

GRATIFIKASI DI MAHKAMAH KONSTITUSI DAN WACANA HUKUMAN MATI

M. Nurul Irfan

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Jl. Ir. H. Juanda Ciputat Jakarta

Email: mnurulirfan@yahoo.com

Abstract: *Gratification in The Constitutional Court and Discourse of Death Penalty.* The gratification case done by an ex-governor and an ex-judge of The Constitutional Court is very irony. As the last gate guard in law enforcement, the Court which concerns in struggling justice has “fallen off” due to greasing the palm done by the ex-chief judge. In view of Islamic perspective, the gratification crime belongs to *jarīmah ta’zîr*, a punishment relates to the policy of local government. It does not belong to *jarīmah qishâs* or *hudûd* which the punishment is determinated by the Qur'an and *hadîts*. Hence, there is discourse of death penalty for the gratification case in The Constitutional Court in order to make wary effect. It is because one of the *ta’zîr* punishments is death penalty that causes big hazard effect for all.

Keywords: gratification, The Constitutional Court, death penalty, *qishâs*, *hudûd*.

Abstrak: *Gratifikasi di Mahkamah Konstitusi dan Wacana Hukuman Mati.* Kasus gratifikasi yang melibatkan seorang mantan Gubernur dan mantan Ketua Mahkamah Konstitusi (MK) RI sungguh sangat memperihatinkan. Sebagai gerbang terakhir lembaga penegakan hukum yang semestinya memperjuangkan keadilan justru runtuh akibat tindak pidana suap yang dilakukan mantan ketuanya. Tindak pidana gratifikasi dalam perspektif hukum pidana Islam masuk ke dalam ranah *jarimah takzir*, yaitu hukuman yang didasarkan atas kebijakan penguasa setempat, bukan *jarimah qisas* atau *hudud* yang sanksi dan jenis hukumnya telah ditetapkan secara tegas di dalam Alquran dan hadis. Oleh sebab itu, wajar jika dalam kasus gratifikasi di MK muncul wacana hukuman mati, dalam rangka menimbulkan efek jera. Hal ini dimungkinkan karena di antara jenis hukuman takzir bisa berupa hukuman mati, khususnya terkait delik khusus yang tingkat kerusakan yang ditimbulkannya sangat besar.

Kata kunci: gratifikasi, Mahkamah Konstitusi, hukuman mati, *qisas*, *hudud*

Pendahuluan

Menanggapi tertangkap tangannya Ketua MK oleh KPK, Prof. Jimly Asshiddiqie mengatakan bahwa pantasnya orang ini (AM) dihukum mati, walau undang-undang tidak mengenal pidana mati untuk korupsi. Sebagai pengampu mata kuliah hukum pidana Islam, penulis merasa sangat perlu ikut urun rembug dalam soal wacana hukuman mati bagi koruptor seperti AM yang mengguncang Negara ini. Walaupun tentu tidak terlalu mudah untuk segera menyepakati wacana ini, sebab hukuman mati dalam hukum pidana Islam masuk dalam dua kategori, yaitu dalam ranah *qisas* dan *hudud*. *Qisas* adalah hukuman setimpal atau hukuman pembalasan yang dikenakan kepada pelaku seperti ia melakukannya kepada korban.

Jenis hukuman ini diberlakukan baik karena ia melakukan penganiayaan maupun pembunuhan, setelah melalui proses pembuktian yang pasti dan akurat. *Hudud* adalah jenis hukuman tertentu yang diberlakukan kepada para pelaku tindak pidana perzinaan, penuduhan zina, meminum khamr, mencuri, merampok, memberontak dan murtad.

Untuk memberlakukan hukuman *qisas* dan *hudud* tidak bisa sembarangan dan terburu-buru, tetapi harus hati-hati dan penuh dengan ketelitian. Hal ini mutlak diperlukan karena pada umumnya berbagai jenis hukuman pada kategori ini bersifat sangat keras bahkan menyangkut kehormatan dan nyawa manusia. Oleh sebab itu dalam hukum pidana Islam terdapat sebuah prinsip

penting yang sangat mendasar berupa keharusan membatalkan sanksi hudud jika ternyata terdapat unsur keraguan. Baik keraguan itu muncul akibat pembuktian yang belum kuat, terkait pelaku yang bisa jadi secara psikis memang sebagai seseorang yang sedang terganggu jiwanya, bahkan bisa jadi keraguan ini muncul akibat perbedaan pendapat para pakar hukum dalam menentukan status hukum suatu hal.

Sanksi pidana mati untuk koruptor yang mengguncangkan tatanan kehidupan dan membangkrutkan Negara tampaknya sangat perlu dikaji secara mendalam dan serius. Sebab hal ini menyangkut nyawa manusia yang masuk dalam lima hal pokok yang harus dilindungi dalam hukum Islam selain agama, akal, harta dan nasab atau keturunan. Bisa dibayangkan seandainya ada seorang koruptor yang membangkrutkan negara sudah dieksekusi mati tetapi ternyata dalam perkembangan berikutnya ia tidak terbukti melakukan korupsi yang berakibat pada bangkrutnya negara, atau bahkan sudah terlanjur dihukum mati tetapi ternyata ada bukti lain yang meringankannya dan seterusnya, pasti akan berakibat sangat fatal. Belum lagi jika ternyata dalam aplikasinya belum bisa dilakukan secara adil, melainkan masih tebang pilih sesuai dengan selera kelompok dan kepentingannya politik tertentu, maka sungguh akan sangat runyam akibat ketergesaan dalam menerapkan pidana mati bagi koruptor sebelum dilakukan kajian serius dan mendalam terlebih dahulu dengan melibatkan banyak pakar terkait.

Pengertian dan Status Hukum Gratifikasi

Gratifikasi disebut juga suap atau *risywah*. Ia merupakan salah satu bentuk korupsi yang bukan hanya disebutkan dalam sebuah pasal UU Korupsi, melainkan telah ada sejak zaman Nabi saw. Berbeda dengan berbagai bentuk sanksi yang ditetapkan dalam UU No. 31 Tahun 1999 jo UU No 20 Tahun 2001 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

Dalam berbagai literatur hadis, sanksi bagi pelaku gratifikasi tidak disebutkan secara tegas. Sanksi dimaksud lebih didominasi pada aspek pembinaan moral bagi pelaku gratifikasi berupa ancaman laknat dan murka Allah dalam neraka.

Untuk konteks saat ini, sanksi dalam jenis ini sangat bisa jadi tidak akan menimbulkan efek jera pada diri pelaku korupsi dalam kasus gratifikasi ini.

Gratifikasi adalah uang hadiah kepada pegawai di luar gaji yang telah ditentukan.¹ Gratifikasi yang disebutkan dalam pasal 12 B dan 12 C Undang-undang No 20 Tahun 2001 Tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 31 Tahun 1999 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi adalah pemberian dalam arti luas, bukan hanya berbentuk uang, melainkan meliputi pemberian barang, rabat (diskon), komisi, pinjaman tanpa bunga, tiket perjalanan, fasilitas penginapan, perjalanan wisata, pengobatan cuma-cuma, dan fasilitas lainnya.

Gratifikasi tersebut berupa servis terhadap pegawai negeri atau penyelenggara negara, sehingga bukan mengenai pemberian, tetapi mengenai penerimaan gratifikasi,² baik yang diterima di dalam maupun di luar negeri, dan yang dilakukan dengan menggunakan sarana elektronik atau tanpa sarana elektronik.³

Dengan demikian, gratifikasi sama dengan suap yang dalam bahasa Arab disebut dengan *riysawah*. Secara etimologis kata *risywah* berasal dari kata kerja “رِشَّا” yang *masdar* atau verbal nounnya bisa dibaca “رِشْوَةً”, “رِشْوَةً” atau “رِشْوَةً”, (huruf *ra* nya dibaca *kasrah*, *fathah* atau *dhammah*) berarti “الجُلُّ”, upah, hadiah, komisi atau suap. Ibnu Manzhur juga mengemukakan penjelasan Abul Abas tentang makna kata *risywah* yang mengatakan bahwa kata *risywah* terbentuk dari kalimat “رِشَا الْفَرْخَ” anak burung merengek-rengek ketika mengangkat kepalaanya kepada induknya untuk disuapi.⁴

Adapun secara terminologis, *risywah* adalah sesuatu yang diberikan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan atau sesuatu yang diberikan dalam rangka membenarkan yang batil/salah atau

¹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, Balai Pustaka, 2003), Edisi Ketiga, Cet. ke-3, h.371.

² R. Wiyono, *Pembahasan Undang-Undang Tindak Pidana Korupsi*, h. 109, lihat Barda Nawawi Arief, *Perbandingan Hukum Pidana*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), Cet. ke-2, h. 215.

³ Adami Chawazi, *Hukum Pidana Materiil dan Formil Korupsi di Indonesia*, h. 261.

⁴ Ibnu Manzur, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, t.th), jilid xvi, h. 109.

menyalahkan yang benar.⁵

Dalam sebuah kasus *risywah*, setidaknya pasti akan melibatkan tiga unsur utama yaitu pihak pemberi (أربان), pihak penerima pemberian tersebut (المُرتشي) dan barang bentuk dan jenis pemberian yang diserahterimakan. Akan tetapi dalam kasus *risywah* tertentu, boleh jadi bukan hanya melibatkan unsur pemberi, penerima dan barang sebagai obyek *risywahnya*, melainkan bisa juga melibatkan pihak keempat sebagai broker atau perantara antara pihak pertama dan kedua, bahkan bisa juga melibatkan pihak kelima, misalnya pihak yang bertugas mencatat peristiwa atau kesepakatan para pihak dimaksud.

