

Korupsi sebagai Jarīmah Amanah: Rekonstruksi Hukum Pidana Islam dalam Tafsir al-Qurṭubī

Anas Kholik¹, Kholilurrohman²

^{1,2} Pascasarjana Universitas PTIQ, Indonesia

anas.khalik@gmail.com

Abstrak

Korupsi masih menjadi problem serius dalam kehidupan bernegara meskipun regulasi pidana dan mekanisme pengawasan terus diperkuat. Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan legal-formal belum sepenuhnya memadai untuk menjelaskan korupsi sebagai kejahatan publik yang merusak amanah, keadilan, dan tatanan sosial. Dalam kajian tafsir, ayat-ayat tentang amanah, *khiyānah*, *ghulūl*, *suht*, perolehan harta secara batil, dan *fasād* sering dijadikan dasar moral antikorupsi, tetapi belum banyak dikonstruksi secara metodologis sebagai landasan *tafsir aḥkām* bagi hukum pidana publik kontemporer. Artikel ini bertujuan merekonstruksi konsep hukum pidana korupsi melalui pembacaan ulang terhadap *Tafsir al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī dengan menempatkannya sebagai sumber *tafsir aḥkām* yang menghubungkan makna lafaz Al-Qur'an, *istinbāt* hukum, dan kemaslahatan sosial. Penelitian menggunakan metode *tafsir mawḍū'ī* terhadap ayat-ayat tentang amanah, penyalahgunaan harta, kekuasaan, dan kerusakan sosial. Ayat-ayat tersebut dianalisis berdasarkan penafsiran al-Qurṭubī, kemudian dikontekstualisasikan dalam kerangka *fiqh jināyah* dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa korupsi tidak hanya merupakan kejahatan finansial, tetapi juga *jarīmah amanah* yang merusak kepercayaan publik dan memicu *fasād* struktural. Dalam hukum pidana Islam, korupsi lebih tepat dikategorikan sebagai *jarīmah ta'zīr*, dengan sanksi yang ditentukan berdasarkan tingkat penyalahgunaan amanah, luasnya *mafsadah*, dan dampaknya terhadap kemaslahatan umum. Keterkaitannya dengan *fasād* berat dipahami sebagai analogi *maqāṣidī*, bukan penyamaan dengan *ḥirābah*. Temuan ini menegaskan bahwa *tafsir aḥkām* al-Qurṭubī menyediakan fondasi normatif dan epistemologis bagi pengembangan paradigma hukum pidana antikorupsi yang berorientasi pada perlindungan amanah publik, keadilan sosial, dan kemaslahatan umum.

Kata kunci: Korupsi; Jarīmah Amanah; *Fasād*; Tafsir al-Qurṭubī; *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

Abstract

Corruption remains a persistent and serious problem in state governance despite the continuous strengthening of criminal regulations and oversight mechanisms. This condition indicates that a purely legal-formal approach is insufficient to explain corruption as a public crime that undermines trust, justice, and the social order. In Qur'anic exegesis, verses concerning *amānah* (trust), *khiyānah* (betrayal), *ghulūl* (embezzlement), *suht* (illicit gain), unlawful appropriation of wealth, and *fasād* (corruption/mischief) have frequently served as the moral foundation for anti-corruption discourse. However, they have rarely been systematically reconstructed as the basis of *tafsir aḥkām* for contemporary public criminal law. This article aims to reconstruct the concept of criminal law on corruption through a reexamination of *Tafsir al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an* by al-Qurṭubī, positioning it not merely as a juristic reference but as a source of *tafsir aḥkām* that integrates the semantic meaning of Qur'anic expressions, legal reasoning (*istinbāt*), and public welfare (*maṣlahah*). This study employs a thematic exegesis (*tafsir mawḍū'ī*) of Qur'anic verses related to trust, abuse of wealth, abuse of power, and social disorder. These verses are analyzed through al-Qurṭubī's interpretations and contextualized within the frameworks of *fiqh jināyah* and *maqāṣid al-sharī'ah*. The findings demonstrate that corruption should not be understood merely as a financial offense but rather as a *jarīmah al-amānah* (crime against public trust) that erodes public confidence and generates structural *fasād*. Within Islamic criminal law, corruption is more appropriately classified as a *jarīmah ta'zīr*, with the severity of punishment determined by the extent of the breach of trust, the magnitude of the resulting *mafsadah* (harm), and its impact on the public interest. Its association with grave *fasād* should not be interpreted as a literal equivalence to *ḥirābah*, but rather as a *maqāṣid*-based analogy emphasizing that systemic corruption threatens social order and public justice. These findings affirm that al-Qurṭubī's *tafsir aḥkām* provides a normative and epistemological foundation for developing a more integrative anti-corruption criminal law paradigm oriented toward safeguarding public trust, social justice, and the common good.

