

Teori *sadd al-dzari'ah* dan *fats' al-dzari'ah* sebagai pertimbangan penentuan hukuman pada peraturan tindak pidana korupsi di Indonesia

Nasrullah

Fakultas Syariah LAIN Lboksenumane

E-mail: nasrullahma14@yahoo.co.id

DOI: 10.18326/ijtihad.v19i2.223-242

The use of *sadd* and *fats'* initially came from *al-dzari'ah*. In Mazhab Maliki and Hanbali, *al-dzari'ah* is forbidden and ordered. Al-Qarafi from Mazhab Malik and Ibn al-Qayyim from Mazhab Hanbali said that *al-dzari'ah* is sometimes forbidden called *sadd al-dzari'ah* and sometimes ordered called *fats' al-dzari'ah*. In *fiqh jinayah* studies (Islamic criminal Law), the theory of *sadd al-dzari'ah* and *fats' al-dzari'ah* can be developed, because there are many ways in which the criminal acts are carried out, such as corruption in Indonesia which has grown on among officials. On the contrary, eradication is not optimal and requires a comprehensive regulations, so the corruption gaps in Indonesia can be indicated and all forms of disobedience to the state and people's welfare can be overcome because of containing a greater values of benefits (*maslahah*). The two theories of Islamic criminal law, specifically regarding sanctions for corruption, it can be allowed for revising the articles of punishment for corruptors in the corruption regulations in Indonesia, so that in the process of law enforcement, the creation of anti-corruption laws is stronger.

Titik awal penggunaan antara *sadd* dan *fats'* adalah *al-dzari'ah*. Dalam Mazhab Māliki dan Ḥanbālī, *al-dzari'ah* dilarang dan diperintahkan. Al-Qarafi dari Mazhab Mālik dan Ibn al-Qayyim dari Mazhab Hanbālī menyebutkan *al-dzari'ah* kadang-kadang dilarang (disebut *sadd al-dzari'ah*) dan kadang-kadang diperintahkan (disebut *fats' al-dzari'ah*). Dalam studi *fiqh jinayah* (hukum pidana Islam), teori *sadd al-dzari'ah* dan *fats' al-dzari'ah* masih terbuka untuk ruang pengembangannya, mengingat banyak cara di mana tindakan kriminal dilakukan, seperti korupsi di Indonesia yang telah mengakar di kalangan pejabat. Sementara pemberantasannya tidak maksimal dan membutuhkan seperangkat peraturan yang komprehensif, sehingga berbagai celah korupsi di Indonesia dapat diindikasikan dan segala

bentuk ketidaktaatan terhadap negara dan kesejahteraan rakyat dapat diatasi karena mengandung nilai masalah yang lebih besar. Dua teori hukum pidana Islam tersebut, khususnya mengenai sanksi untuk korupsi, dapat dimungkinkan untuk dimasukkan dengan merevisi pasal-pasal hukuman bagi koruptor dalam peraturan tindak pidana korupsi di Indonesia, sehingga terciptanya undang-undang anti-korupsi dalam proses penegakan hukum yang lebih kuat.

Keywords: *Sadd al-dzari'ah; fats al-dzari'ah; corruption*

Pendahuluan

Dalam kitab ushul fiqh pembahasan *sadd al-dzari'ah* lebih luas dibandingkan *fats al-dzari'ah*. Malah *fats al-dzari'ah* kurang mendapat perhatian khusus dari ulama *usul*, sehingga hampir semua kitab fiqh klasik maupun modern tidak ditemukan pembahasannya. Imām mazhab lebih memfokuskan pada konteks menutup jalan saja, yaitu yang membawa ke arah kejahatan (sesuatu dilarang). Sementara pada hal-hal yang diperintahkan untuk dilaksanakan (disebut *fats al-dzari'ah*) tidak diangkat dalam beberapa kitab fiqh khususnya dalam bab kajian metode ijtihad, seperti aplikasi hukuman (*'uqubat*) terhadap tindak pidana korupsi.

Perkembangan masa, teknologi dan sebagainya terbuka banyak tindak pidana di kalangan umat Islam dan tentunya membutuhkan jawaban hukum yang konkrit dan tegas. Pemikiran Ibn Qayyim (691-751 H) dari kalangan Hanbaliyah patut diberi penghargaan, karena ketika memberikan makna *al-dzari'ah* sebagaimana dikutip Firdaus (2004: 199) muncul istilah *fats al-dzari'ah*. Dari ini perspektif pidana Islam (*fiqih jinayah*) membuka peluang untuk pengembangan tindak pidana khususnya korupsi yang sarat *multikomplit*. Karena itu, dalam sejarah hukum Islam terdapat beberapa teori hukum dan saling terkait terutama pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia, yaitu *sadd al-dzari'ah* dan *fats al-dzari'ah*.

Dari unsur-unsur dan cakupan korupsi dapat dipahami, yaitu mengambil sesuatu/ benda tanpa diketahui oleh pihak lain dengan cara menyalahi prosedur atau perampasan (*ghasab*), penggelapan (*ghulūl*), penyalahgunaan kekuasaan (*amanah*), penyelewengan (*khīyānat*), atau melalui melicinkan kepentingan kolega (*suht*), dan *riyyah* atau biasa dikenal dengan istilah suap (*corruptible*) (M. Echols dan Shadily, 2003: 149; Wignjosubroto, 2004: 99). Semua istilah tersebut dapat dikategorikan sebagai perbuatan *fasad*, yaitu melakukan kerusakan di muka bumi (rusaknya perekonomian bangsa dan negara) dan amat dikutuk Allah Swt.