Di antara beberapa definisi *risywah*, definisi menurut penulis buku *Kasyaf al-Qanna 'an Matn al-Iqnâ'*, Mansur bin Yunus Idris al-Bahuti, menurut penulis cukup menarik, sebab ia mengemukakan bahwa jika pihak pertama memberikan sesuatu kepada pihak kedua dalam rangka mencegah pihak pertama agar terhindar dari kezaliman pihak kedua dan agar pihak kedua mau melaksanakan kewajibannya, maka pemberian semacam ini tidak dianggap sebagai *risywah* yang dilarang agama.⁶

Dalam definisi ini dikemukakan sebuah pengandaian, yaitu seandainya pihak kedua melakukan kezaliman terhadap pihak pertama dan pihak kedua tidak melaksanakan kewajiban-kewajiban yang seharusnya ia lakukan terhadap pihak pertama, maka dalam masalah ini boleh diberikan sesuatu berupa suap atau sogok. Menurut penulis, pernyataan pengandaian seperti ini tidak wajar, sehingga dalam kasus semacam ini tidak perlu diselesaikan dengan

⁵ Ibrâhîm Anîs, dkk, *Al-Mu'jam al-Wasît*, Mesir : Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1972, Cet. ke-2, h. 348. Uraian lebih jelas mengenai definisi *risywah* ini, bandingkan dengan beberapa sumber 1) al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât*, h. 111, 2) Louis Ma'lûf, *al-Munjid fî al-Lughah w al-A'lâm*, h. 262. 3) Ali Qarâ'ah, *al-Ushûl al-Qadhbâ'iyyah fî al-Murâfa'ât al-Syar'iyyah*, (Mesir : al-Ragha'ib, 1921), h. 330. 4) al-Bahûthî, *Kasyâf al-Qannâ' 'an Matn al-Iqnâ'*, jilid VI, h.. 316. 5) Al-Sayyid Abdullâh Jamâluddîn, *Tâ'rib al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Huqûq al-Râ'i wa Sa'âdah al-Râ'iyyah*, (Mesir: Matba'ah al-Taraqqi, 1318 H), h. 50. 6) Syamsul Haq al-'Azîm Âbâdî, 'Aun al-Mâ'bûd, jilid 6, h. 417. 7) al-Thârîqî, *Jârimah al-Risywah fî al-Syar'i'ah al-Islâmiyyah*, h. 50. 8) Ibnu Hazm, *al-Muhallâ bi al-Âtsâr* (Beirut: al-Maktabah al-Tijârî, t.th., 1351 H), jilid IX, h. 157. 9) Ibnu Abîdîn, *Raddi al-Muhtâr 'Alâ Durri al-Muhtâr*, (Mesir: Mustafâ' al-Bâbî al-Halabî wa Aulâduh, 1386 H), Cet. ke-2, jilid V, h. 362.

cara menyogok atau menuapnya, tetapi justru sebaliknya diperingatkan, dikritik dan diberikan saran terbaik. Senada dengan pengandaian yang dikemukakan oleh al-Bahûthî di atas, Syams al-Haq al-Azim mengatakan sebaiknya pemberian-pemberian dalam kondisi seperti ini tidak dilakukan terhadap hakim-hakim dan para penguasa, sebab upaya untuk membela pihak yang benar sudah merupakan kewajiban yang harus dilakukan, menolak kezaliman yang dilaksanakan pelaku terhadap obyek (*mazhlûm*) juga wajib dilakukan oleh para hakim tersebut, maka tidak boleh mengambil atau menerima pemberian ini.”⁷

Syams al-Haq al-Azim Abadi dalam pernyataannya mengemukakan bahwa pemberian yang dilakukan dengan niat agar penyimpangan dan penyelewengan pihak penerima bisa diubah semakin baik, ini sebaiknya tidak dilakukan dalam masalah peradilan dan pemerintahan (القضاء والولاية), sebab tanpa diberi sogok atau hadiah pun membela dan menegakkan keadilan sudah menjadi tugas hakim dan pemerintah. Maka tidak layak kalau dalam rangka berbuat adil harus memberikan suap.⁸

Adapun beberapa hadis tentang *risywah* yang dibahas oleh para ulama tersebut adalah

⁷ Syamsul Haq al-'Azîm Âbâdî, 'Aun al-Mâ'bûd, jilid VI, h. 417.

⁸ Dalam hal ini al-Syaukani secara lebih tegas mengemukakan pendapatnya bahwa “Diharamkan menuap seorang hakim secara ijmak atas dasar sabda Nabi : “Allah melaknat seorang penyuap dan yang disuap”, Imam Yahya berpendapat bahwa pelaku dianggap telah fasiq, dengan tujuan untuk mengancam seorang penyuap, jika ia menuntut suatu kebatilan, maka termasuk ke dalam cakupan hadis tersebut. Almansur Billah, Abu Ja'far dan sebagian ulama-ulama ashâb Syâfi'i berpendapat bahwa kalau suap itu diberikan untuk menuntut hak yang disepakati, maka hal itu diperbolehkan. Tetapi konon mazhab Syâfi'i yang jelas tidak memperbolehkannya atas dasar keumuman hadis tentang haramnya *risywah*, tetapi kalau hal ini masih diperselisihkan, maka *risywah* model ini sama dengan batil yang tidak ada pengaruh dari segi hukum. Menurut saya –kata al-Syaukani- upaya atau konsep takhsis tentang diperbolehkannya menyerahkan suap kepada hakim dalam rangka menuntut hak ini, saya tidak mengerti dengan jenis atau metode takhsis apa dilakukan, pendapat yang benar adalah tetap haram secara mutlaq dengan dasar sifat keumuman hadis, jadi seseorang yang membolehkan *risywah* dalam berbagai tipe dan bentuk-bentuknya bisa saja diterima asalkan disertai dengan dalil yang kuat (*maqbûl*). Tetapi kalau tidak ada dalil yang kuat (*maqbûl*), maka takhsisnya ditolak, sebab pada dasarnya harta seorang muslim haram (untuk saling diganggu) janganlah kalian memakan harta di antara kalian dengan cara batil”. Lihat Muhammed bin 'Alî bin Muhammed al-Syaukânî, *Nâ'il al-âthâr* (Beirut: Lâilâ, jilid IX, h. 17).

bahwa lakan Allah akan (ditimpakan) kepada orang yang menuap dan yang disuap dalam masalah hukum⁹, Rasulullah saw melaknat orang yang menuap dan yang disuap¹⁰ dan Rasulullah saw melaknat orang yang menuap, orang yang disuap dan orang yang menghubungkan, yaitu orang yang berjalan di antara keduanya.¹¹

Setelah menjelaskan dan mengomentari hadis-hadis tentang *risyawah* di atas, dalam paparannya al-Syaukani secara jelas mengatakan bahwa kalau ada seseorang yang menganggap adanya bentuk-bentuk *risyawah* tertentu dan dengan tujuan tertentu yang diperbolehkan, maka hal itu harus disertai dengan alasan dan dalil yang bisa diterima. Sebab dalam hadis tentang terlaknatnya para pelaku *risyawah* tidak disebutkan tentang jenis dan kriteria-kriteria *risyawah*.

Lebih lanjut al-Syaukani mengemukakan bahwa di antara dalil yang menunjukkan haramnya *risyawah* adalah penafsiran Hasan (al-Basri) dan Sa`id bin Jubair sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Ruslan, menurut keduanya kalimat “أَكَانُوا لِلْسُّجْنِ” yang terdapat dalam Alquran surat al-Maidah ayat 42 dipahami oleh keduanya dengan *risyawah*. Memang, menurut riwayat Masruq bin Mas`ud ketika ditanya tentang makna “السُّجْنِ” apakah berarti *risyawah* ?, beliau memang tidak mengatakan “السُّجْنِ” berarti *risyawah*, tetapi siapa pun yang tidak menentukan hukum dengan hukum yang diturunkan oleh Allah, maka ia termasuk orang kafir, zalim dan fasiq, kemudian Ibnu Mas`ud berkata, tetapi makna kata *al-suht* adalah jika ada seseorang yang meminta tolong kepada kalian atas kezaliman orang tersebut kemudian

dia memberikan hadiah kepada kalian, maka jangan kalian terima¹²

Dengan redaksi yang sedikit berbeda al-Qurthubi mengemukakan riwayat Ibnu Mas`ud tentang penafsiran kata *al-suht* adalah seseorang yang membantu meluluskan keperluan kawannya kemudian orang yang ditolong tersebut memberikan hadiah dan diterima oleh pihak yang telah memberikan hadiah itu.¹³

Dalam definisi *al-suht* riwayat Ibnu Mas`ud menurut penukilan al-Qurthubi ini tidak dibatasi apakah hadiah diberikan kepada hakim dalam proses pengadilan atau semua jenis hadiah kepada siapa pun. Dalam hal ini, al-Syaukani secara tegas membatasi pada hadiah yang diberikan kepada hakim-hakim, atau pihak-pihak yang berkedudukan seperti hakim.¹⁴

Pendapat-pendapat seperti ini oleh al-Syaukani dianggap sebagai pendapat yang amat bobrok (*fi ghâyah al-suqût*), khususnya uraian al-Maghribi ketika mensyarahi hadis *risyawah* dalam kitab *Bulûgh al-Marâm*. Bertolak dari prinsip al-Syaukani ini, Syamsul Anwar mengkontekstualisasikan tradisi pemikiran ini untuk kasus di Indonesia. Menurutnya, pada

¹² al-Syaukânî, *Nail al-Authâr*, jilid IX, h. 172 lihat juga Syamsuddîn Abul Faraj ‘Abdurrahmân bin Abî ‘Amr Muhammâd bin Ahmad bin Qudâmah al-Muqaddâsî, *al-Syarh al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid VI, h. 170.

¹³ al-Qurtubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, (Beirut: Maktabah al-‘Asriyyah, 2005), Cet. ke-1, jilid I, juz III, h. 403. bandingkan dengan definisi al-Syâ’râwî yang mengatakan bahwa :

السُّجْنِ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ تَاحِذُهُ مِنْ غَيْرِ طَرِيقِ الْحَلَالِ كَالرِّشْوَةِ أَوْ الْبِرَا
أَوْ السُّرْقَةِ أَوِ الْإِخْلَاصِ أَوِ الْخَطْفِ وَكُلُّ أُنُوْعٍ لِلْقَامِرَةِ وَلِمَرَاهِنَةِ كُلِّ ذَلِكِ

ابن سحنون

(*al-suht* adalah segala bentuk upaya yang dilakukan bukan dengan cara yang halal seperti suap, riba, mencuri, menjambret, merampas, semua jenis perjudian dan taruhan, semuanya disebut dengan *al-suht*), lihat *Tafsîr al-Syâ’râwî*, (T.tp: T.pn, t.th), jilid V, h. 3155.

¹⁴ Dalam hal ini al-Syaukani mengatakan bahwa Jelasnya hadiah-hadiah yang diberikan kepada hakim-hakim atau yang serupa dengan mereka, jelas merupakan salah satu bentuk *risyawah*, sebab seseorang yang memberikan hadiah tersebut jika bukan karena sejak semula terbiasa memberikan hadiah kepada seorang hakim sebelum diangkat menjadi seorang hakim maka tidak mungkin ia memberikan hadiah tersebut kepadanya kecuali pasti ada maksud/tujuan tertentu. Yaitu akalalnya untuk menguatkan (keputusan) batilinya atau hadiah tersebut dimaksudkan untuk memenangkan haknya (pemberi hadiah) dan kedua-duanya tetap haram. Lihat al-Syaukânî, *Nail al-Authâr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid IX, h.

⁹ Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

عن أبي هريرة قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراتشي والمرتشي في الحكم (رواه أحمد وابن ماجه والترمذى)

Lihat al-Syaukânî, *Nail al-Authâr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid IX, h. 172.

¹⁰ Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

عن عبد الله بن عمرو قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراتشي والمرتشي والمرتشي (رواية الحمسة إلا النسائي وصححه الترمذى)

Lihat al-Syaukânî, *Nail al-Authâr*, jilid IX, h. 172.