Keywords: Corruption; Jarīmah al-Amānah; *Fasād*; Tafsir al-Qurṭubī; *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

PENDAHULUAN

Korupsi merupakan salah satu bentuk kejahatan publik paling serius dalam kehidupan bernegara karena dampaknya tidak terbatas pada kerugian keuangan negara, tetapi menjalar pada rusaknya kepercayaan publik, melemahnya legitimasi hukum, serta terganggunya realisasi keadilan sosial. Dalam banyak konteks, korupsi bahkan menjadi faktor yang mempercepat delegitimasi institusi negara dan memperdalam ketimpangan sosial. Karena itu, korupsi tidak cukup dipahami sebagai pelanggaran hukum biasa, tetapi sebagai kejahatan publik yang menuntut pendekatan multidimensional, baik dari sisi hukum, etika, sosial, maupun agama (Rose-Ackerman & Palifka, 2016).

Dalam wacana hukum modern, korupsi biasanya dipahami sebagai penyalahgunaan kewenangan publik untuk kepentingan pribadi atau kelompok. Pendekatan ini penting karena memberikan kepastian normatif, batas delik, dan mekanisme penindakan yang jelas. Namun, ketika korupsi hanya dibaca dalam kerangka legal-formal, terdapat dimensi yang kerap terpinggirkan, yaitu pengkhianatan terhadap amanah, rusaknya integritas kekuasaan, dan dampak sosial yang ditimbulkan terhadap masyarakat luas. Pada titik ini, korupsi bukan hanya persoalan pelanggaran administratif atau ekonomi, melainkan juga krisis moral dan struktural yang merusak hubungan antara kekuasaan, keadilan, dan kemaslahatan publik (Johnston, 2005; United Nations, 2004).

Problem tersebut menjadi lebih serius ketika korupsi berlangsung dalam sektor kekuasaan dan legislasi. Lembaga publik secara normatif memegang mandat untuk mengelola kepentingan masyarakat, membentuk kebijakan, menjaga keadilan, dan mengawasi penyelenggaraan negara. Namun, ketika mandat itu disalahgunakan untuk kepentingan pribadi, kelompok, atau elite tertentu, kerusakan yang timbul tidak berhenti pada kerugian material, tetapi menyentuh struktur pembentukan hukum dan distribusi keadilan itu sendiri. Produk kebijakan yang lahir dari proses koruptif dapat terlihat sah secara prosedural, tetapi menyimpang dari tujuan substantif hukum, yaitu menjaga keadilan dan kemaslahatan umum (Klitgaard, 1988; Slater, 2013).

Dalam perspektif Al-Qur'an, persoalan kekuasaan dan pengelolaan harta publik tidak dapat dilepaskan dari konsep amanah. Al-Qur'an menegaskan bahwa amanah harus ditunaikan kepada yang berhak dan keputusan hukum harus ditegakkan secara adil, sebagaimana ditegakkan dalam QS al-Nisā' [4]: 58. Ayat ini tidak hanya berbicara tentang etika individual, tetapi juga mengandung prinsip dasar mengenai tanggung jawab publik, pengelolaan otoritas, dan keadilan dalam kekuasaan. Dalam *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, al-Qurṭubī menjelaskan bahwa amanah mencakup kewajiban keagamaan, sosial, hukum, dan kekuasaan. Dengan demikian, penyalahgunaan jabatan dan harta publik dapat dipahami sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah yang memiliki implikasi hukum dan sosial (al-Qurṭubī, 2008).

Selain konsep amanah, Al-Qur'an juga menggunakan sejumlah istilah yang relevan untuk membaca penyimpangan harta dan kekuasaan, seperti *khiyānah*, *ghulūl*, *suht*, *akl al-māl bi al-bāṭil*, dan *fasād*. Istilah-istilah tersebut tidak identik secara langsung dengan istilah "korupsi" dalam hukum modern, tetapi membentuk medan makna Qur'ani tentang pengkhianatan, perolehan harta secara batil, penyalahgunaan otoritas, dan kerusakan sosial. Di sinilah kajian tafsir menjadi penting. Al-Qur'an tidak menyebut korupsi sebagai kategori hukum negara modern, tetapi menyediakan konsep-konsep normatif yang dapat dianalisis melalui tafsir *ahkām* untuk memahami kejahatan publik yang merusak amanah dan kemaslahatan masyarakat (Izutsu, 2002; Quraish Shihab, 2013).