Melalui unsur, ciri dan jenis tindak pidana korupsi itu, maka perbuatan pidana (*jarimah*) korupsi dalam konteks hukum Islam termasuk perbuatan yang dicela atau dilarang agama dan patut dijatuhi sanksi/hukuman (*uqubat*) sesuai kadar perbuatan. Apakah termasuk dalam kategori *jarimah hudud* dan atau *jarimah ta'zir*. *Jarimah hudud* adalah tindak pidana yang diancam dengan hukuman *had*, yaitu hukuman yang telah ditetapkan kadarnya oleh *nas* (al-Qur`an dan al-Hadith), tidak ada dua batas (batas terendah dan batas tertinggi) dan tidak dapat diganti dengan hukuman lain, karena merupakan hak Allah ('Atiyah dan al-Zuhaili, 2000: 328; Sābiq, 1983: 302). Dengan kata lain, *jarimah hudud* adalah tindak kejahatan yang menjadikan pelakunya dikenakan sanksi *had*, yaitu sanksi yang telah ditetapkan kadarnya oleh syara' bagi suatu tindak kemaksiatan, untuk mencegah pelanggaran pada kemaksiatan yang sama (Al-Maliki, 2002: 19-20). Sementara *jarimah ta'zir* adalah hukuman yang tidak ditentukan oleh *nas* yang berkaitan dengan kejahatan yang melanggar hak Allah dan hak hamba –yang berfungsi untuk memberikan pelajaran kepada pelaku kejahatan dan mencegahnya untuk tidak mengulangi kejahatan serupa ('Atiyah, 1966: 149; al-'Amir, 1976: al-Zarqā, 1968: 626).

Terjadinya perbedaan antara *jarimah hudud* dan *jarimah ta'zir* terlihat dari pembahasan pidana Islam (*fiqih jinayah*) yang ditulis oleh para ulama klasik (imām mazhab), sehingga sekarang dapat menimbulkan dua pandangan yang berbeda. Penentuan dan penjatuhan hukuman bagi koruptor adalah sesuai kerangka teori hukum *ta'zir (nazariyyah al-ta'zir)* sebagai bentuk hukuman berat setelah tindak pidana *qisas* (Zulkarnaen, 2004: 182).

Teori *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah* dalam rangka pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia dapat diaplikasikan melalui pengembangan yang lebih komprehensif, sehingga konsep pemberantasan korupsi di Indonesia lebih komplis dan berlaku sepanjang masa tanpa melakukan perubahan-perubahan. Dari paparan itu, kajian ini memfokuskan pada “aplikasi teori *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah* ke dalam peraturan tindak pidana korupsi di Indonesia”.

Metode penelitian yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah riset kepustakaan (*library research*). Untuk mendapatkan data yang diperlukan, penulis melakukan penelaahan mendalam terhadap teori-teori (*sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah*) baik melalui buku-buku/kitab *fiqih jinayah* (hukum pidana Islam) maupun yang erat kaitannya dengan penulisan artikel ini. Untuk memudahkan penelusuran aplikasi teori *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-*

dzarī'ah ke dalam peraturan tindak pidana korupsi di Indonesia, langkah yang ditempuh adalah menganalisis akar masalah peraturan tindak pidana korupsi di Indonesia, kemudian melakukan tinjauan dengan teori *sadd al-dzarī'ah* dan *fatṣ al-dzarī'ah*.

Definisi dan pembagiannya

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 (*idāfab*) dan mempunyai arti tersendiri, namun ketika digabungkan ditemukan satu makna yang jelas dalam penemuan dan penetapan hukum. Secara bahasa kata *sadd* diambil dari asal kata: *sadda–yasuddu–saddan* (سددا يسد . سد . سددا) berarti menutup, menyumbat dan menempati (al-Marbawī, 1935: 283). Sedangkan *al-dzarī'ah* (الذريعة) adalah mufrad dari kata jamak *al-dzarā'i* (الذرائع) atas wazan *fa'ilah* (فعليلة) yang artinya jalan atau *wasilah* (perantara) mencapai suatu tujuan atau perbuatan (al-Marbawī, 218; al-Qarafi, 1345 H: 42; Firdaus, 119).

Kata *al-dzarī'ah* pada awalnya dipergunakan untuk unta yang dipergunakan orang Arab dalam berburu. Unta dilepaskan oleh sang pemburu agar bisa mendekati binatang liar yang sedang diburu. 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-'Arabi, kata *al-dzarī'ah* kemudian digunakan sebagai metafora terhadap segala sesuatu yang mendekati kepada sesuatu yang lain (al-Mishri, t.th: 207).

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 إلى الشيء سواء كان حسنيًا أو معنويًا خيرًا أو شرًا

Artinya: Jalan yang membawa kepada sesuatu, secara hissi atau ma'navi, baik atau buruk (Syarifuddin, 2001: 398-399).