¹¹ Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

عن ثوبان قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراتشي والمرتشي والراتشي يعني الذي يمشي بينهما (رواه أحمد)

Lihat al-Syaukânî, *Nail al-Authâr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid IX, h.

zaman sekarang paham seperti ini akan ikut mendorong lajunya korupsi. Pemberian semacam ini, lebih lanjut ia jelaskan, meskipun dilakukan oleh pemberi untuk mendapatkan haknya yang sah, akan membawa dampak merusak kepada sistem pelayanan publik berupa memburuknya kualitas pelayanan tersebut.¹⁵

Menurut penulis, pendapat Syamsul Anwar di atas sangat tepat, sebab seandainya ketentuan boleh memberikan suap atau menerima suap untuk memperoleh hak penyuap yang mestinya ia terima, untuk menolak atau memberantas kebatilan yang terjadi—walaupun banyak orang yang berpendapat boleh—tetap saja akan semakin rentan terhadap maraknya praktek sogok menyogok, kolusi, korupsi dan nepotisme bahkan akan semakin menumbuhsuburkan praktek mafia peradilan yang sangat tidak terpuji.

Suap merupakan salah satu dosa besar sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Dzahabi dalam *Kitâb al-Kabâ'ir*. Menurutnya, suap termasuk dosa besar yang ke-22,¹⁶ hanya saja al-Dzahabi mengatakan sebuah pernyataan yang dikritik secara keras oleh al-Syaukani di atas.¹⁷

Memang dalam masalah diperbolehkannya suap dengan tujuan memperjuangkan hak dan menolak kezaliman yang dirasakan oleh pihak pemberi suap ini, al-Dzahabi tidak sendirian dan bukan satu-satunya. Ahmad al-Siharanfuri dan al-Mubarak Furi juga mengemukakan hal serupa.¹⁸

¹⁵ Syamsul Anwar, "Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam : Perspektif Studi Hadis" dalam *Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, vol. 4, No. 1, Januari - Juni 2005, h. 125.

¹⁶ al-Dzahabî, *Kitâb al-Kabâ'ir*, h. 111.

¹⁷ Pernyataan al-Dzahabi dimaksud adalah sebagai berikut: "Sesungguhnya lakan/kutukan diberikan kepada penyuap, jika suap yang dilakukannya untuk menyakiti orang muslim atau untuk mendapatkan sesuatu yang bukan haknya. Adapun jika suap dilakukan untuk memperjuangkan haknya yang mestinya diterima atau untuk menolak kezaliman yang mengancam dirinya, maka tidak termasuk dalam kategori suap yang pelakunya terlaknat. Tetapi *risywah* yang melibatkan hakim hukumnya tetap haram, baik *risywah* dimaksudkan untuk membatalkan yang benar maupun untuk menolak kezaliman". Lihat al-Dzahabî, *Kitâb al-Kabâ'ir*, h. 112.

¹⁸ Ahmad al-Siharanfuri mengatakan bahwa sesungguhnya sanksi hukum diberikan kepada mereka/ para pihak dalam kasus suap, pemberi dan penerima, jika kedua-duanya sama dalam hal niat dan kemauan sehingga pemberi suap melakukan suap untuk memperoleh sesuatu yang batil dan suapnya dianggap haram. Lihat al-Siharanfuri, *Kitâb al-Kabâ'ir*, h. 112.

Dengan mencermati pendapat para ulama di atas, bisa diketahui bahwa pada umumnya ulama memperbolehkan suap yang bertujuan untuk memperjuangkan haknya atau menolak kezaliman yang mengancam keselamatan dirinya. Masalahnya adalah bahwa budaya seperti ini jika saat sekarang dipraktekkan di Indonesia yang sedang berusaha keras untuk memberantas korupsi, kolusi dan nepotisme, jelas justru akan sangat rentan. Sebab orang pasti akan berupaya mencari celah dan alasan agar bisa mendapat hak atau supaya selamat dari ketidakadilan dan kezaliman. Sehingga akhirnya ia melakukan penyuapan kepada pejabat atau kepada pihak yang berwenang.¹⁹

Adapun suap yang dilakukan untuk memperjuangkan hak (yang mestinya diterima) atau agar dirinya terhindar dari kezaliman, maka tidak termasuk dalam kriteria suap dengan ancaman hukuman lakanat ini. Lihat al-Siharanfûrî, *Badzlu al-Majhûd*, jilid XV, h. 258. Bandingkan dengan pernyataan al-Mubarak Furi bahwa adapun sesuatu yang diberikan untuk mengupayakan agar bisa mengambil hak atau menolak kezaliman maka tidak masuk dalam cakupan hadis ini. Diriwayatkan bahwa Ibnu Mas'ud ketika akan mengambil tanah Habsyi (sebagai haknya) mendapatkan sedikit hambatan (dari penduduk setempat) maka beliau memberikan hadiah dua dinar, sehingga upayanya berhasil dengan mulus. Diriwayatkan dari sejumlah besar tokoh-tokoh tabi'in mereka berpendapat bahwa tidak berdosa kalau seseorang mendayagunakan diri dan hartanya (untuk mendapat hak) ketika dia takut terhadap kezaliman. Demikian ungkapan Ibnu al-Asîr. Dalam kitab al-Mirqah Syarh al-Misyâkah disebutkan bahwa *risywah* adalah sesuatu yang diberikan untuk membatalkan/menyalahkan yang mestinya benar atau untuk membenarkan yang semestinya salah. Adapun suatu pemberian untuk memperjuangkan hak atau menolak kezaliman yang membahayakan dirinya maka pemberian itu tidak berdosa. Demikian juga pihak penerima, jika hal itu dilakukan untuk membela pihak yang menuntut hak maka tidak dianggap berdosa. Tetapi semua ini sebaiknya tidak terjadi di kalangan para hakim dan para pengusa.

¹⁹ Dalam hal ini, penulis masih setuju dengan pendapat Syamsul Anwar bahwa tradisi atau pandangan yang menganggap tidak termasuk suap yang diancam lakanat dalam hadis tentang *risywah* ini, jika penyuapan dilakukan untuk memperjuangkan haknya atau untuk menolak ketidakadilan yang dirasakannya harus sangat dipertimbangkan. Sebab persoalan memperjuangkan hak dan menolak keidakadilan atau kezaliman ini merupakan sesuatu yang sangat abstrak dan sulit dicari tolok ukur dan standarisasinya. Di samping itu, situasi dan kondisi Indonesia yang saat ini sedang berjuang dan berusaha kuat untuk memberantas korupsi akan terganggu dengan pandangan tentang diperbolehkannya suap, sogok atau gratifikasi yang bertujuan untuk memperjuangkan hak dan menolak ketidakadilan atau kezaliman ini. Bahkan catatan penting al-Syaukânî dan al-Mubarakfuri bahwa suap dalam konteks ini seyogyanya jangan dilakukan terhadap para hakim dan para pejabat juga harus diperhatikan, jika bangsa besar ini

Pendapat yang berkembang di kalangan para ulama tentang diperbolehkannya suap untuk memperjuangkan hak dan menolak ketidakadilan ini tampaknya bukan berdasarkan pada teks hadis tentang risywah yang berbunyi “*عَنْ اللَّهِ الرَّاشِيِّ وَالْمُرْتَشِيِّ*”²⁰

(Allah mengutuk penyuap dan yang disuap),²¹ tetapi pijakan mereka dari *âtsâr* atau riwayat-riwayat para sahabat dan tabi'in yang ketika itu melakukan praktik penyuapan dalam konteks seperti ini. Di antara riwayat dimaksud adalah apa yang dikemukakan oleh al-Baghawi bahwa diriwayatkan dari al-Hasan, al-Sya'bi, Jabir bin Zaid dan 'Atha, sesungguhnya mereka berpendapat bahwa seseorang tidak dianggap berdosa ketika dia mendayagunakan / mengatur diri dan hartanya (untuk melakukan penyuapan) pada saat dia terancam dengan ketidakadilan.²²

Walaupun dalam riwayat ini tidak disebutkan secara eksplisit bahwa pemberian Ibnu Mas'ud tersebut bukan kepada hakim atau penguasa resmi, tetapi bisa diperkirakan dari data-data lain seperti yang dijelaskan oleh al-Mubarakfuri di atas, bahwa yang beliau sogok bukan hakim atau pejabat, melainkan preman atau sejenis tukang palak (penguasa lahan) sebagai penguasa lahan kawasan Habsyi yang ketika itu telah berada dalam wilayah Islam.²³ Oleh sebab itu, catatan al-Syaukani dan al-Mubarakfuri menjadi sangat penting untuk diperhatikan agar tidak mudah menyogok hakim dan pejabat dalam rangka mendapatkan hak atau karena takut dizalimi.

Di samping data yang dikemukakan oleh al-Baghawi di atas, Abu Abdullah Abdussalam Alusy dalam *Ibânah al-Ahkâm* mengatakan bahwa

²⁰ al-Syaukânî, *Nâl al-Authâr*, (Beirut : Dâr al-Fikr, tth), jilid IX, h. 172.

²¹ Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Baghawî, *Syarh al-Sunnah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), jilid V, h. 330.

²² al-Mubârak Fûrî, *Tuhfah al-Ahwadzî*, jilid IV, h. 565. Dalam riwayat yang dijelaskan oleh al-Mubarakfuri disebutkan bahwa Ibnu Mas'ud mendapatkan masalah pada saat hendak mengambil harta miliknya sebagai haknya dan dizalimi oleh pihak-pihak tertentu tersebut terjadi di Habsyi. Habsyi adalah Abessinia. Di antara sederetan nama gubernur yang pernah memerintah di sana adalah Abrahah, seorang raja underbaww/dibawah pengawasan atasannya, raja Romawi Timur yang berkedudukan di Konstantinopel. Abrahah dari Abessinia inilah yang pernah menyerang Ka'bah pada hari Senin tanggal 20 April 571 M, pada saat Rasulullah saw lahir. Abrahah dan

terdapat riwayat yang berasal dari Ibnu Mas'ud dan sahabat-sahabat lain bahwa mereka melakukan risywah untuk memperjuangkan hak. Semua ini dikemukakan oleh al-Khitabi dan ia memfatwakan bahwa suap untuk memperjuangkan sesuatu yang merupakan hak diperbolehkan”²³

Dengan demikian, tampaknya hampir seluruh ulama hadis pada saat memberikan ulasan tentang hadis risywah ini selalu mengemukakan tentang jenis risywah yang bisa dianggap benar, yaitu jika suap yang dilakukan untuk menuntut dan memperjuangkan hak yang mesti diterima atau suap dalam rangka menolak ketidakadilan.

Hal menarik dalam masalah suap-menyuap ini, dikaitkan dengan pendapat yang dianggap layak bagi seorang hakim, dijelaskan oleh Muhammad bin Isma'il al-Kahlâni al-Shan'anî bahwa suap secara ijmak dinyatakan haram, baik diberikan kepada hakim, atau petugas atas nama sedekah maupun bukan diberikan kepada kedua-duanya. Pendapat yang biasanya diperoleh seorang hakim terdiri dari empat macam, suap, hadiah, gaji dan rezeki.²⁴ Pertama, suap, jika tujuannya agar hakim memutuskan perkara secara tidak benar, maka status hukumnya adalah haram baik bagi pemberi maupun penerima suap. Tetapi kalau tujuannya agar hakim memutuskan perkara secara benar untuk (menyelesaikan) piutang pihak pemberi suap, maka suap dengan motif ini haram bagi hakim tetapi halal bagi penyuap, sebab tujuannya untuk memperjuangkan hak yang mesti diterimanya. Suap dengan motif ini sama dengan upah bagi pemenang sayembara yang bisa menemukan budak yang kabur, dan sama dengan upah orang yang dipercaya dalam memenangkan persengketaan. Tetapi konon hal ini tetap diharamkan karena bisa menjerumuskan

²³ Abû `Abdullâh `Abdussalâm 'Allûsy, *Ibânah al-Ahkâm* *Syarh Bulûgh al-Marâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2002), jilid III, h. 88.