Namun, penggunaan konsep Qur'ani untuk membaca korupsi modern tidak boleh dilakukan secara tergesa-gesa. Secara historis, istilah *ghulūl*, *khiyānah*, *suht*, dan *fasād* hidup dalam konteks sosial, politik, dan hukum yang berbeda dari negara modern. Sementara itu, "korupsi" merupakan kategori hukum kontemporer yang berkaitan dengan administrasi negara, kekuasaan birokratis, sistem legislasi, dan tata kelola pemerintahan. Karena itu, diperlukan kehati-hatian metodologis agar tidak terjadi

anakronisme, yaitu lompatan langsung dari istilah klasik kepada kategori modern tanpa penjelasan proses transformasi makna. Artikel ini tidak menyamakan secara literal konsep-konsep Qur'ani tersebut dengan seluruh bentuk korupsi modern, tetapi membaca titik temu maknanya melalui analisis lafaz, penafsiran al-Qurṭubī, pertimbangan *'illah*, dampak sosial (*mafsadah*), dan tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) (al-Farmawī, 1991; Ibn 'Āsyūr, 1997; Auda, 2008).

Dalam tradisi tafsir *aḥkām*, ayat-ayat hukum tidak hanya dibaca sebagai dalil normatif, tetapi juga sebagai sumber *istinbāt* yang menghubungkan teks wahyu dengan persoalan hukum, sosial, dan kemaslahatan publik. Tafsir *aḥkām* memiliki posisi penting karena ia menjembatani makna lafaz Al-Qur'an, penalaran fiqh, dan kebutuhan sosial umat. Al-Qurṭubī merupakan salah satu mufasir yang menonjol dalam tradisi ini karena tafsirnya tidak hanya menampilkan makna kebahasaan, tetapi juga membahas implikasi hukum, perbedaan pendapat ulama, kaidah *istinbāt*, dan pertimbangan kemaslahatan. Oleh karena itu, *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* dapat dijadikan pintu masuk untuk membaca bagaimana ayat-ayat tentang amanah, harta, dan *fasād* berkontribusi terhadap konstruksi hukum pidana publik dalam Islam (al-Qurṭubī, 2008; al-Zuhaylī, 1989).

Meski demikian, tafsir *aḥkām* klasik tidak dapat diperlakukan secara ahistoris. Al-Qurṭubī hidup dalam konteks sosial-politik tertentu, dengan horizon keilmuan fiqh, teologi, bahasa, dan kekuasaan yang berbeda dari negara modern. Karena itu, pembacaan terhadap al-Qurṭubī dalam artikel ini tidak dimaksudkan sebagai pemindahan langsung seluruh kategori klasik ke dalam sistem hukum kontemporer, melainkan sebagai pembacaan ulang yang bersifat kontekstual. Al-Qurṭubī dibaca sebagai sumber tafsir *aḥkām* yang menyediakan prinsip-prinsip normatif tentang amanah, larangan pengkhianatan, keharaman harta batil, dan pencegahan *fasād*; sementara penerapannya terhadap korupsi modern dilakukan melalui proses kontekstualisasi yang mempertimbangkan fiqh jināyah, siyāsah shar'iyah, dan maqāṣid al-sharī'ah (al-Qurṭubī, 2008; Ibn 'Āsyūr, 1997; Auda, 2008).

Relasi antara tafsir *aḥkām* dan siyāsah shar'iyah menjadi penting karena korupsi merupakan kejahatan yang berkaitan dengan kekuasaan publik. Dalam hukum pidana Islam, tidak semua kejahatan memiliki bentuk sanksi yang ditentukan secara eksplisit dalam nash. Sebagian besar pelanggaran sosial dan publik masuk dalam wilayah *ta'zīr*, yaitu ruang hukum yang memberi kewenangan kepada otoritas untuk menetapkan sanksi berdasarkan tingkat mafsadah, kemaslahatan, dan kebutuhan menjaga ketertiban masyarakat. Dengan demikian, pembacaan terhadap korupsi tidak cukup berhenti pada pertanyaan apakah ia termasuk *ḥudūd* atau *qīṣās*, tetapi perlu diarahkan pada bagaimana tafsir *aḥkām*, fiqh jināyah, maqāṣid, dan siyāsah shar'iyah bersama-sama membentuk paradigma hukum pidana publik yang berorientasi pada perlindungan amanah dan keadilan sosial ('Awdah, 1994; al-Zuhaylī, 1989; Ibn Taymiyyah, 1998).