Makna *lughawi* (bahasa) tersebut mengandung konotasi yang netral tanpa memberikan kepada hasil perbuatan. Meskipun demikian, ada kalangan tertentu yang memaknai *al-*

dzari'ah secara khusus, yaitu sesuatu yang membawa kepada yang dilarang dan menimbulkan kemudharatan. Namun makna *al-dzari'ah* dalam pandangan Ibn Qayyim, yaitu apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu (al-Jawziyyah, 1996: 103). Pengertian tersebut menurut Nasrun tidak tepat karena *al-dzari'ah* tidak hanya terbatas untuk sesuatu yang terlarang, tetapi meliputi pula sesuatu yang membawa kepada yang dianjurkan (Harun, 1997: 160).

Menurut istilah (*terminologi*), Muhammad Abū Zahrah mendefinisikan *al-dhāri'ah* adalah:
الذارية معناها الوسيلة والذرائع في لغة الشرعيين ما ي كون طريقا محرم أو لمحلل فإنه يأخذ حكمه فالطريق الى المحرام حرام والمطريق الى المباح وما لا يؤدى للموجب إلا به فهو واجب.

Artinya: *Al-dzari'ah* menurut bahasa adalah perantara, sedangkan *dzari'at* dalam istilah ahli syar'i adalah sesuatu hal yang menjadi jalan kepada yang dibararkan, atau kepada yang dibalalkan, maka sesuatu yang menjadi jalan itu dapat diambil ketentuan hukumnya, wasilah kepada yang diharamkan adalah haram hukumnya, begitu juga sebaliknya, wasilah kepada yang dibolehkan, maka hukumnya dibolehkan (*mubah*). Dan sesuatu kewajiban tidak akan terlaksana, kecuali dengan perantara itu, maka wajib pula adanya (Zahrah, 1958: 288).

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

كل ما يتخذ وسيلة لشيء آخر بصرف النظر عن كون الوسيلة او المتوسل اليه مقيدا بوصف الجواز او المنع.

Artinya: *Tiap-tiap sesuatu yang dijadikan sarana bagi sesuatu yang lain, dimana sarana tersebut dapat menyampaikan maksudnya, baik yang dibolehkan maupun yang dilarang* (Rabbih, 1980: 194).

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

كل فعل مأذون فيه بلا صل ولكن طرأ عليه ما جعله يؤدي الى المفسدة.

Artinya: *Segala perbuatan yang pada asalnya dibolehkan akan tetapi dilarang, karena banyak membawa kepada mafsaddat (bukan dalam arti ghalib)* (Rabbih, 1980: 209).

Pengertian khusus itu obyeknya terfokus pada hasil yang dibawakan oleh *al-dzari'ah* dan inilah yang menjadi sarana para ulama *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 terhadap penyebutan definisi di kalangan para ahli *uṣūl* fiqh.

Menurut al-Qarafi maknanya 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 (al-Qarafi, t.th). Ungkapan yang lebih singkat dikemukakan al-Syawkānī, yaitu masalah atau perkara yang pada lahirnya dibolehkan namun akan mengantarkan kepada perbuatan yang dilarang (*al-mahẓūr*) (al-Syawkānī, 1994: 295). Begitu halnya dengan al-Syātibī (t.th, 257-258) adalah menolak sesuatu yang boleh (*jāiz*) agar tidak mengantarkan kepada sesuatu yang dilarang (*mamnu'*). Kedua pandangan tersebut hampir sama sebagaimana yang dikemukakan 'Abdul Karīm Zaidan (1971: 245), yaitu menutup jalan yang membawa kepada kebinasaan atau kejahatan, sedangkan Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman (1986: 347) menyebutnya sebagai meniadakan atau menutup jalan yang menuju kepada perbuatan yang terlarang.

Beberapa contoh pengertian di atas, tampak bahwa sebagian ulama seperti al-Syātibī dan al-Syawkānī mempersempit *al-dzari'ah* sebagai sesuatu yang awalnya diperbolehkan. Namun al-Qarafi dan Mukhtar Yahya menyebutkan *al-dzari'ah* secara umum dan tidak mempersempitnya hanya sebagai sesuatu yang diperbolehkan. Berkaitan itu bahwa dengan adanya *al-dzari'ah* ketentuan hukum ada dua bagian, yaitu hukum *aṣal* (hakikat hukum) yang bersifat sebagai tujuan, dan *wasilah* hukum (hukum *furu'*) sebagai penunjang hukum. Hal senada juga dikemukakan oleh Muḥammad Abū Zahrah (1958: 289), bahwa pelaksanaan hukum itu ada dua bagian, yaitu hukum *maqāṣid* dan perantara (*wasilah*) hukum (sarana hukum) yang mana antara hukum asal dengan hukum *wasilah* mempunyai hubungan yang sangat erat, yaitu adanya status hukum yang sama. Dengan kata lain, jika hukum *aṣalnya* 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.

Artinya: *Sesuatu yang tidak akan sempurna apa yang diwajibkan kecuali dengan mengerjakannya, maka dia itu wajib* (al-Zarkasyī, t.th: 358; Umar dkk, t.th.: 160).