²⁴ Keempat sumber pendapat bagi hakim ini, setidaknya menurut hasil penelitian al-San'ani yang hidup pada tahun 1059-1182 H, sekitar 245 tahun yang lalu di San'a Ibu kota Yaman ketika itu. Sayangnya dari keempat sumber penghasilan tersebut sumber terakhir yang ia sebut dengan rizki tidak dijelaskan secara gamblang sebagaimana ketiga jenis sumber pendapat yang lain, yaitu risywah, hadiah dan gaji. Dalam hal ini boleh jadi yang beliau maksud dengan rizki adalah segala bentuk penghasilan sampingan yang tidak tetap dan

seorang hakim ke dalam dosa. Kedua, hadiah, jika hadiah ini diberikan dari seseorang pada saat sebelum penunjukkan seorang hakim yang akan menangani perkaranya, maka status hukumnya tidak diharamkan, tetapi kalau setelah ditentukan hakim yang akan menanganinya, maka tetap haram dan jika hadiah itu berasal dari seseorang yang tidak ada pertengkaran antara dia dan seseorang yang ada bersama dia, maka hadiah itu diperbolehkan, tetapi makruh, dan jika hadiah itu berasal dari seseorang yang mempunyai persengketaan hutang dengan pihak lawan, maka hadiah dalam kasus ini hukumnya haram baik bagi hakim (sebagai penerima) maupun bagi pemberi hadiah”.²⁵

Dengan penjelasan yang cukup sistematis dan runut ini al-Shan`âni sempat memerinci bentuk-bentuk suap dan hadiah tertentu, ada yang dinyatakan halal dan ada yang dinyatakan haram bahkan ada yang sekedar makruh. Namun demikian, tampak jelas dari uraian tentang jenis suap bahwa terdapat bentuk suap yang dianggap halal sebagaimana para ulama hadis pada umumnya, yaitu suap yang dilakukan oleh seseorang dalam rangka memperjuangkan hak yang mesti diterimanya, dalam contoh penjelasannya disebutkan untuk bisa memperoleh harta miliknya yang masih dalam piutang pihak lain. Di sini, hakim menurut al-Shan`âni dianggap sebagai pemenang sayembara atau wakil delegasi yang berhasil dalam usaha membela klien,²⁶ sehingga wajar jika mendapatkan upah atas jasanya.

Penjelasan yang sebaik dan sesistimatis apa yang dipaparkan oleh al-Shan`ani di atas tidak penulis temukan dalam beberapa literatur hadis lain, baik dalam sumber aslinya yaitu *Sunan Abû Dâwud*, *al-Tirmizî*, *Aḥmad* dan *Ibnu Mâjah* maupun dalam *Bulugh al-Marâm* dengan berbagai syarahnya yaitu *Ibânah al-Ahkâm*, *Taudhîh al-*

Ahkâm, *Hidâyah al-Anâm* dan *Mishbâh al-Zhulâm*. Hanya saja pada saat menjelaskan sumber-sumber penghasilan seorang hakim, sumber pendapatan terakhir yang al-Shan`ani sebut dengan rizki tidak beliau uraikan. Beliau hanya memaparkan masalah *risywâh*, hadiah dan *ujrah* atau gaji.²⁷

Berkaitan dengan jenis penghasilan hakim yang kedua menurut al-Shan`ani yaitu tentang gaji, ia berpendapat bahwa kalau seseorang hakim telah mendapatkan jatah rutin dari baitul mal (kas Negara) maka ia tidak boleh mendapatkan gaji lagi. Menurut perkiraan penulis yang dimaksudkan dengan gaji atau yang al-Shan`ani menyebutnya dengan “جِرَاحَة” adalah upah yang dibebankan kepada para pihak yang berperkara, sedangkan kata “عُجْرَة” adalah gaji tetap yang diambil dari kas Negara. Konsep ini jika dikontekstualisasikan dengan praktek peradilan di Indonesia saat ini lebih cocok dipahami bahwa yang mendapat gaji tetap dari kas Negara (APBN) adalah hakim pada semua jenis peradilan dan tingkatannya yang mempunyai NIP dari Departemen Kehakiman.

²⁷ Mengenai sumber pendapatan hakim yang disebut terakhir ini al-San`ani mengatakan bahwa adapun gaji, sebagai sumber penghasilan hakim yang ketiga jika seorang hakim telah memiliki *jirâyah* (jatah rutin) dari baitul mal (kas negara) yang diberikan kepadanya, maka ulama sepakat menyatakan bahwa gaji di luar itu hukumnya haram, sebab dia telah mendapatkan jatah rutin karena pekerjaannya dalam bidang hukum, sehingga dinilai tidak patut untuk diberi upah, lain halnya kalau hakim tersebut belum mendapatkan jatah rutin dari baitul mal dalam kondisi seperti ini tetap diperbolehkan menerima gaji karena pekerjaannya bukan karena jabatannya sebagai hakim. Jika dia mengambil bagian melebihi yang semestinya maka hukumnya haram, sebab dia digaji semata-mata karena pekerjaannya bukan karena jabatannya sebagai hakim. Oleh sebab itu, jika dia masih menuntut lebih dari yang semestinya berarti dia menuntut sesuatu berdasarkan status dan jabatannya sebagai hakim, padahal ulama telah sepakat berpendapat bahwa harta rakyat tidak boleh diambil untuk menggaji hakim karena jabatannya, dia digaji karena pekerjaannya, tambahan atas gaji yang telah ditentukan hukumnya haram. Maka dari itu, ada sebuah pendapat yang menyatakan bahwa mengangkat seseorang yang kaya untuk menduduki jabatan hakim jauh lebih baik daripada mengangkat seseorang yang miskin untuk menjadi hakim, sebab dengan status dan kondisi ekonominya yang tergolong miskin akan berpotensi menimbulkan niat atau semangat untuk mendapat fasilitas yang pada dasarnya tidak boleh untuk dimiliki, lebih-lebih jika hakim miskin itu juga tidak mendapatkan jatah rutin dari baitul mal. Penulis *subul al-salam* berkata : pada saat ini kami tidak bisa menemukan seseorang yang mencari kedudukan jabatan sebagai hakim kecuali secara jelas tampak bahwa orang tersebut hanya berambisi kepada sesuatu yang menggugah seleranya, padahal ia pun mengerti bahwa tidak boleh mengambil uang dari rakyat.

²⁵ al-Shan`âni, *Subul al-Salâm*, jilid IV, h. 124.

²⁶ Untuk konteks saat ini konsep al-San`ani tentang “جِرَاحَة على الحُصُومَة” Honor wakil yang membantu seseorang atau perkara yang dipersengketakan ini adalah berupa tunjangan, ongkos perkara para praktisi hukum, pengacara, advokat dan badan arbitrase. Penulis memperkirakan bahwa pada saat 245 tahun yang lalu belum ada profesi-profesi dalam bidang peradilan sebagai yang sangat ramai di berbagai tingkat

Mereka inilah yang memiliki “جِرَةٌ” gaji tetap. Sedang pihak yang hanya memperoleh “أَجْرَةٌ” upah dari para pihak yang berperkara adalah para pengacara, advokat, dan konsultan-konsultan hukum.²⁸

Pemisahan antara “جِرَةٌ” dan “أَجْرَةٌ” ini dianggap penting agar para hakim yang telah mendapatkan “جِرَةٌ” gaji tetap dari APBN tidak lagi menuntut pemberian-pemberian tertentu dari para pihak yang berperkara. Sebab pemberian-pemberian semacam ini sangat rentan menimbulkan praktek suap menuap. Apalagi kalau pihak “الراشِي” pemberi suap berdalih dengan adanya hak yang akan ia perjuangkan atau dengan alasan menolak kezaliman dan ketidakadilan yang dirasakannya. Dalam kondisi seperti ini menurut pendapat para ulama, suap dengan tujuan memperjuangkan hak dan menolak ketidakadilan bisa dianggap benar serta tidak masuk dalam cakupan hadis yang mengharamkan suap.

Dari uraian tentang pengertian dan hukum *risywah* di atas, bisa disimpulkan bahwa *risywah* atau suap adalah suatu pemberian yang diberikan seseorang kepada hakim, petugas atau pejabat tertentu dengan suatu tujuan yang diinginkan oleh kedua belah pihak baik pemberi maupun penerima pemberian tersebut. Dalam kasus penyuapan, biasanya melibatkan tiga unsur utama yaitu pemberi suap (*al-râsyî*), penerima suap (*al-murtasyî*) dan barang atau nilai yang

diserahterimakan dalam kasus suap. Namun demikian, tidak menutup kemungkinan dalam suatu kasus suap juga melibatkan pihak keempat sebagai broker atau perantara antara pemberi dan penerima suap. Broker atau perantara ini disebut dengan *al-râisy*.

Hukum perbuatan *risywah* disepakati oleh para ulama adalah haram, khususnya *risywah* yang terdapat unsur membenarkan yang salah dan atau menyalahkan yang mestinya benar. Akan tetapi para ulama menganggap halal sebuah bentuk suap yang dilakukan dalam rangka menuntut atau memperjuangkan hak yang mestinya diterima oleh pihak pemberi suap atau dalam rangka menolak kezaliman, kemudaratan dan ketidakadilan yang dirasakan oleh pemberi suap. Hanya saja, penulis tetap menganggap bahwa dalam bentuk seperti ini pun suap tetap tidak baik dilakukan apalagi dalam suasana bangsa Indonesia yang sedang berusaha keras memberantas praktek korupsi, kolusi dan nepotisme yang pengaruhnya sangat merusak seluruh tatanan kehidupan bangsa. Mirip dengan suap, sogok atau gratifikasi sebagai terjemahan dari *risywah* ini adalah hadiah. Oleh sebab itu, hadiah merupakan salah satu jenis atau bentuk sogok, khususnya jika diberikan kepada pegawai, petugas, pejabat apalagi kepada hakim.