Sejumlah penelitian terdahulu telah mengkaji korupsi dalam perspektif hukum Islam. Sebagian kajian memetakan korupsi ke dalam kategori fiqh jināyah seperti *risywah*, *ghulūl*, *sariqah*, *ghaṣb*, dan *khiyānah*. Kajian semacam ini penting karena menunjukkan bahwa korupsi memiliki padanan konseptual dalam tradisi hukum Islam, meskipun tidak selalu identik secara teknis dengan istilah pidana klasik. Penelitian Iwan Setiawan, misalnya, menegaskan bahwa dalam perspektif al-Qurṭubī, korupsi tidak termasuk dalam wilayah *ḥudūd* atau *qīṣās*, melainkan berada dalam ranah *jarīmah ta'zīr*, dengan penentuan sanksi diserahkan kepada kebijakan ulil amri. Kontribusi penelitian ini penting dalam memetakan kedudukan korupsi dalam struktur hukum pidana Islam (Setiawan, 2025).

Di sisi lain, kajian tafsir kontemporer juga telah berkembang melalui pendekatan tafsir maqāṣidī, tafsir sosial, tafsir siyasī, dan kajian hukum publik Qur'ani. Tafsir maqāṣidī menekankan pembacaan ayat berdasarkan tujuan-tujuan syariat, terutama keadilan, kemaslahatan, dan pencegahan kerusakan. Tafsir sosial berusaha membaca ayat Al-Qur'an dalam hubungannya dengan problem masyarakat, ketimpangan, kekuasaan, dan relasi sosial. Sementara itu, tafsir siyasī dan kajian hukum publik Qur'ani menempatkan Al-Qur'an sebagai sumber nilai dalam membangun etika kekuasaan, keadilan pemerintahan, dan

tanggung jawab publik. Beberapa pendekatan ini membuka ruang bagi pembacaan korupsi tidak hanya sebagai pelanggaran hukum individual, tetapi sebagai problem struktural yang merusak amanah, keadilan, dan kemaslahatan sosial (Saeed, 2006; Mustaqim, 2019; Auda, 2008).

Namun demikian, kajian-kajian tersebut masih menyisakan ruang yang perlu dikembangkan. Pertama, penelitian tentang korupsi dalam hukum Islam sering kali lebih berfokus pada klasifikasi delik fiqh jināyah daripada konstruksi tafsir *aḥkām* atas kejahatan publik. Kedua, ayat-ayat tentang amanah, *ghulūl*, *suḥt*, *akl al-māl bi al-bāṭil*, dan *fasād* sering digunakan sebagai legitimasi moral antikorupsi, tetapi belum banyak dianalisis secara tematik sebagai basis epistemologis hukum pidana publik. Ketiga, hubungan antara Tafsir al-Qurṭubī, maqāṣid al-sharī‘ah, siyāsah shar‘iyyah, dan problem korupsi modern belum banyak dirumuskan secara sistematis. Keempat, persoalan anakronisme dalam menghubungkan istilah klasik dengan kategori hukum modern masih jarang dijelaskan secara eksplisit.

Bertolak dari celah tersebut, artikel ini berupaya merekonstruksi konsep hukum pidana korupsi melalui perspektif tafsir *aḥkām* al-Qurṭubī. Rekonstruksi yang dimaksud bukanlah pembentukan hukum baru yang terlepas dari tradisi, melainkan penyusunan ulang konsep korupsi sebagai *jarīmah al-amānah* dan bentuk *fasād* struktural berdasarkan pembacaan tematik terhadap ayat-ayat Al-Qur’an, penafsiran al-Qurṭubī, kerangka fiqh jināyah, maqāṣid al-sharī‘ah, dan prinsip siyāsah shar‘iyyah. Dengan cara ini, artikel tidak hanya memetakan korupsi sebagai delik hukum pidana Islam, tetapi juga menunjukkan bagaimana tafsir *aḥkām* dapat berkontribusi dalam membangun paradigma hukum publik kontemporer yang lebih berorientasi pada amanah, keadilan, dan kemaslahatan umum (al-Farmawī, 1991; al-Qurṭubī, 2008; al-Zuḥaylī, 1989).