Para ahli uşul fiqh membagi *al-dzari'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-dzari'ah* itu sebagai berikut:

1. *al-Dzari'ah* yang secara pasti dan menyakinkan akan membawa kepada *mafsadah*. Misalnya, menggali sumur di tengah jalan umum yang situasinya gelap. *Al-dzari'ah* semacam ini, para ahli uşul fiqh telah bersepakat menetapkan keharamannya.
2. *al-Dzari'ah* yang berdasarkan dugaan kuat akan membawa kepada *mafsadat*. Misalnya, menjual buah anggur kepada orang atau perusahaan yang biasa memproduksi minuman keras. *Al-dzari'ah* semacam ini, para ahli uşul fiqh juga telah bersepakat menetapkan keharamannya.
3. *al-Dzari'ah* yang jarang atau kecil kemungkinan membawa kepada *mafsadat*, seperti menanam dan membudidayakan tanaman anggur. *Al-dzari'ah* semacam ini oleh para ahli uşul fiqh bersepakat menetapkan kebolehan.
4. *al-Dzari'ah* yang berdasarkan asumsi biasa (bukan dugaan kuat) akan membawa kepada *mafsaddat*. Misalnya, transaksi jual beli secara kredit. Berdasarkan asumsi biasa, transaksi demikian akan membawa kepada *mafsadat*, terutama bagi debitur. *al-dzari'ah* semacam ini para ulama berbeda pendapat. Ada yang berpendapat bahwa perbuatan tersebut harus dilarang atau menjadi haram atas dasar *sadd al-dzari'ah*; dan ada juga yang berpendapat sebaliknya (al-Syawkanī, t.th.: 246; al-Jawziyyah, 1990: 142; Zahrah, t.th.: 246).

Fath al-dzari'ah

Definisi *al-dzari'ah* di atas dalam pandangan Ibn Qayyīm lebih baik dikemukakan secara umum, sehingga menurutnya *al-dzari'ah* dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu yang dilarang disebut dengan *sadd al-dzari'ah* dan yang diperintahkan untuk dilaksanakan disebut *fath al-dzari'ah*. Pendapat Ibn Qayyīm ini didukung oleh Wahbah Zuhailī yang menginginkan definisi yang netral. Oleh karenanya ia memilih definisi yang dikemukakan Ibn Qayyīm dari

beberapa pendapat ulama lainnya.

Fatḥ al-dzari'ah adalah kebalikan dari *sadd al-dzari'ah*. Secara terminologi dapat dipahami bahwa *fatḥ al-dzari'ah* adalah menetapkan hukum atas suatu perbuatan tertentu yang pada dasarnya diperbolehkan, baik dalam bentuk membolehkan (*ibābah*), menganjurkan (*istihab*), maupun mewajibkan (*ijāb*) karena perbuatan tersebut bisa menjadi sarana terjadinya perbuatan lain yang memang telah dianjurkan atau diperintahkan. Oleh karena itu, *fatḥ 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 korupsi dengan berusaha memegang *amānah* dan meninggalkan segala unsur-unsur yang mengakibatkan terjadinya korupsi.

Pendapat ulama dan aplikasi teori *sadd al-dzari'ah* dan *fatḥ al-dzari'ah* ke dalam peraturan tipikor di Indonesia

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

درء المفساد أولى من جلب المصالح.

Artinya: Menolak keburukan (*mafsadah*) lebih diutamakan daripada meraih kebaikan (*maşlahah*) (*al-Suyūṭi, t.th.: 176*).

Kaidah tersebut merupakan kaidah asasi yang bisa mencakup masalah-masalah turunan di bawahnya dan berbagai kaidah lain juga bersandar pada kaidah ini. Karena itu, *sadd al-dzari'ah* pun bisa disandarkan kepadanya. Hal ini juga dapat dipahami, karena dalam *sadd al-dzari'ah* terdapat unsur *mafsadah* yang harus dihindari. Meskipun demikian, para ulama berbeda pendapat mengenai *sadd al-dzari'ah* untuk dijadikan *hujjah syar'yyah* atau tidak dalam istinbat hukum. *Sadd al-dzari'ah* dapat dijadikan hujjah adalah pendapat ulama Malikiyah

dan Hanabilah dengan alasan firman Allah QS. al-An'ām: 108 yang berbunyi:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ
ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

Artinya: *Janganlah kamu memaki sembah yang mereka sembah selain Allah karena nanti mereka akan memaki Allah dengan tanpa batas tanpa pengetahuan ...*. (QS. al-An'ām: 108).

Pada ayat di atas menunjukkan bahwa mencaci maki Tuhan atau sembah agama lain adalah *al-dzari'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 yang sebelumnya mencaci. Karena itu, sebelum balasan caci maki itu terjadi, maka larangan mencaci maki Tuhan agama lain merupakan tindakan preventif (*sadd al-dzari'ah*).

Selain ayat di atas, terdapat ayat lain yang menjadi hujjah di kalangan 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 ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنظِرْنَا وَأَسْمِعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Ra'inan", tetapi katakanlah: "Unzurnā", 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'iman* (رَاعِنًا) sebagai bentuk *isim fa'il* dari *maṣdar* kata *ru'ūnah* (رُعُونَةٌ) yang berarti bodoh (al-Razī, t.th: 261). Karena itulah, Allah pun menyuruh para sahabat Nabi saw. mengganti kata *rā'inā* yang biasa mereka pergunakan dengan *unzurnā* yang juga berarti sama dengan *rā'inā*.

Dari latar belakang dan pemahaman demikian, QS. al-Baqarah: 104 menurut al-Qurṭubī (T.th: 56) dijadikan dasar dari *sadd al-dzari'ah*. Dalam suatu ḥadīth disebutkan:

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 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 البخارى)

Artinya: 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 lelaki tersebut" (HR. al-Bukhārī) (al-Ja'fī, 1987: 2228).