Klasifikasi Gratifikasi

Pada uraian sebelumnya telah dikemukakan bahwa setidaknya gratifikasi atau *risywah*, suap, ada yang disepakati oleh para ulama haram hukumnya dan ada yang disepakati halal hukumnya.²⁹ *Risywah* yang disepakati haram hukumnya oleh para ulama adalah *risywah* yang dilakukan dengan tujuan untuk membenarkan yang salah dan

²⁸ Para pengacara, advokat, dan konsultan-konsultan hukum yang biasanya tergabung dalam sebuah wadah LBH walaupun mereka tidak mendapatkan “جِرَةٌ” atau gaji tetap dan tidak memiliki NIP sebagaimana diatur dalam Undang-Undang No. 18 tahun 2003 tentang Advokat, namun dari sisi *income* sangat boleh jadi penghasilan mereka jauh lebih besar-sekalipun bersifat temporer-daripada hakim atau jaksa penuntut umum yang memiliki NIP dan mendapatkan “جِرَةٌ” dari APBN. Apalagi bagi para praktisi kondang dan senior seperti Adnan Buyung Nasution, OC Kaligis, Todung Mulya Lubis, M. Assegaf dan advokat serta konsultan-konsultan hukum yang lain. Ketimpangan jumlah penghasilan antara pengacara dan hakim ini terkadang berakibat adanya kecemburuan sosial antar mereka. Hal ini tentu sangat rentan terhadap timbulnya praktek sogok menyogok di dalam proses acara pengadilan. Sehingga adanya gagasan untuk menaikkan gaji dan tunjangan hakim, mengingat adanya fenomena-fenomena seperti ini sangat bisa dimengerti. Karena itu wajar jika 245 tahun yang lalu al-Shan`âni mengatakan bahwa: “إِنْ تُولِيهِ الْقُضَاءَ مَلِكًا غَبِيًّا أَوْ مِنْ تَوْلِيهِ مَلِكًا فَقِيرًا” mengangkat hakim yang sudah kaya lebih baik daripada mengangkat hakim yang miskin, agar tidak gampang disuap. Apakah hal ini bisa dijadikan bahan pertimbangan?

²⁹ Jenis suap yang oleh para ulama dinyatakan halal ini oleh as-Syaukani dalam *Nail al-Autâr*, jilid IX h. 172 ditolak secara tegas, suap dalam bentuk-bentuknya yang khusus dan dengan tujuan apapun tetap haram sebab hadis mengenai *risywah* yang sangat terkenal itu tidak bisa ditakhsis kecuali dengan dalil yang *maqbul* (kuat dan bisa diterima), bukan sekedar dengan perkiraan dan pertimbangan yang tidak mantap. Dalam hal ini penulis lebih setuju dengan al-Syaukani tanpa harus mengkritik pendapat jumhur ulama yang telah sepakat menghalalkan jenis *risywah* yang tujuannya untuk membela, menuntut dan memperjuangkan hak dan atau untuk menolak ketidakadilan. Sebab untuk konteks Indonesia saat ini, kalau mengikuti pendapat jumhur ulama tersebut akan sangat rentan dengan gagalnya pemerintah dalam memberantas praktek KKN di sini.

menyalahkan yang mestinya benar atau dengan kata lain suap yang hukumnya haram adalah suap yang akibatnya mengalahkan pihak yang mestinya menang dan memenangkan pihak yang mestinya kalah. Sedangkan suap yang dinyatakan oleh mayoritas ulama hukumnya halal adalah suap yang dilakukan dengan tujuan untuk menuntut atau memperjuangkan hak yang mestinya diterima oleh pemberi suap (ألاشى) atau untuk menolak kemudaratan, kezaliman dan ketidakadilan yang dirasakan oleh pihak pemberi suap tersebut.

Pembagian dua jenis suap yang haram dan suap yang halal ini memang tidak secara eksplisit bisa ditemukan dalam berbagai uraian para ulama, sebab haram atau halalnya suap sangat tergantung pada niat dan motifasi penyuap ketika memberikan suapnya kepada penerima, sehingga ada yang hanya dianggap halal bagi penyuap tetapi tetap haram bagi petugas, pegawai atau hakim sebagai pihak penerima (الأخذ). Di antara ulama yang menjelaskan secara mendetail persoalan ini adalah Ibnu Taimiyah.³⁰ Ibnu Taimiyah menjelaskan tentang alasan mengapa ada satu jenis suap yang dianggap halal bagi pihak pemberi dan tetap saja haram bagi penerima suap tersebut. Dalam beberapa referensi syarah hadis dan buku-buku fikih, alasan atau dalil ini

tidak penulis temukan, tetapi Ibnu Taimiyah dalam *Majmû' Fatâwânya* mengutip sebuah hadis yang diriyawatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal bahwa Rasulullah pernah memberikan sejumlah uang kepada orang yang selalu meminta-minta beliau.³¹

Atas dasar hadis inilah muncul pendapat tentang adanya salah satu bentuk suap yang bisa dibenarkan, yaitu suap yang dilakukan oleh seseorang dengan tujuan agar bisa memperoleh hak yang mestinya ia terima atau dalam rangka menolak kemudaratan, ketidakadilan dan kezaliman yang mengancam atau mengganggu diri pelaku. Dalam kasus yang dialami Rasulullah saw sebagaimana hadis riwayat Imam Ahmad di atas adalah rasa ketidaknyamanan Nabi saw atas tindakan seseorang yang selalu meminta-minta kepada beliau. Sangat boleh jadi orang-orang yang meminta kepada beliau itu sedikit memaksa dan tanpa ada rasa malu, maka akibatnya beliau sangat merasa terganggu sehingga beliau berikan dua dinar, menurut informasi yang didengar Umar melalui seseorang dan ternyata setelah dikonfirmasi kepada Nabi saw beliau beritahu bukan hanya 2 dinar, melainkan sejumlah besar uang 10 sampai dengan 100 dinar bahkan terdapat riwayat bahwa uang yang beliau berikan itu sejumlah 10 sampai 100 atau 200 dinar, memang dalam hal ini perawi yang ragu tentang jumlah persisnya.

Melalui hadis ini, secara jelas bisa dipahami bahwa tampaknya Rasulullah saw sudah bosan bahkan telah muak dengan ulah tukang palak yang terus meminta beliau dengan sedikit memaksa. Di sini kemudian beliau memberikan sejumlah harta

³⁰ Dalam hal ini Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa sesungguhnya seseorang yang memberikan hadiah kepada petugas agar dia melakukan untuknya sesuatu yang tidak diperbolehkan adalah haram bagi pemberi hadiah dan penerimanya, karena hal ini termasuk suap yang disabdarkan oleh Nabi saw. "Allah mengutuk penyuap dan penerima suap" sedangkan jika seseorang memberi hadiah agar terhindar dari kezaliman atau agar mendapatkan hak yang wajib diberikan kepadanya maka hadiah semacam ini hanya haram bagi penerima (الخذ) tetapi boleh / halal bagi pemberi kalau dia telah memberikan hadiah tersebut kepadanya, sebagaimana Nabi saw pernah bersabda: sesungguhnya saya akan memberikan kepada salah seorang mereka sebuah pemberian maka akan keluar dari bagian bawah ketiaknya sebuah api ketika itu ditanyakan kepada beliau, wahai Rasulullah mengapa engkau memberikan (sesuatu) kepada mereka? beliau menjawab, mereka enggan (tidak bosan-bosan akan terus meminta) padahal Allah tidak berkenan kalau saya bersifat bakhil. Imâm Ahmad ibn Hanbal dalam *Musnadnya* jilid III h. 4 memberikan penjelasan kata "باتطها" ini dengan kalimat "يُعَيِّنُ تَكْوِينَ نَحْتِ إِيَّاهُ بَعْدَ تَارِ" yaitu bagian bawah ketiaknya akan mengeluarkan api. Hal ini sebagai kecaman bahwa sikap meminta-minta dengan cara memaksa dan dengan gaya tukang palak (صاحب مكس) ini merupakan perbuatan biadab dan sangat tercela. Lihat Abdurrahmân ibn Qâsim al-Âsimî al-Najîfi al-Hanbâlî (ed.), *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Hâkim Ibnu Taimiyah* (Beirut: Dârul Fikr, t.th), jilid XXI, h. 286.

³¹ Riwayat tersebut adalah sebagai berikut ,“Dari Abu Sa'id al-Khudriy, dia berkata Umar berkata, wahai Rasulullah sungguh saya mendengar Fulan dan Fulan berbuat baik dengan pujiannya sambil keduanya bercerita sesungguhnya engkau memberikan dua dinar. Umar berkata, Nabi saw bersabda, akan tetapi demi Allah si Fulan bukanlah demikian itu, saya sungguh telah memberikannya sepuluh sampai seratus, apa yang dia ucapan bukan seperti itu. Demi Allah, sesungguhnya salah seorang di antara kalian pasti akan keluar (bangkit) dengan membawa barang yang diminta dari sisiku pada bagian bawah ketiaknya, maksudnya di bawah ketiaknya akan mengeluarkan api. Umar bertanya, wahai Rasulullah mengapa engkau berikan uang itu kepada mereka ? Rasulullah menjawab, apa yang saya lakukan itu tidak akan membuat mereka bosan, tetapi mereka akan terus meminta, sedangkan Allah tidak berkenan jika saya memiliki sifat bakhil “(HR. Ahmad). Lihat Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, jilid III, h. 1.

agar beliau terhindar dari kezalimannya dan agar beliau bisa mendapatkan hak beliau untuk hidup tenang tanpa diganggu oleh peminta-minta yang telah sangat mengganggu beliau.

Sanksi Hukum bagi Pelaku Gratifikasi

Adapun berkaitan dengan sanksi hukum bagi pelaku gratifikasi atau *risywah*, tampaknya tidak jauh berbeda dengan sanksi hukum bagi pelaku *ghulûl* atau penggelapan yaitu hukuman takzir, sebab keduanya memang tidak termasuk dalam ranah kisas dan hudud. Dalam hal ini, Abdullah Muhsin al-Tariqi mengemukakan bahwa sanksi hukum pelaku tindak pidana gratifikasi tidak disebutkan secara jelas oleh Syariat (Allah dan Rasul/Alquran dan hadis) mengingat sanksi tindak pidana *risywah* masuk dalam kategori sanksi-sanksi takzir yang kompetensinya ada di tangan hakim. Untuk menentukan jenis sanksi, tentu harus sesuai dengan kaidah-kaidah hukum Islam yang sejalan dengan prinsip untuk memelihara stabilitas hidup bermasyarakat, sehingga berat dan ringannya sanksi hukum harus disesuaikan dengan jenis tindak pidana yang dilakukan, disesuaikan dengan lingkungan di mana pelanggaran itu terjadi, dikaitkan dengan motivasi-motivasi yang mendorong sebuah tindak pidana dilakukan. Intinya bahwa *risywah* masuk dalam kategori tindak pidana takzir”³²

Dalam beberapa hadis tentang *risywah*, memang disebutkan dengan pernyataan ﴿عَنِ اللَّهِ الرَّاشِيِّ وَالْمُرْتَشِيِّ﴾ atau ﴿لِعَنِ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِيِّ وَالْمُرْتَشِيِّ﴾ ”(Allah melaknat penyuap dan penerima suap atau dengan pernyataan lain laknat Allah atas penyuap dan penerimanya). Meskipun para pihak yang terlibat dalam jarimah *risywah* dinyatakan terlaknat atau terkutuk, yang akibatnya *risywah* dikategorikan ke dalam daftar dosa-dosa besar.³³ Namun, karena tidak ada ketentuan tegas tentang jenis dan tata cara menjatuhkan sanksi, maka *risywah* dimasukkan dalam kelompok tindak pidana takzir. Abdul Aziz Amir mengatakan bahwa oleh karena dalam teks-teks dalil tentang tindak pidana *risywah* ini tidak disebutkan jenis sanksi yang telah ditentukan, maka sanksi yang diberlakukan adalah hukuman takzir³⁴