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini bertujuan menjawab pertanyaan utama: bagaimana konsep korupsi sebagai kejahatan publik dapat direkonstruksi melalui tafsir *aḥkām* al-Qurṭubī? Pertanyaan ini dijabarkan ke dalam tiga fokus: pertama, bagaimana al-Qurṭubī menafsirkan ayat-ayat tentang amanah, harta batil, pengkhianatan, dan *fasād*; kedua, bagaimana konsep-konsep Qur’ani tersebut dapat dikontekstualisasikan dengan korupsi modern tanpa terjebak pada anakronisme; dan ketiga, bagaimana konstruksi korupsi sebagai *jarīmah al-amānah* dan *fasād* struktural dapat memberi kontribusi bagi pengembangan hukum pidana publik Islam kontemporer. Dengan demikian, artikel ini diharapkan dapat memperkuat posisi tafsir *aḥkām* sebagai basis normatif dan epistemologis dalam merespons kejahatan publik modern secara lebih proporsional, metodologis, dan berorientasi pada kemaslahatan umum.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif-kepuustakaan (*library research*) yang bertujuan merekonstruksi konsep hukum pidana korupsi berbasis penafsiran Al-Qur’an. Pendekatan kualitatif digunakan karena fokus kajian tidak diarahkan pada pengukuran empiris-kuantitatif, melainkan pada penelusuran makna normatif, konstruksi tafsir, argumentasi hukum, dan landasan epistemologis pemidanaan terhadap kejahatan amanah publik dalam perspektif Islam (Creswell, 2014). Penelitian kepuustakaan dipilih karena objek utama kajian berupa teks, baik teks Al-Qur’an, tafsir klasik, literatur fiqh jināyah, maqāṣid al-sharī‘ah, maupun kajian kontemporer tentang korupsi, hukum publik, dan etika kekuasaan (Zed, 2014).

Pendekatan utama penelitian ini adalah tafsir *aḥkām* dengan metode tematik (*tafsīr maudhū‘ī*). Metode ini digunakan untuk menghimpun ayat-ayat Al-Qur’an yang berkaitan dengan satu tema hukum tertentu, kemudian dianalisis secara menyeluruh dengan memperhatikan makna lafaz, konteks ayat, keterkaitan antar-ayat, penafsiran mufasir, dan implikasi hukumnya (al-Farmawī, 1991). Dalam penelitian ini, tema yang dikaji adalah korupsi sebagai kejahatan publik yang berkaitan dengan amanah, *khiyānah*, *ghulūl*, *suḥt*, perolehan harta secara batil, penyalahgunaan kewenangan, dan *fasād*.

Penggunaan tafsir maudhū'ī dalam penelitian ini tidak dimaksudkan sebatas pengumpulan ayat lalu penarikan kesimpulan hukum secara langsung. Untuk menghindari model *thematic legal extraction* yang terlalu sederhana, penelitian ini memperhatikan unsur-unsur pokok tafsir maudhū'ī, yaitu penentuan tema, penghimpunan ayat, telaah konteks turunnya ayat sejauh tersedia, perhatian terhadap kronologi Makkiyyah-Madaniyyah, analisis munāsabah, kajian makna lafaz, penelusuran penafsiran mufasir, dan sintesis tematik. Dengan cara ini, ayat-ayat tentang amanah, harta, dan *fasād* tidak dibaca secara parsial, tetapi ditempatkan dalam kesatuan pesan Al-Qur'an tentang keadilan, tanggung jawab kekuasaan, dan perlindungan kemaslahatan umum (al-Farmawī, 1991; Quraish Shihab, 2013).

Sumber primer penelitian ini adalah *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī. Kitab ini dipilih karena memiliki karakter tafsir *ahkām* yang kuat, memadukan analisis kebahasaan, riwayat, perbedaan pendapat fiqh, istinbāt hukum, dan pertimbangan kemaslahatan sosial. Namun, penggunaan al-Qurṭubī dalam penelitian ini tidak dilakukan secara normatif-apologetik. Al-Qurṭubī dibaca sebagai mufasir klasik yang hidup dalam konteks sosial-politik tertentu, dipengaruhi oleh horizon keilmuan abad pertengahan, tradisi mazhab Mālikī, dan pola relasi kekuasaan pada masanya. Oleh karena itu, pendapat al-Qurṭubī tidak dipindahkan secara langsung ke dalam konteks negara modern, tetapi dianalisis secara kritis untuk menemukan prinsip normatif, struktur argumentasi hukum, dan relevansinya bagi problem kejahatan publik kontemporer (al-Qurṭubī, 2008).

Sumber sekunder penelitian meliputi literatur fiqh jināyah, maqāṣid al-sharī'ah, siyāsah shar'iyah, ushul fiqh, tafsir kontemporer, dan kajian modern tentang korupsi. Literatur fiqh jināyah digunakan untuk menjelaskan klasifikasi jarīmah, unsur pertanggungjawaban pidana, dan kedudukan ta'zīr. Literatur maqāṣid al-sharī'ah digunakan untuk mengukur tingkat mafsadah dan orientasi pembedaan terhadap perlindungan harta, keadilan, dan keteraturan sosial. Literatur siyāsah shar'iyah digunakan untuk menjelaskan ruang kebijakan publik dalam penetapan sanksi terhadap kejahatan yang tidak memiliki bentuk hukuman eksplisit dalam nash. Adapun kajian kontemporer tentang korupsi digunakan secara terbatas untuk memahami karakter korupsi modern sebagai kejahatan struktural, tanpa menjadikannya sebagai kerangka dominan yang menggantikan analisis tafsir (al-Zuhaylī, 1989; Ibn 'Āsyūr, 1997; Auda, 2008; Rose-Ackerman & Palifka, 2016).