Ḥadīth ini dijadikan oleh Imām Syātibī sebagai salah satu dasar hukum bagi konsep *sadd al-dzari'ah*. Hal ini berdasarkan Ḥadīth yang dipaparkan di atas, menurut tokoh ahli fikih dari Spanyol itu adalah dugaan (*ẓān*) bisa digunakan sebagai dasar untuk penetapan hukum dalam konteks *sadd al-dzari'ah* (al-Syātibī, t.th.: 360). Sedangkan imām Hanbalī beserta pengikutnya, menjadikan *sadd al-dzari'ah* sebagai pokok bahasan peng-*istinbath*-an hukum dalam kitab-kitab fiqh mereka, dan atau sebagai dalil dan sumber hukum yang berdiri sendiri, mereka mengatakan:

ان سد الذرائع أصل من أصول التشريع قائما بذاته.

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

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

والنهى نوعان أحدهما ما يكون المنهى عنه مفسدة في نفسه والثاني ما يكون وسيلة للمفسدة.

Artinya: *Nahy* (larangan) itu ada dua macam; pertama yang bersifat esensial (*dzāṭiyyah*) yang dilarang serta dapat merusak, sedangkan yang kedua yang menjadi perantara atau sarana yang dapat mendatangkan kepada kerusakan" (al-Jawziyyah, t.th.: 143).

Kedudukan hukum *wasīlah* adalah mengikuti kepada hukum asalnya, jika hukum asalnya haram, maka perantaranya juga haram. Hal ini sebagaimana kaidah:

فوسيلة المقصود تابعة للمقصود.

Artinya: Yang menjadi perantara mengikuti kepada tujuan (Hakim, t.th.: 247).

Selain dua kalangan ulama di atas, ulama Hanafiyah dan Syaf'iyah berpendapat bahwa *sadd al-dzari'ah* juga dapat dijadikan *hujjah*, tetapi dalam hal-hal tertentu dan menolak untuk hal-hal lain. Artinya mereka itu memposisikan kedudukan *sadd al-dzari'ah* adalah sebagai dalil atau sumber hukum yang berdiri sendiri, antara yang mengakui kehujujannya dan yang tidak mengakui kehujujannya. Al-Zuhaili menjelaskan bahwa *sadd al-dzari'ah* bukan termasuk salah satu dalil dalam menetapkan hukum, akan tetapi ia digolongkan dalam kaidah yang oleh jumhur ulama uşul fiqh disebut dengan *muqaddimah* (pendahuluan) dari suatu pekerjaan (al-Zuhaili, 1990: 874).

Argumentasi para ulama yang bermazhab Syāfi'i tidak menjadikan *sadd al-dzari'ah* sebagai dalil atau sumber hukum yang berdiri sendiri, karena pada dasarnya *sadd al-dzari'ah* itu adalah suatu perbuatan yang dibolehkan, namun dikhawatirkan akan terjerumus kepada yang diharamkan. Kekhawatiran itu hanya bersifat tidak pasti atau dugaan (*ẓān*) 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-dzari'ah*, melainkan ia tidak boleh dilaksanakan dan mesti wajib menjauhinya (Hazm, 1967: 89). Namun menurut golongan ulama Zāhiriyyah terutama Ibn Hazm seperti dinyatakan al-Zuhaili, menolak sama sekali (secara mutlak) *sadd al-dzari'ah*; artinya ia bukanlah *hujjah syar'iyah* (al-Zuhaili, t.th.: 889-892 dan 903-904).

Ibn Hazm (994-1064 M), salah satu tokoh ulama dari mazhab Zāhiri, menulis satu pembahasan khusus untuk menolak metode *sadd al-dzari'ah* dalam kitabnya *al-Abkam fi Uşul al-Ihkām*. Penolakan mentah-mentah *sadd al-dzari'ah* adaah karena mereka memang sangat berpegang teguh pada prinsip Kitabullah dan Sunah. Dengan kata lain, semua perbuatan harus diputuskan berdasarkan *ẓāhir naş* dan *ẓāhir* perbuatan. Menurut pandangan penulis, terlalu berpegang secara tekstual *naş* juga tentu bisa berbahaya. Karena sikap demikian justru bisa mengabaikan tujuan syari'ah (*maqāsid syar'iyah*) dalam rangka menghindari *mafsadat* dan meraih *maşlahat*. Jika memang *mafsadat* jelas-jelas bisa terjadi, apalagi jika telah melewati penelitian ilmiah yang akurat, maka *sadd al-dzari'ah* adalah sebuah metode hukum yang perlu dilakukan.

Mazhab Zāhiri menempatkan sub pembahasan tentang penolakannya terhadap *sadd al-dzari'ah* dalam pembahasan tentang *al-ibtiyāf* (kehati-hatian dalam beragama). *Sadd al-*

dzari'ab lebih merupakan anjuran untuk bersikap warga dan menjaga kehormatan agama dan jiwa agar tidak tergelincir pada hal-hal yang dilarang. Konsep *sadd al-dzari'ab* tidak dapat berfungsi untuk menetapkan boleh atau tidak boleh sesuatu. Pelarangan atau pembolean hanya bisa ditetapkan berdasarkan *naş* dan ijma' (*qat'i*). 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 (al-Zhāhirī, 1998: 179-189).