Sanksi takzir bagi pelaku tindak pidana *risywah* ini lebih lanjut dijelaskan oleh al-Tariqi bahwa sanksi takzir bagi pelaku jarimah/tindak pidana *risywah* merupakan konsekwensi dari sikap melawan hukum Islam dan sebagai konsekwensi dari sikap menentang/bermaksiat kepada Allah. Oleh sebab itu, harus diberi sanksi tegas yang sesuai dan mengandung (unsur yang bertujuan) untuk menyelamatkan orang banyak dari kejahatan para pelaku tindak pidana, untuk membersihkan masyarakat dari para penjahat, lebih-lebih budaya suap menuap termasuk salah satu dari jenis-jenis kemungkar yang harus diberantas dari sebuah komunitas masyarakat, sebagaimana sabda Rasulullah saw, “siapa salah seorang dari kalian melihat kemungkar, maka ubahlah kemungkar itu dengan tangannya...” (HR. Muslim, al-Tirmizî, al-Nasâ’î dan Ahmad). Mengubah kemungkar dengan tangan sebagaimana perintah dalam hadis ini pada dasarnya merupakan tugas yang terletak di pundak pemerintah dan instansi yang berwenang untuk mengubah kemungkar ini”.³⁵

Pernyataan al-Tarîqî ini memang sangat logis, yaitu bahwa kemungkar-kemungkar yang terjadi di masyarakat apalagi kemungkar kolektif seperti problem suap-menuap yang merupakan salah satu bentuk korupsi di Indonesia harus ditangani langsung oleh pemerintah bekerja sama dengan semua komponen bangsa. Sebab tidak mungkin individu-individu tertentu akan berusaha memberantas tradisi korupsi yang terjadi di hampir semua lini dan sektor kehidupan ini. Upaya pemerintah selama ini bukan hanya di masa reformasi, bahkan sejak era orde lama dan orde baru berbagai peraturan dan sederet undang-undang telah bermunculan untuk berupaya memberantas korupsi ini, tetapi seperti yang bisa dilihat hasilnya masih belum memuaskan.

Wacana Hukuman Mati Bagi Ketua MK sebagai Penerima Gratifikasi

Pada dasarnya hukuman mati bagi koruptor ini sudah secara eksplisit disebutkan dalam pasal 2 ayat (2) UU no 31 Tahun 1999 tentang

³² al-Tharîqî, *Jarîmah al-Risywah fî al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*, h. 113.

³⁵ al-Tharîqî, *Jarîmah al-Risywah fî al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*,

Pemberantasan Tindak pidana Korupsi. Dalam rumusan pasal ini dikemukakan bahwa dalam hal tindak pidana korupsi sebagaimana dimaksudkan dalam ayat (1) dilakukan dalam keadaan tertentu, pidana mati dapat dijatuahkan. Namun, penulis yakin bahwa hingga saat ini belum ada seorang koruptor pun yang dituntut dengan pidana mati. Hal ini sangat penulis fahami karena para ahli hukum termasuk para penegak hukumnya masih belum sepakat dan memiliki pemahaman yang bulat mengenai istilah “dalam keadaan tertentu” ini, sekalipun jika dicermati dalam penjelasan UU tersebut secara gamblang dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan “keadaan tertentu” ini dimaksudkan sebagai pemberatan bagi pelaku tindak pidana korupsi apabila tindak pidana tersebut dilakukan pada waktu negara dalam keadaan bahaya sesuai dengan undangundang yang berlaku, pada waktu terjadi bencana alam nasional, sebagai pengulangan tindak pidana korupsi, atau pada waktu negara dalam keadaan krisis ekonomi dan moneter dan pengulangan tindak pidana korupsi.

Para ahli hukum masih berdebat pada tataran makna kata dalam keadaan tertentu bahkan masih ada yang berusaha untuk mencermati kata “dapat” dalam rumusan pasal pidana mati bagi koruptor ini. Kata dapat bersifat fakultatif, sehingga kalau seorang koruptor melakukan korupsi dalam keadaan tertentu dapat dijatuhi hukuman mati, maka ia dapat pula tidak dijatuhi hukuman mati. Hal ini menunjukkan bahwa hukuman mati bagi koruptor seperti AM ini, sekalipun telah mengakibatkan negara berguncang, jika mengacu pada rumusan pasal ini, maka dapat pula ia tidak dihukum mati. Oleh sebab itu, wacana hukuman mati ini mutlak diperlukan pembahasan komprehensif, simultan, mendalam dan serius dengan melibatkan banyak pihak agar benar-benar bisa membawa kemashatan dan ketenteraman sesuai dengan rasa keadilan masyarakat di negara kesatuan Republik Indonesia tercinta ini.

Hukuman mati sebagai takzir memang di-perbolehkan,³⁶ tetapi dalam masalah penentuan jarimah apa yang layak diganjar dengan hukuman

mati, para ulama berbeda pendapat. Perbedaan pendapat mereka bisa dikemukakan sebagai berikut:

a. Menurut ulama Hanafiyah

Menurut mereka, hukuman mati sebagai takzir bisa diberlakukan sebagai *siyâsah* (pertimbangan politik Negara) bagi pelaku jarimah-jarimah tertentu yang sangat keji dan dilakukan secara berulang-ulang serta dengan pertimbangan kemaslahatan umum seperti terhadap pelaku pembunuhan dengan benda keras, pelaku sodomi dan terhadap seorang muslim yang berulang kali melakukan penghinaan dan pelecehan terhadap Nabi Muhammad saw.³⁷ Demikian juga orang yang berulang kali mencuri, perampok, tukang sihir dan orang-orang zindiq,³⁸ bahkan seseorang yang melakukan perselingkuhan dengan wanita lain yang tidak halal.³⁹ Terhadap contoh terakhir tentang perselingkuhan, Abdul Muhsin at-Tariqi mengatakan “وَإِنْ لَمْ يَرْمِهِ فَعُلَا قَبِيحاً” (*walau tidak diketahui secara pasti bahwa lelaki tersebut melakukan perbuatan keji / berzina atau tidak*). Tentu dalam masalah perselingkuhan ini akan sangat sulit upaya pembuktianya, sebab menuduh berzina pihak lain tanpa bukti juga merupakan jarimah.

b. Menurut sebagian ulama Syafi'iyah

Menurut mereka, hukuman mati sebagai

فيتتخي أن لا تكون عقوبة التعزير مهلكة ومن ثم فلا يجوز في التعزير قتل ولا قطع لكن الكثرين من الفقهاء أجازوا استثناء من هذه القاعدة العامة أن يعاقب بالقتل تعزيرا إذا قتضت المصلحة العامة تعزير عقوبة

القتل

(Seyogyanya sanksi takzir bukan sanksi yang bersifat mematikan, maka dari itu takzir tidak boleh dalam bentuk hukuman mati atau pemotongan anggota tubuh pelaku. Tetapi mayoritas fukaha membolehkan sebagai pengecualian dari prinsip umum ini, untuk menetapkan hukuman mati sebagai takzir, kalau akan membawa kemaslahatan umum. Lihat Abdul Qadîr Audah, jilid I, h. 687 paragraf 480).

³⁶ Ibnu Abidin, *Radd al-Mukhtâr `ala al-Durr al-Mukhtâr*, *Syarh Tanwîr al-Abshâr*, (al-Qahirah: al-Maktabah al-Mâimuniyyah, 1337 H), jilid IV, h. 62-64.

³⁷ Abdul Aziz Amir, *al-Ta'zîr fi al-Syarâ'ah al-Islâmiyyah*, (T.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th.) h. 305-306, lihat juga Ibnu Taimiyah, *Kitâb al-Siyâsah al-Syar'iyyah fi Islâhi al-Râ'i wa al-Râ'iyyah*, (Beirut: Dâr al-Jâl, 1988), Cet. ke 2, h. 99.

³⁸ Abdul Muhsin al-Thâriqî, *Jârimah al-Risyawah fi Syarâ'ah al-Islâmiyyah ma`a Dirâsati Nîzhâmi Muha�afah al-Risyawah fi al-Mâlikah* (Makassar: UIN Syarif Hidayah, 1425 H).

³⁶ Dalam masalah ini Abdul Qadîr Audah tampaknya sangat berat hati untuk mengatakan bahwa takzir boleh dalam bentuk hukuman mati. Sebenarnya ini adalah hal yang

takzir bisa diberlakukan terhadap orang yang mengajak pihak lain berlaku bid'ah dan penyimpangan-penyimpangan agama yang bertentangan dengan Alquran dan hadis. Di kalangan ulama Syafi'iyyah juga ada yang berpendapat bahwa pelaku sodomi harus diganjar dengan hukuman mati sebagai takzir, tanpa dibedakan antara pelaku sudah pernah menikah secara sah atau belum.⁴⁰ Hal ini merupakan pendapat minoritas ulama Syafi'iyyah. Adapun pendapat mayoritas, mereka tetap tidak mengakui adanya hukuman mati sebagai takzir, sebagaimana dinyatakan Abdul Qadîr Audah sebagai berikut:

يُسِّيغ الشافعيون ومعظم المالكين القتل تعزيراً ويفضلون
نَجْبَس الْجَانِي الْمُفْسَدُ الَّذِي يَسْتَضْرِبُ بِحَرَائِمِهِ إِلَى غَيْرِ
دَلْكَفْ شَرِهِ عَنِ الْجَمَاعَةِ وَيُؤْيِدُهُمْ فِي هَذِهِ الْإِتْجَاهِ
ضَرِّ الْخَنَابِلَةِ⁴¹

(Ulama-ulama kalangan Syafi'iyyah dan tokoh-tokoh besar ulama kalangan Malikiyah tidak memperbolehkan diberlakukannya hukuman mati sebagai takzir. Mereka cenderung memilih untuk memperlama masa penahanan (penjara seumur hidup) bagi pelaku kejahatan yang bisa merusak dan membahayakan sampai pada masa yang tidak ditentukan agar kriminalitasnya bisa ditahan/dicegah tidak menyebar di masyarakat. Pendapat seperti ini diikuti oleh sebagian ulama Hanabilah).

Pernyataan Abdul Qadîr Audah ini tampaknya cukup beralasan, sebab kalau memang mayoritas ulama Syafi'iyyah memperbolehkan hukuman mati sebagai takzir, tentu dalam referensi-referensi ulama mazhab Syafi'i seperti *al-Majmû'* karya Imam al-Nawawi, *Kitâb al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* dan *al-Hâwi al-Kabîr*, keduanya karya al-Mawardi akan disebutkan. Tetapi ternyata dalam ketiga kitab itu tidak disinggung tentang hukuman mati sebagai takzir.

