidana korupsi terjadi dalam berbagai multidemensi, maka konsep hukum materil dan formal Islam yang ada untuk mencegah dan memberantas terjadinya korupsi, sangatlah layak untuk dipertimbangkan dan menjadi kontribusi melalui peraturan perundangan TIPIKOR di Indonesia. Terutama pasal-pasal yang telah disebutkan di atas sebagai dasar dan menjadi

amandemen UU Tindak Pidana Korupsi yang ada (UU Nomor 20 Tahun 2001).

Daftar Pustaka

- Mujib, Abdul, LM. ed. 1994. *Kamus Istilah Fiqih*. Jakarta : Pustaka Firdaus.
- Gazâlî, Abû Hamîd Muḥammad Ibn Muḥammad, al-. t.th. *Al-Musytasfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Abû Zahrah, Muhammad. t.th. *Târîkh al-Madhâhib al-Islâmiyyah*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî.
- Khudarî Bayk, Muhammad, al-. 1988. *Ushûl al-Fiqh*. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî.
- Jawhar, Ahmad Mursi Husayn, al-. 2009. *Maqâshid Syarî'ah*, Penerj. Khikmawati (Kuweis), Kitab aslinya *Maqâshid al-syarî'ah fî al-Islâm*. Jakarta: Amzah.
- Awdah, 'Abdul Qadir, al-. 1989. *al-Tasyri' al-Jinâi al-Islâmî*. Bairût: Dâral-Kitabal-Arabî.
- Khallaf, 'Abdul Al-Wahhâb, al-. t.th. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Cairo: Maktabah Da'wat al-Islâmiyyah.
- Zuhailî, Wahbah, al-. 1997. *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*. Bayrut: Dâr al-Fikr.
- Anonimios, *Syariat Islam dalam pemberantasan Korupsi*, lihat di <http://www.slideshare.net/alphaniphajar/13-syariat-islam-dalam-pemberantasan-korupsi> di akses pada Tanggal 02 Januari 2013
- Azadia, Zahra.t.th. *Korupsi dalam Islam*. Lihat di http://www.academia.edu/4918447/HUKUM_KORUPSI_MENURUT_ISLAM diakses pada tanggal 31 Januari 2013
- Baltaji, Muhammad. 2005. *Metodologi Ijtihad Umar bin Khathab*, Penerj. Masturi Irfham, Judul Asli: *Manhaj 'Umar bin al-Khaṭṭâb fî al-Tasyrî' Dirâsah Mastaw'abah li Fiqhi 'Umar wa Tanzîmâtuh*. Jakarta: Khalifa.
- Burhan, A.S.dkk. 2004. *Korupsi Di NegeriKaum Beragama; Ikhtiah Membangun Fiqh Anti Korupsi*. Jakarta: P3M dan Kemitraan Partnership.
- Syarwanî, 'Abdul Hamîd, al-. t.th. *Hawâsyi al-Syarwanî*. Bairût: Dâr al-Fikr. t.th.
- Hakim, Abdul Hamid. 1939. *Al-Bayân*. Bukittinggi: Maktabah al-Ma'arif.
- Ibrahim, Muslim. 2009. *Korupsi Dalam Perspektif Fiqh Islam, dalam Berantas Korupsi: Kajian Ulama Dayah tentang Pandangan Islam terhadap Korupsi*. t.t.: Logica.
- Syâthibî, Abû Ishâq, al-. t.th. *Al-Muwâfaqâd fî Ushûl al-Syarî'ah*. Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Klitgaard, Robert. 2001. *Membasmi Korupsi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nata, Abuddin. 1994. *Al-Quran dan Al-Hadits*. Jakarta : Raja Grafindo Persada.
- Nurdin, Nazar. t.th. *Fiqih Anti Korupsi*. Lihat di <http://www.islamlib.com/?site=1&aid=1785&cat=content&cid=24&title=fikih-anti-korupsi> di akses pada 27 April 2013
- Pope, Jeremy. 2003. *Strategi Memberantas Korupsi; Elemen Sistem Integrasi Nasional*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- R, Atmasasmita. 2004. *Sekitar Masalah Korupsi, Aspek Nasional dan Aspek Internasional*. Bandung: Maju Mundur.
- Rais, Isnawati. t.th. *Korupsi dalam Pandangan Islam*. Lihat di <http://tabligh.or.id/2013/korupsi-dalam-pandangan-islam/> diakses pada 03 April 2013
- Praja, Juhaya S.. 2009. *Teori-Teori Hukum: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat*. Bandung: Pascasarjana Universitas Islam Negeri.
- Sâbiq, Sayyid. t.th. *Fiqh al-Sunnah*. Mesir: Dâr al-Thaqâfah al-Islâmiyyah.
- Madkûr, Muhammad Salâm. t.th. *Al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî*. Bairût: Dâr al-Fikr.
- Supangat. t.th. *Sanksi Hukum Terhadap TindakPidana KorupsiBagi Penyelenggara Negara Dalam Perspektif Hukum Islam*, lihat di <http://supangat.blog.walisongo.ac.id/2013/12/07/sanksi-pidana-koruptor-dalam-prespektif-hukum-islam/> di akses pada 30 Mei 2013
- Syahrastânî, Muhammad Abû Bakar, al-. t.th. *Al-Milal wa al-Nihâl*. Bairût: Dâr al-Fikr.
- Taimiyyah, Ibn. 1980. *Kitab Iqâmah al-Dalîl 'ala Ibtal al-Tahlîl dalam Majmu'ah Fatawa Ibn Taimiyyah*. Bairût : Dâr al-Fikr.
- Taqwaddin, 2009. *Esensi Hukum Rajam*. Lhok-seumawe: Serambi.

Wahidin, 2006. *Metodologi Pemikiran Ijtihad Fiqih Antara Pendekatan Ta'abbudi dan Ta'aqquli*. Jurnal Hukum Islam.

Warson Munawwir, Ahmad. 1984. *Kamus al-Munawwir*. Yogyakarta: Yayasan Al-Munawwir.