Contoh kasus penolakan dalam penggunaan *sadd al-dzari'ab* adalah ketika Ibn Hazm begitu keras menentang ulama Ḥanafī dan Malikī yang mengharamkan perkawinan bagi lelaki yang sedang dalam keadaan sakit keras (dikhawatirkan meninggal). Bagi kalangan Hanafi dan Maliki, perkawinan itu akan bisa menjadi jalan (*dzari'at*) bagi wanita untuk sekedar mendapatkan warisan dan menghalangi ahli waris lain yang lebih berhak. Namun bagi Ibn Hazm, pelarangan menikah itu jelas-jelas mengharamkan sesuatu yang jelas-jelas halal. Betapapun menikah dan mendapatkan warisan karena hubungan perkawinan adalah sesuatu yang halal (Hazm, 2003: 378).

Secara global, sikap pandangan para ulama terhadap posisi *sadd al-dzari'ab* 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 *ra'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-dzari'ab*. 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 *mafsaddah*, yakni meninggalkan kewajiban beribadah pada hari khusus bagi mereka.
- b. Ḥadīth Nabi saw.: *دع ما يريبك الى ما لا يريبك* 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-dzari'ah* bagi penetapan hukum, antara lain adalah:
1. Larangan melamar (*kbih'bah*) 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, Allāh (yang menurunkan al-Qur'ān), dan Nabi saw. (yang menerima al-Qur'ān) (al-Zuhailī, t.th.: 889-891 dan 903-904).

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

- a. Aplikasi *sadd al-dzari'ah* sebagai dalil penetapan hukum *ijtihadī*, merupakan bentuk *ijtihad bi al-ra'yi* yang tercela.
- b. Penetapan hukum kehalalan atau keharaman sesuatu harus didasarkan atas dalil *qat'i*,

tidak dapat dengan dalil *ẓahannī*. Sedangkan penetapan hukum atas dasar *sadd al-dzari'ah* merupakan satu bentuk penetapan hukum berdasarkan dalil *sadd ẓahannī*. Firman Allāh swt. QS. al-Nazm: 28 berbunyi:

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٢٨﴾

Artinya: ...Dan sesungguhnya persangkaan itu tidak berfaedah sedikitpun terhadap kebenaran. (QS. al-Nazm: 28) (al-Zuhailī, t.th.: 889-891 dan 903-904).

Meskipun terjadi perbedaan pendapat (antara menerima dan menolak), namun maksud yang dikehendaki *sadd al-dzari'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 *kemaṣlahatan* untuk menuju kepada suatu *kemafsadatan*, artinya seseorang yang melakukan suatu perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan karena mengandung *kemaṣlahatan*, tetapi tujuan yang dicapai berakhir pada suatu *kemafsadatan*.

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

Betapapun *al-dzari'ah* lebih rendah tingkatannya daripada perbuatan yang menjadi tujuannya, namun pelaksanaan atau pelarangan suatu sarana tergantung pada tingkat keutamaan perbuatan yang menjadi tujuannya (al-Qarafi, t.th.: 46). Meskipun 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 *sadd al-dzari'ah* sendiri tidak disepakati oleh seluruh ulama sebagai metode *istinbat* hukum. Bagi sebagian mereka terutama di kalangan ulama Syāfi'iyah, masalah *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah* masuk dalam bab penerapan kaidah:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

Teori *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah* sebagai pertimbangan penentuan hukuman ... (Nasrullah)

Artinya: *Sesuatu yang tidak sempurna pelaksanaan wajib kecuali dengan adanya, maka hukumnya adalah wajib* (al-Zarkasyī, t.th.: 358; Umar dkk, t.th.: 160).

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-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah*. Meskipun terdapat perbedaan pendapat, namun kedua teori tersebut merupakan suatu bentuk preventif agar korupsi dapat dicegah sedini mungkin. Oleh karenanya, apa yang dimaksudkan *al-dzari'ah* oleh ulama Mālikī dan Hanbalī, ternyata bagi ulama Syāfi'ī adalah sekedar *muqaddimah*.

Sementara itu, Juhum ulama berpendapat bahwa *muqaddimah* 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 Juhum menetapkan beberapa kaidah sebagaimana dikutip Amir Syarifuddin sebagai berikut:

مالا يتم الواجب الا به فهو مقدور للمكلف واجب.

Artinya: *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.

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

لوسائل حكم المقاصد.

Artinya: *Hukum yang berlaku untuk wasilah atau muqaddimah adalah sebagaimana hukum yang berlaku bagi perbuatan yang dimaksud* (Syarifuddin, t.th.: 304).

***Sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah* sebagai pertimbangan penentu hukuman tindak pidana korupsi**

Menyangkut argumentasi *fath al-dzari'ah*, meskipun belum mendapat porsi yang memadai di kalangan para ulama *usūl fiqih*, namun dapat dikatakan bahwa keberadaan *fath al-dzari'ah* sebagai konsep atau metode penetapan hukum tidak dapat ditolak. Berbeda dengan *sadd al-*

dzari'ah, dimana kehujjahannya terdapat dua perbedaan pendapat (menerima dan menolak). Alasan bahwa *fath al-dzari'ah* tidak dapat ditolak, karena ia merupakan hasil pengembangan dari konsep *sadd al-dzari'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 dilarang atau tidak, karena ia dapat menjadi sarana (*al-dzari'ah*) terjadinya suatu perbuatan lain yang dilarang, maka secara umum hal itu bisa dilihat dari dua hal, yaitu; *Pertama*, 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 talak tiga adalah karena sekedar untuk menghalalkan si perempuan untuk dinikahi oleh mantan suaminya terdahulu, maka pernikahan itu harus dicegah. Tujuan pernikahan tersebut bertentangan dengan tujuan pernikahan yang digariskan syara', yaitu demi membina keluarga yang *sakinah mawaddah warahmah*; dan *kedua*, 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 pemberi hadiah. Karena itulah, setiap pemberian hadiah (gratifikasi) dalam batasan jumlah tertentu harus dikembalikan ke kas negara oleh pihak KPK.