⁴⁰ Abdul Aziz Amir, *al-Ta'zîr fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (T.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th.) h. 306, lihat juga Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Siyâsah...*, h. 99, Abdul Qadir Audah, *al-Tasyîr al-Jinâ'i al-Islâmi Muqâranan bi al-Qânum al-Wadhi*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992), jilid II, h. 688.

c. Menurut ulama kalangan Malikiyah.

Menurut mereka, hukuman mati sebagai takzir diperbolehkan seperti hukuman mati bagi mata-mata perang yang beragama Islam dan berpihak kepada musuh.⁴² Tentang boleh dan tidaknya seorang mata-mata perang yang merugikan negara Islam ini dihukum mati, Shâlih al-'Usaimin mengemukakan tiga pendapat. Pendapat yang pertama dihukum mati, pendapat kedua tidak dihukum mati, dan pendapat ketiga tawaqquf, tidak berpendapat. Menurutnya, pendapat yang tepat adalah pendapat yang pertama, boleh dibunuh. Alasannya adalah kasus Hatib bin Abi Balthâ'ah,⁴³ jika bukan karena ia termasuk peserta perang Badar, pasti sudah dihukum mati.⁴⁴

Dalam masalah hukuman mati sebagai takzir ini, Abdul Aziz Amir, mengatakan bahwa konon Imam Malik membolehkan hukuman mati diberlakukan kepada kaum Qadariah karena fasad, bukan karena kemurtadan mereka.⁴⁵

Dalam mengungkapkan pendapat ulama kalangan Malikiyah tentang hukuman mati sebagai takzir ini, Wahbah al-Zuhaili tidak menyenggung tentang eksekusi mati bagi golongan Qadariah yang konon sebagai pendapat Imam Malik. Al-Zuhaili hanya mengatakan:

وَأَحَادِيثُ الْمَالِكِيَّةِ وَالْخَنَابِلَةِ وَغَيْرِهِمْ قَتْلُ الْجَاسُوسِ الْمُسْلِمِ
إِذَا تَجَسَّسَ لِلْعَدُوِّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَلَمْ يَجِزْ أَبُو حَنِيفَةُ وَالشَّافِعِيُّ
هَذَا الْقَتْلُ⁴⁶

⁴² Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Siyâsah...*, h. 98, lihat juga Abdul Aziz Amir, *al-Ta'zîr fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (T.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th.) h. 306, Abdul Muhsin al-Thâriqî, *Jarimah al-Risyâwah fi Syâri'ah...*, h. 25.

⁴³ Informasi lengkap dan data-data tentang kasus Hatib bin Balta'ah ini telah penulis kemukakan pada waktu membahas masalah sanksi hukum pelaku khianat pada bab tiga bagian A.4, khianat. Ada baiknya pembaca menelaah ulang uraian penulis pada bagian tersebut.

⁴⁴ Muhammad Shâlih al-'Usaimin, *Syarh Kitab al-Siyâsah al-Syarîyyah li Syâikh al-Islâmi Ibnu Taimiyah*, (Ttp : Dâr al-Kutub, 2005), Cet. ke-1, h. 336-337.

⁴⁵ Abdul Aziz Amir, *al-Ta'zîr fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (T.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th.) h. 306, lihat juga Muhammad Shâlih al-'Usaimin, *Syarh Kitab al-Siyâsah...*, h. 337.

⁴⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), Cet. ke-3, h. 111-112.

(Ulama Malikiah, Hanabilah dan yang lain memperbolehkan diberlakukannya hukuman mati bagi mata-mata perang beragama Islam yang membocorkan berita kepada musuh dan membahayakan kaum muslimin, tetapi Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tidak membolehkannya).

d. Menurut ulama kalangan Hanabilah

Sekelompok ulama Hanabilah antara lain Ibnu Aqil berpendapat bahwa seorang mata-mata perang beragama Islam yang membocorkan rahasia kepada musuh dan membahayakan kaum muslimin boleh dihukum mati sebagai takzir. Pendapat ini sama dengan pendapat sebagian mereka yang mengatakan bahwa para pelaku bid'ah yang menyimpang dan menodai ajaran Islam juga bisa dihukum mati. Demikian pula setiap orang yang selalu berbuat kerusakan yang merugikan banyak pihak dan tidak bisa diberantas kecuali dengan hukuman mati, maka orang seperti ini harus diganjar dengan hukuman mati sebagai takzir.⁴⁷

Di antara alasan yang mereka kemukakan adalah hadis riwayat Muslim sebagai berikut:

عن عرفة الأشجعى ضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه (رواه مسلم)⁴⁸

(Dari Arfajah al-Asyja'i ra. berkata, saya mendengar Rasulullah saw bersabda : Barang siapa mendatangi kalian, padahal keadaan kalian berada dalam suatu kepemimpinan seseorang (yang sah), orang tersebut datang dengan maksud memecahkan tongkat (persatuan) kalian, atau bermaksud memecah persatuan kalian maka bunuhlah orang tersebut). (HR. Muslim).

Dalam hadis lain riwayat Muslim disebutkan:

⁴⁷ Abdul Muhsin al-Tharîqî, *Jârimah al-Risyawah...*, h. 26. Cek pada sumber aslinya al-Bahuthi al-Hanbali, *Kasyf al-Qannâ' 'an Matn al-Iqna'*, (al-Qahirah: al-Matba'ah al-Syarfiyyah, 1319 H), jilid 6, h. 124.

⁴⁸ Muhyiddin Abu Zakaria Yahya ibn Murry al-Nawawi, *al-Minhâj fi Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj Syarh al-Nawawi* (Riyadh: Bait al-Afkâr al-Dauliyah, t.th.), h. 2.

عن زياد بن علاقه قال سمعت عرفة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف
كائننا من كان (رواه مسلم)⁴⁹

(Dari Ziyad bin 'Alaqah berkata, saya mendengar 'Arfajah berkata saya mendengar Rasulullah saw bersabda "akan terjadi fitnah dan bid'ah,⁵⁰ maka siapa bermaksud memecah persatuan umat ini, padahal mereka dalam persatuan, maka pukullah orang tersebut dengan pedang"). (HR. Muslim).

Dari berbagai pendapat para ulama mazhab sebagaimana uraian di atas, bisa diketahui bahwa hukuman mati sebagai takzir terhadap beberapa jenis kejahatan tertentu seperti pelaku sodomi, orang muslim yang menjadi mata-mata perang dan merugikan kaum muslimin, pelaku bid'ah yang mengajak massa untuk menodai agama Islam, orang muslim yang berulang kali menghina dan melecehkan Nabi Muhammad saw, dan pelaku sebuah tindak pidana yang berulang kali melakukan tindakan merusak dan merugikan banyak pihak.

Dalam hal ini, penulis berpendapat bahwa tindak pidana korupsi yang dilakukan dalam keadaan tertentu sebagaimana dimaksudkan dalam pasal 2 ayat (2) Undang-Undang No. 31 tahun 1999 tentang pemberantasan tindak pidana korupsi sudah sangat patut dan layak

⁴⁹ Kalimat pukullah orang tersebut dengan pedang oleh Imam al-Nawawi ditafsirkan dengan mengatakan:

فيه الأمور بقتل من خرج على الإمام أو زاد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك وينهى عن ذلك فإن لم ينته قوتل وإن لم يندفع شره إلا بقتله فقتل
كان هدرا

(Dalam hadis ini terdapat perintah untuk menghukum mati orang yang keluar (membangkitkan) penguasa atau bermaksud untuk memecah belah persatuan kaum muslimin dan semacamnya. Hadis ini juga berisi perintah untuk mencegah segala bentuk tindakan seperti ini. Kalau pihak yang dilarang tidak mau berhenti maka dia harus dihukum mati, kalau kejahatannya tidak bisa dicegah kecuali dengan cara dihukum mati maka darahnya tidak lagi terpelihara) (lihat Muhyiddin Abu Zakaria Yahya ibn Syaraf ibn Murry al-Nawawi, *al-Minhâj fi Shahîh Muslim ibn al-Hajjâj Syarh al-Nawawi 'Ala Muslim*, (Riyadh: Bait al-Afkâr al-Dauliyah, t.th.), h. 1852).

⁵⁰ Imam al-Nawawi menafsirkan kata "هنات هنات" dengan mengatakan:

" والمراد بها هنا الفتن والأمور الخادعة " maksud dari kata "hanat"

untuk dijatuhi hukuman mati. Oleh sebab itu, semua pihak yang bertugas dan berwenang untuk memberantas korupsi di Indonesia tidak perlu ragu untuk memberlakukan pasal 2 ayat (2) Undang-Undang No. 31 tahun 1999 tersebut agar target pemberantasan korupsi bisa terlaksana dengan baik dan memuaskan.

Secara khusus, penulis tegaskan bahwa kepada para jaksa penuntut umum agar tidak perlu ragu dan merasa takut atau bersalah dalam memberlakukan pasal 2 ayat 2 UU no 31 tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. Demikian juga kepada para hakim pada semua tingkat pengadilan agar tidak ragu dalam mengetok palu untuk mengganjar seorang koruptor yang terbukti melakukan korupsi sebagaimana bunyi rumusan pasal 2 ayat 2 tersebut dengan hukuman mati. Hal ini harus diupayakan agar rumusan pasal sebuah undang-undang tidak hanya sebagai jargon simbolis yang tidak bermakna, dan target pemberantasan korupsi di negeri ini bisa terealisasi.