Secara metodologis, penelitian ini menggunakan rekonstruksi epistemologis. Rekonstruksi yang dimaksud bukan sekadar menyusun kembali ayat dan pendapat mufasir, tetapi menata hubungan antara teks Al-Qur'an, penafsiran al-Qurṭubī, konsep hukum pidana Islam, dan realitas korupsi modern. Dengan demikian, proses analisis bergerak dari teks menuju konsep, dari konsep menuju struktur hukum, lalu dari struktur hukum menuju konteks publik kontemporer. Rekonstruksi ini dilakukan dengan tetap menjaga batas antara nash, tafsir, fiqh, qiyās, maqāṣid, dan kebijakan hukum modern agar tidak terjadi penyamaan yang tergesa-gesa antara istilah Qur'ani dan kategori pidana kontemporer.

Untuk menjembatani konsep klasik dan realitas modern, penelitian ini menggunakan teori transfer makna secara terbatas. Istilah seperti *ghulūl*, *khiyānah*, *suht*, *akl al-māl bi al-bāṭil*, dan *fasād* tidak dipahami sebagai padanan literal dari seluruh bentuk korupsi modern. Istilah-istilah tersebut dianalisis terlebih dahulu dalam konteks Qur'ani dan penafsiran al-Qurṭubī, kemudian dicari titik temu substansialnya dengan korupsi modern melalui kesamaan *'illah*, pola perbuatan, dan dampak sosial. Dengan cara ini, penelitian menghindari anakronisme, yaitu lompatan langsung dari istilah klasik ke kategori hukum modern tanpa proses penalaran yang memadai.

Dalam tahap kontekstualisasi, penelitian ini menggunakan *qiyās ma'nawī* dan *qiyās al-athar*. *Qiyās ma'nawī* digunakan untuk menilai kesamaan makna substansial antara konsep Qur'ani dan praktik korupsi modern, misalnya kesamaan unsur pengkhianatan amanah, penyalahgunaan kewenangan, dan pengambilan harta tanpa hak. Adapun *qiyās al-athar* digunakan untuk menilai kesamaan akibat atau dampak sosial, seperti rusaknya kepercayaan publik, terganggunya keadilan, hilangnya kemaslahatan, dan munculnya *fasād* struktural. Dengan demikian, korupsi modern tidak disamakan secara literal

dengan *ghulūl*, *suht*, atau *hirābah*, tetapi dianalisis melalui kesamaan substansi dan *mafsadah* yang ditimbulkannya.

Analisis data dilakukan melalui beberapa tahap. Pertama, penentuan tema hukum (*tahdīd al-mauḍū'*), yaitu korupsi sebagai kejahatan publik yang berkaitan dengan amanah jabatan, harta publik, dan penyalahgunaan kewenangan. Penetapan tema ini penting agar kajian tidak berhenti pada moralitas individual, tetapi diarahkan pada konstruksi hukum pidana publik dalam perspektif tafsir *aḥkām*.

Kedua, inventarisasi ayat-ayat hukum (*jam' al-āyāt*) yang berkaitan dengan amanah, *khiyānah*, *ghulūl*, *suht*, perolehan harta secara batil, penyalahgunaan otoritas, dan *fasād*. Pada tahap ini, ayat-ayat tidak hanya dikumpulkan berdasarkan kesamaan tema, tetapi juga diperhatikan konteks *makki-madani*, *asbāb al-nuzūl* sejauh tersedia, serta keterkaitannya dengan ayat lain yang membentuk satu kesatuan pesan hukum.

Ketiga, analisis *munāsabah* dan konteks ayat. Tahap ini digunakan untuk membaca hubungan ayat dengan ayat sebelumnya dan sesudahnya, serta hubungannya dengan pesan umum Al-Qur'an tentang keadilan, amanah, harta, kekuasaan, dan larangan kerusakan. Analisis ini penting agar ayat-ayat tidak dipotong dari struktur makna Qur'ani yang lebih luas.

Keempat, analisis kebahasaan (*dirāsah lughawiyah*) terhadap istilah kunci seperti amanah, *khiyānah*, *ghulūl*, *suht*, *bāṭil*, dan *fasād*. Analisis ini dilakukan dengan menelaah akar kata, keluasan makna, medan makna, relasi antarkonsep, serta pergeseran makna dari konteks kebahasaan menuju konteks hukum. Tahap ini dimaksudkan untuk memastikan batas konseptual lafaz sebelum ditarik implikasi hukum.