Dalam konteks aplikasi teori *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah* ke dalam peraturan tipikor di Indonesia, sangat dimungkinkan untuk diakomodir terutama ancaman sanksi/hukuman mati, dan atau tidak menshalatkan mayit koruptor, dan sebagainya. Hal ini mengacu pada sejarah pemberantasan korupsi pada masa Nabi Saw., yang menolak untuk menyalatkan jenazah koruptor dan juga mengingatkan agar koruptor tidak melindungi atau menyembunyikan atau menutupi perbuatannya. Pada masa kekhalifahan 'Umar bin Khaṭṭāb, pemberantasan pidana korupsi tidak begitu pelik dan membutuhkan satu badan yang kuat dan pengajian yang tinggi. Melainkan dibutuhkan sebuah keberanian mengatakan dengan tegas merupakan modal yang paling penting dan ia sendiri harus bersih dari tindakan

korupsi (Amiruddin, 2010: 106-107). Langkah lain yang sangat strategis ditempuh 'Umar dalam pemerintahannya terhadap pemberantasan pidana korupsi adalah menyusun sebuah aturan –yang kemudian disebut asas *min ayna laka badzā* (dari mana kamu peroleh harta ini?) (Mursi, 2007: 13), sebagai aturan normatif pembuktian terbalik.

Mengingat banyak cara di mana tindakan kriminal korupsi dilakukan dan telah mengakar di kalangan pejabat, maka sudah sepantasnya diperlukan legalitas hukum pemberantasan korupsi di Indonesia yang kuat dan komprehensif sebagai bentuk preventif terjadinya pidana korupsi. Bukan saja dalam kerangka pembinaan moral melainkan juga bersifat ukhrawi untuk menjaga kemaslahatan dan ketertiban dalam berbangsa dan bernegara. Sementara pemberantasan korupsi sekarang ini belum maksimal, lemah serta tidak menimbulkan efek psikologis, jera dan takut, jelas membutuhkan sanksi yang lebih berat dan asas yang tegas agar berbagai celah korupsi di Indonesia dapat diindikasikan dan segala bentuk menjaga harta (*hifz al-māl*) negara serta kesejahteraan rakyat dapat diatasi karena mengandung nilai masalah yang lebih besar. Dengan demikian, dua teori di atas khususnya mengenai ancaman sanksi, dapat dimungkinkan untuk diterapkan ke dalam revisi (pasal-pasal hukuman untuk koruptor) Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 jo Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, sehingga terciptanya Undang-undang anti-korupsi dalam proses penegakan hukum yang lebih kuat.

Penutup

Mengacu kepada uraian di atas, dapat dikatakan bahwa baik teori *sadd al-dzari'ah* maupun teori *fath al-dzari'ah* adalah suatu perangkat hukum dalam Islam yang sangat baik dan penting, untuk menciptakan kemaslahatan dalam rangka menghindari kemafsadatan umat terutama berkaitan dengan pemberantasan korupsi di Indonesia. Kemaslahatan pemberantasan tindak pidana korupsi itu dapat berjalan baik, sistematis dan praktis bilamana diterapkan oleh pemerintah (*ulil amri*) atau hakim yang mempunyai kekuasaan penuh untuk menciptakan kesalehan sosial (menghindari kemafsadatan tindak pidana korupsi) secara menyeluruh di tengah-tengah masyarakat, dan bukan demi kepentingan kelompok dan pribadinya.

Berdasarkan teori *sadd al-dzari'ah* yang bersifat larangan, Undang-undang pemberantasan tindak pidana korupsi di Indonesia relevan dengan teori tersebut, yaitu adanya bentuk

larangan yang disertai dengan ancaman hukuman. Sementara dalam pemberantasannya masih belum maksimal dan seperangkat peraturan belum komprehensif, sehingga banyak cara tindakan kriminal korupsi dilakukan bahkan telah mengakar di kalangan pejabat. Akan tetapi mengacu pada teori *fath al-dzari'ah* yang bersifat perintah, maka semakin terbuka ruang untuk memberantas korupsi yang mengakar itu, yaitu merevisi pasal ancaman sanksi dalam Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 jo Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi dengan menerapkan ancaman sanksi yang lebih berat kepada koruptor, seperti hukuman mati dan tidak dishalatkan bila telah meninggal dunia.

Pendek kata bahwa tindak pidana korupsi di Indonesia, dapat diberantas dan mengandung nilai *maṣlahah* yang lebih besar apabila mengacu kepada teori *sadd al-dzari'ah* dan *fath al-dzari'ah*. Dua teori ini, khususnya teori *fath al-dzari'ah* dapat dimungkinkan untuk diterapkan ke dalam hukum perundang-undangan tipikor Indonesia, terutama mengenai ancaman sanksi yang lebih berat, supaya terciptanya Undang-undang anti-korupsi dalam proses penegakan hukum yang lebih kuat bagi bangsa dan negara, baik terhadap kasus-kasus besar maupun kecil.