Di samping itu, walaupun dalam rumusan pasal 2 ayat (2) Undang-Undang No. 31 tahun 1999 tersebut hanya disebutkan bahwa dalam hal tindak pidana korupsi sebagaimana dimaksudkan dalam ayat (1) dilakukan dalam keadaan tertentu, pidana mati dapat dijatuhan, namun pihak-pihak yang berwenang dalam hal ini para jaksa penuntut umum dan para hakim tidak perlu ragu dan merasa bersalah,⁵¹ dalam memberlakukan rumusan pasal ini, karena pidana mati tidak bertentangan dengan hukum pidana Islam yang di antara ketentuannya terdapat konsep hukuman mati sebagai takzir, tentu saja setelah dilakukan penelitian dan penyelidikan dengan

⁵¹ Hal mendasar yang sangat berpotensi membuat hakim ragu atau bahkan takut untuk menjatuhkan pidana mati kepada pelaku korupsi sebagaimana diatur dalam pasal 2 ayat (2) UU PTPK tahun 1999, di samping faktor-faktor politis, ewuh pekewuh, takut melanggar HAM dan lain-lain, juga disebabkan oleh bunyi rumusan pasal 2 ayat (2) itu sendiri. Sebab dalam pasal tersebut hanya dirumuskan dengan kata “dapat” bukan dengan kata “harus”, sehingga pasal 2 ayat (2) ini bersifat fakultatif, artinya sekalipun tindak pidana korupsi nyata-nyata dilakukan dalam keadaan tertentu, hukuman mati dapat pula tidak dijatuahkan. Hal ini jelas akan berbeda jika rumusannya bukan dengan kata “dapat” tetapi menggunakan kata “harus”. Walaupun memang dalam rumusan dalam bahasa Arabnya juga menggunakan kata “فيجوز” artinya “dapat” lihat Al-Bahuthi, *Kasyf al-Qannâ’*, jilid VI, h. 124 dan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam *al-Thuruq al-Hukmiyyah fi Siyâsah al-Syar’iyah* h. 107, keduanya mengatakan bahwa pelaku tindak pidana yang bersifat merusak dan berulang kali melakukannya bisa dijatuhi hukuman mati sebagai takzir. Secara lengkap disebutkan dalam kitab tersebut:

وَمِنْ تَكْرَرِهِ جُنْسُ الْفَسَادِ وَلَمْ يَرْتَعِدْ بِالْحَدِودِ الْمُقَدَّرَةِ بِلْ اسْتَمِرَ عَلَيْهِ
فيجوز قتلته تعزيرا

Dalam penjelasan pasal ini disebutkan bahwa di antara maksud dari kata “keadaan tertentu” di samping karena tindak pidana korupsi itu dilakukan pada waktu negara dalam bahaya, ketika terjadi bencana nasional, dan pada saat negara dalam keadaan krisis ekonomi dan moneter, juga dimaksudkan sebagai pengulangan tindak pidana. Hal terakhir inilah yang sangat sesuai dengan pendapat ulama kalangan mazhab Hanabilah yang memperbolehkan penjatuhan hukuman mati sebagai takzir, kalau pelaku berulang kali melakukan tindak pidana.⁵²

Penutup

Dari uraian di atas, bisa penulis simpulkan bahwa wacana hukuman mati bagi AM, ketua MK, sebagaimana dikemukakan Prof. Jimly Asshiddiqie bahwa ia sudah sepantasnya dijatuhi hukuman mati, jika ditinjau dari perspektif pidana Islam, harus melalui ranah takzir, bukan kisas dan hudud. Di antara pendapat ulama yang membolehkan hukuman mati diberlakukan sebagai takzir adalah ulama kalangan Hanafiyah. Menurut mereka, hukuman mati sebagai takzir bisa diberlakukan sebagai *siyâsah* (pertimbangan politik Negara) bagi pelaku jarimah-jarimah tertentu yang sangat keji. Di kalangan ulama Syafi’iyah juga ada yang berpendapat bahwa pelaku sodomi harus diganjar dengan hukuman mati sebagai takzir, tanpa dibedakan antara pelaku sudah pernah menikah secara sah atau belum. Menurut ulama Malikiyah, hukuman mati sebagai takzir diperbolehkan seperti hukuman bagi mata-mata perang yang beragama Islam dan berpihak kepada musuh.

⁵² Mansur al-Bahuthi dalam *Kasyf al-Qannâ’*, jilid VI, h. 124 dan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam *al-Thuruq al-Hukmiyyah fi Siyâsah al-Syar’iyah* h. 107, keduanya mengatakan bahwa pelaku tindak pidana yang bersifat merusak dan berulang kali melakukannya bisa dijatuhi hukuman mati sebagai takzir. Secara lengkap disebutkan dalam kitab tersebut:

وَمِنْ تَكْرَرِهِ جُنْسُ الْفَسَادِ وَلَمْ يَرْتَعِدْ بِالْحَدِودِ الْمُقَدَّرَةِ بِلْ اسْتَمِرَ عَلَيْهِ
فيجوز قتلته تعزيرا

(Siapa berulang kali melakukan sebuah jenis kerusakan dan dia tidak bisa diatasi dengan hukuman hudud yang telah jelas ukurannya, bahkan dia terus menerus melakukan perbuatan tersebut maka dia dihukum dengan tindak pidana)

Menurut ulama kalangan Hanabilah antara lain Ibnu ‘Aqil berpendapat bahwa seorang mata-mata perang beragama Islam yang membocorkan rahasia kepada musuh dan membahayakan kaum muslimin, boleh dihukum mati sebagai takzir. Oleh sebab itu, sekalipun pasti akan menuai pro dan kontra, hukuman mati pantas dijatuahkan kepada AM yang mengguncang wibawa hakim dan negara.

Pendapat ulama kalangan Hanafiyah ini sangat cocok disinkronkan dengan komentar Prof. Jimly di atas, dalam rangka siyâsah inilah AM layak dijatuhi hukuman mati, mengingat kedudukannya sebagai wakil Tuhan di muka bumi (chief justice). Terlebih sebagai ketua MK yang selama ini sangat diperhitungkan bahkan putusannya bersifat *final and binding*, terakhir dan mengikat serta tidak bisa diubah oleh putusan pengadilan dalam tingkat yang lain. Gratifikasi yang telah dilakukan merupakan tindakan yang merusak di muka bumi. Dalam hal ini, ulama-ulama Muhammadiyah dalam buku Fikih Muhammadiyah pernah merestui diberlakukannya hukuman mati bagi koruptor atas dasar Q.S: Al-Mâ’idah [5]: 33, karena seorang koruptor jelas-jelas telah berbuat kerusakan di muka bumi. Ayat ini memang sedang berbicara tentang hukuman mati bagi para perampok yang menyerang Allah dan rasul. Artinya menyerang hak Allah atau hak rakyat. Kerusakan tatanan hukum akan sangat dirasakan oleh seluruh rakyat akibat ulah hakim MK, terlebih lagi kapasitasnya sebagai ketua yang sangat strategis dalam menetapkan sebuah putusan. Wacana hukuman mati bagi koruptor sangat perlu mendapatkan tanggapan pemikiran serius bila benar-benar akan dilaksanakan.

Sanksi bagi pelaku gratifikasi sebagaimana tercantum dalam berbagai peraturan perundang-undangan yang dibuat untuk menanggulangi dan memberantas korupsi di negeri ini, khususnya pasal 12 B dan 12 C Undang-undang No. 20 Tahun 2001 Tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 31 Tahun 1999 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, sudah jauh lebih baik dan ideal bila dibandingkan dengan konsep yang masih merupakan doktrin hukum yang terdapat dalam kitab-kitab fikih. Berbagai peraturan perundang-undangan itulah yang merupakan bentuk kongkrit

dari konsep takzir yang ditawarkan oleh fikih jinayah, yaitu sebuah sanksi hukum yang tidak dijelaskan secara tegas mengenai jenis dan teknis serta tata cara melaksanakannya oleh Alquran dan hadis-hadis Nabi, melainkan diserahkan kepada pemerintah dan hakim setempat.

Pustaka Acuan

- Âbâdî, Abû al-Tayyib Muhammad Syamsul Haq al-‘Azîm, ‘Aun al-Mâ’bûd Syarh Sunan Abî Dâwûd, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 2001.
- Âbîdîn, Muhammad Amîn ibn, Radd al-Mukhtâr ‘Alâ Durr al-Mukhtâr, Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Aulâduh, 1386 H. Cet. ke-2,
- ‘Allûsy, Abû ‘Abdullâh Abdus Salâm, Ibânah al-Ahkâm Syarh Bulûgh al-Marâm, Beirut: Dâr al-Fîkr, 2002.
- Âmir, ‘Abdul ‘Azîz al-Ta’zîr fî al-Syâri’ah al-Islâmiyyah, al-Qâhirah: Dâr al-Fîkr al-‘Arabi, 1954.
- Anîs, Ibrâhîm, dkk, Al-Mu’jam al-Wâsît, Mesir: Majma’ al-Lughah al-Arabiyyah, 1972, cet. ke-2.
- Anwar, Syamsul, “Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam: Perspektif Studi Hadis”, dalam *Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Yogyakarta: PPS UIN Suka, vol. 4, No. 1, 2005.
- ‘Âsimî, ‘Abdurrahmân bin Qâsim al-Najdî al-Hanbalî al- (ed), Majmû’ Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ibnu Tâimiyyah, Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th, jilid 21.
- Baghawî, Abû Muhammad al-Husain Ibn Mas’ûd al-, Syarh al-Sunnah, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th, jilid 5.
- Bahûthî, Manshûr ibn Yûnus Idrîs al-, Kasyâf al-Qannâ’ ‘an Matn al-Iqnâ’, Beirut: Dâr al-Fîkr, 1982.
- Chawazi, Adami, *Hukum Pidana Materiil dan Formil Korupsi di Indonesia*, Jakarta: Bayu Media, 2005, Cet ke-2.
- Dzahâbî, Syamsuddîn al-, Kitâb al-Kabâ’ir, Jakarta: Syirkah Dina Mutiara Berkah Utama, tth.
- Hanbal, Ahmad Ibn, Musnad Ahmad, Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th, jilid III.
- Hazm, Abû Muhammad ‘Alî Ibn Ahmad bin Sa’îd Ibn, al-Muhallâ, bi al-Âtsâr, Beirut: al-Maktabah al-Tijârî, 1351 H.
- Jamâluddîn, Abdullâh, Al-Sayyid, Ta’rîb al-Siyâsah al-Syar’iyah fî Huqûq al-Râ’i wa Sa’âdah al-Râ’iyah, Mesir: Matba’ah al-Taraqqi, 1318 H.

Jurjânî, ‘Alî Ibn Muhammad al-, *Kitâb al-Ta’rîfât*, Jakarta: Dâr al-Hikmah, t.th.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Ketiga, Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, Balai Pustaka, 2003, cet. ke-3.

Ma'lûf, Louis, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-Alâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1977.

Manzur, Abû al-Fadhal Jamâluddîn Muhammad ibn Makram bin al-Afriqî al-Misrî Ibn, *Lisân al-`Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, t.th.

Nawawi Arief, Barda, *Perbandingan Hukum Pidana*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, Cet. ke-2.

Qarâ`ah, Ali, *al-Ushûl al-Qadhâ'iyyah fî al-Murâfa`ât al-Syar'iyyah*, Mesir: al-Raghâ'ib, 1921.

Qudâmah, Syamsuddîn Abul Faraj ‘Abdurrahmân bin Abî ‘Amr Muhammad Ibn Ahmad al-Muqaddasî ibn, *al-Syarh al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

San`ânî, al-Muhammad ibn Ismâ`îl al-Kahlânî, *Subul al-Salâm*, Indonesia: t.tp: Dahlân, t.th, jilid IV.

Sya`râwî, Tafsîr al-Sya`râwî, *khawâtiri Fadhilah al-Syaikh Muhammad Mutawallî al-Sya`rawi Haul al-Qur`ân*, t.tp: t.bn, t.th, jilid V.

Syaukânî, Muhammad ibn `Ali ibn Muhammad al-, *Nail al-Authâr*, Beirut: Dâr al- Fikr, t.th, jilid VIII dan IX.

Tarîqî al-, `Abdullâh ibn Abdul Muhsin, *Jarîmah al-Risyawah fî al-Syarî'ah al- Islâmiyyah*, Ma`a Dirâsah Nizhâm Mukâfahah al-Risyawah fî al-Mamlakah al `Arabiyyah al-Su`ûdiyyah, t.tp: t.bn, t.th.

Wiyono, *Pembahasan Undang-undang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2005, Cet ke-1.