Kelima, analisis lafaz hukum (*dalālah al-lafz al-ḥukmiyyah*). Pada tahap ini dikaji bentuk larangan (*nahy*), perintah (*amr*), indikasi keharaman, unsur kesengajaan, dan konsekuensi normatif dari ayat-ayat yang dikaji. Analisis ini digunakan untuk menegaskan bahwa korupsi sebagai pengkhianatan amanah bukan sekadar kesalahan moral, tetapi memiliki karakter pelanggaran hukum.

Keenam, penelusuran Tafsir al-Qurṭubī. Ayat-ayat yang telah dihimpun dianalisis melalui *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an* dengan memperhatikan penjelasan lafaz, riwayat, argumentasi fiqh, pilihan tarjih, serta kecenderungan mazhab yang memengaruhi analisis al-Qurṭubī. Pada tahap ini juga dilakukan pembacaan kritis-historis agar pandangan al-Qurṭubī tidak diperlakukan sebagai rumusan final yang langsung identik dengan konteks hukum modern.

Ketujuh, *istinbāt al-ḥukm*. Berdasarkan hasil analisis tafsir, dilakukan penarikan kesimpulan hukum mengenai status perbuatan, karakter pelanggaran, dan kedudukannya dalam hukum pidana Islam. Tahap ini tidak dilakukan secara langsung dari ayat ke kategori pidana modern, tetapi melalui perantara tafsir, kaidah ushul, *fiqh jināyah*, dan pertimbangan *maqāsid*.

Kedelapan, klasifikasi dalam *fiqh jināyah*. Hasil *istinbāt* kemudian dikorelasikan dengan sistem *jarimah* dalam hukum pidana Islam. Dalam penelitian ini, korupsi lebih tepat ditempatkan dalam wilayah *jarimah ta'zīr* karena tidak memenuhi unsur teknis *ḥadd* atau *qiṣās*, tetapi mengandung unsur pengkhianatan amanah, penyalahgunaan kewenangan, dan kerusakan terhadap kepentingan publik (al-Zuhaylī, 1989; 'Awdah, 1994).

Kesembilan, analisis *maqāsid al-sharī'ah* dan *siyāsah shar'iyah*. Tahap ini digunakan untuk menilai bobot kejahatan dan orientasi pemidanaan dengan menimbang dampak korupsi terhadap *ḥifz al-māl*, keadilan sosial, stabilitas publik, dan kemaslahatan umum. Dalam wilayah *ta'zīr*, otoritas publik memiliki ruang untuk menentukan bentuk sanksi berdasarkan mafsadah yang ditimbulkan, selama tetap berada dalam batas prinsip keadilan dan kemaslahatan syariat (Ibn 'Āsyūr, 1997; Ibn Taymiyyah, 1998; Auda, 2008).

Kesepuluh, kontekstualisasi terhadap korupsi modern. Pada tahap ini, konsep-konsep Qur'ani dan penafsiran al-Qurṭubī dikaitkan dengan praktik korupsi kontemporer seperti penyalahgunaan jabatan, manipulasi anggaran, suap kebijakan, konflik kepentingan, dan korupsi sistemik. Hubungan tersebut

dibangun melalui *qiyās ma'nāwī* dan *qiyās al-athar*, bukan penyamaan literal. Karena itu, ketika penelitian ini menyebut korupsi sistemik sebagai bentuk *fasād* struktural, hal tersebut dimaksudkan sebagai analisis *maqāṣidī* atas dampak sosialnya, bukan penyamaan otomatis dengan *ḥirābah* dalam pengertian teknis fiqh klasik.

Kesebelas, sintesis rekonstruktif. Tahap akhir adalah penyusunan kesimpulan konseptual mengenai korupsi sebagai *jarīmah al-amānah* dan bentuk *fasād* struktural. Sintesis ini merumuskan hubungan antara amanah, harta publik, penyalahgunaan kewenangan, *ta'zīr*, *maqāṣid*, dan kemaslahatan umum. Dengan demikian, hasil penelitian tidak berhenti pada klasifikasi hukum, tetapi menawarkan kerangka tafsir *aḥkām* yang dapat digunakan untuk membaca korupsi sebagai kejahatan publik dalam konteks hukum Islam kontemporer.