Daftar Pustaka

- Al- 'Amīr, 'Abd al-'Azīz. *Al-Ta'zīr fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arābī. 1976.
- 'Aṭīyah, Jamal. dan Wahbah al-Zuhāilī. *Tajdid al-Fiqh al-Islāmī*. Bairūt: Dār al-Fikr. 2000.
- Amiruddin, Hasbi. *Republik Umar bin Khattab*. Yogyakarta: Total Media, 2010.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Isma'īl Abū 'Abdullāh. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*. Juz V. Bairūt: Dār Ibn Kathīr, 1987.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia; An English-Indonesian Dictionary*. Cet. 25. Jakarta: Gramedia, 2003.
- Firdaus. *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif*. Jakarta: Zikrul Hakim, 2004.
- Hakim, Abd. al-Hamid. *Al-Bayan*. Padang Panjang: Maktabah Sa'adiyah Putra Padang, t.th.
- Harun, Nasrun. *Ushul Fiqh I*. Cet. 2. Jakarta: Logos, 1997.
- Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyīm. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alāmīn*. Juz III. Bairūt: Dār al-Fikr, 1990.

- Al-Maliki, Abdurrahman. *Sistem Sanksi dalam Islam*. Penerj. Syamsuddin Ramadlan. Judul asli: *Nizām al-'uqūbāt*, Cet. I. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002.
- Al-Marbawī, Muḥammad Abd Rauf. *Qamus Idrīs al-Marbawī*. Juz, I. Mesir: Muṣṭafā al- Babī, 1935.
- Al-Mishri, Muḥammad bin Mukarram bin Manzhur al-Afriqi. *Lisan al-'Arab*. Bairūt: Dār al-Ṣādir, T.th.
- Mursi, Syaikh Muḥammad Sa'īd. *Tokob-Tokob Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Penerj. Khoirul Amru Harahap dan Achmad Faozan. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.
- Musyarrafah, Jamal 'Atiyyah Muṣṭafā. *Al-Qadā fī al-Islām*. t.tp: Syirkah al-Syarq al-Awsāṭ, 1966.
- Al-Qarafi, Syihab al-Dīn Abū al-'Abbās. *Al-Faru'*, Juz. II. Cet. I. Al-Arabi'ah: Dār Ihya al-Kutub, 1345 H.
- _____, *Tanqih al-Fushūl fī 'Ilm al-Ushul*. Dalam Kitab Digital *al-Marji' al-Akbār li at-Turath al-Islāmī*. t.tp: Syirkah al-Aris li Kumbiutar, T.th.
- Rabbin, 'Abd. Muḥammad Sa'īd Alī. *Bubuth fī al-'Adillah al-Mukhtalaf Fība 'Inda al-Uṣūlliyīn*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1980.
- Al-Razī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimi. *Mafātiḥ al-Ghaib (Tafsīr al-Razī)*. Juz II. Dalam Kitab Digital *Al-Maktabah al-Syamilah*. Versi 2.09.
- Sābiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Jild. II. Bairūt: Dār al-Fikr, 1983.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Al-Aybab wa al-Naḥbāir*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jilid 2. Cet. 2. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Al-Syathibi, Ibrahim bin Mūsā al-Lakhmi al-Gharnaṭi al-Maliki. *Al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Fiqh*. Juz III. Bairūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Syawkanī, Muḥammad bin 'Alī. *Iryād al-Fuhūl fī Tabqiq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Umar, Mu'in dkk. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Proyek Pembinaan Prasaran dan Sarana Penguruan Tinggi Agama Islam IAIN.
- Wignjosubroto, Soetandyo. "Korupsi Sebagai Masalah Sosial-Budaya". dalam A.S. Burhan, dkk, ed. *Korupsi Di Negeri Kaum Beragama; Iktiah Membangun Fiqh Anti Korupsi*. Jakarta:

P3M dan Kemitraan Partnership, 2004.

Yahya, Mukhtar, dan Fatchurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam: Fiqh Islami*. Bandung: al-Ma'arif, 1986.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Fikr, 1958.

Zaidan, 'Abdul Karīm. *Al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*. Cet. VI. Baghdad: Dār al-'Arabiyyah Littiba'ah, 1971.

Al-Zarkasyī, Muḥammad bin Bahadur bin Abdullah. *Al-Babr al-Mubīṭ*. Juz VII. Bairūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Amī*. Juz II. Cet. X. Damascus: Dār al-Fikr, 1968.

Al-Zhāhirī, 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Hazm. *Al-Aḥkam fi Uṣūl al-Iḥkām*. Juz VI. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

_____, *Al-Maballā bi al-Athār*. Juz I, XII. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islamī*. Juz II. Bairūt: Dār al-Fikr, 1990.

Zulkarnaen, Lexi. "Suap Dalam Perspektif Islam". Dalam A.S. Burhan dkk, ed. *Korupsi Di Negeri Kaum Beragama; Ikhtiar Membangun Fiqh Anti Korupsi*. Jakarta: P3M dan Kemitraan-Partnership, 2004.