Pembahasan berikut disusun untuk menunjukkan bagaimana ayat-ayat tentang amanah, harta batil, pengkhianatan, dan *fasād* dapat dibaca sebagai dasar normatif. Rekonstruksi ini tidak dimaksudkan untuk mengganti otoritas hukum positif atau memindahkan kategori pidana klasik secara langsung ke dalam negara modern. Fokusnya adalah menunjukkan bahwa tafsir Al-Qur'an, khususnya melalui pembacaan al-Qurṭubī, memiliki kapasitas normatif dan metodologis untuk memberi dasar etis-hukum dalam membaca korupsi sebagai kejahatan publik. Dengan demikian, tafsir *aḥkām* dapat berperan sebagai salah satu fondasi epistemologis bagi pengembangan hukum pidana Islam yang lebih responsif terhadap problem korupsi kontemporer.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Rekonstruksi Konsep Hukum Pidana Korupsi Dalam Perspektif Tafsir al-Qurṭubī

Korupsi dalam Medan Makna Qur'ani: *Ghulūl*, *Khiyānah*, *Suḥt*, *Akl al-Māl bi al-Bāṭil*, dan *Fasād*

Pembahasan berikut disusun untuk menunjukkan bagaimana ayat-ayat tentang amanah, harta batil, pengkhianatan, dan *fasād* dapat dibaca sebagai dasar normatif dalam memahami korupsi sebagai kejahatan publik. Pembacaan ini tidak diarahkan pada penyamaan langsung antara istilah-istilah Qur'ani dengan kategori hukum modern, tetapi pada penelusuran hubungan makna, 'illah, dan dampak sosial yang memungkinkan korupsi dipahami sebagai *jarīmah al-amānah* dalam wilayah *ta'zīr*.

Secara sinkronik, istilah-istilah tersebut dapat dipetakan dalam satu jaringan konseptual. *Ghulūl* menunjuk pada pengambilan harta amanah secara tersembunyi, terutama harta yang berkaitan dengan kepentingan kolektif. *Khiyānah* menunjuk pada pengkhianatan terhadap kepercayaan dan mandat yang diberikan kepada seseorang. *Suḥt* menggambarkan harta haram yang diperoleh melalui cara tercela, terutama melalui suap, manipulasi hukum, dan penyalahgunaan otoritas. *Akl al-māl bi al-bāṭil* menunjukkan penguasaan harta tanpa dasar kebenaran dan keadilan. Adapun *fasād* menunjuk pada kerusakan yang melampaui pelanggaran individual dan berdampak pada rusaknya tatanan sosial. Dari sini terlihat bahwa korupsi modern lebih tepat dibaca melalui rangkaian makna Qur'ani, bukan melalui satu istilah tunggal. Unsur pengkhianatan, harta haram, penyalahgunaan otoritas, dan kerusakan publik saling bertemu dalam membentuk gambaran Qur'ani tentang kejahatan amanah (Izutsu, 2002; al-Qurṭubī, 2008; al-Zuhaylī, 1989).

Secara diakronik, istilah-istilah tersebut mengalami keluasan makna dalam tradisi tafsir dan fiqh. *Ghulūl* pada mulanya banyak dikaitkan dengan pengkhianatan terhadap harta rampasan perang, tetapi para mufasir dan fuqahā' memperluasnya sebagai setiap bentuk pengkhianatan terhadap harta yang berada dalam tanggung jawab seseorang. *Khiyānah* tidak hanya bermakna pengkhianatan personal, tetapi juga mencakup pelanggaran terhadap amanah Allah, Rasul, masyarakat, dan kekuasaan. *Suḥt* yang sering dikaitkan dengan harta haram dan risywah berkembang menjadi konsep yang relevan untuk membaca praktik pengambilan keuntungan melalui penyimpangan hukum. Sementara itu, *fasād* tidak terbatas pada kerusakan fisik, tetapi meliputi kerusakan moral, hukum, ekonomi, dan sosial (al-Ṭabarī, 2000; Ibn Kathīr, 1999; al-Rāzī, 1999; Ibn 'Āsyūr, 1984).

Relasi konseptual antaristilah ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki cara pandang yang khas terhadap harta dan kekuasaan. Harta bukan sekadar objek kepemilikan individual, melainkan amanah yang harus diperoleh, dikelola, dan didistribusikan secara benar. Kekuasaan bukan hak absolut, tetapi mandat yang harus dijalankan dengan keadilan. Lawan dari medan makna negatif tersebut adalah *amānah*, *'adl*, *ḥaqq*, *iṣlāḥ*, dan *maṣlaḥah*. Karena itu, korupsi dalam horizon Qur'ani tidak hanya berlawanan dengan aturan administratif, tetapi bertentangan dengan amanah, keadilan, kebenaran, perbaikan sosial, dan kemaslahatan umum (Izutsu, 2002; Ibn 'Āsyūr, 1984; Auda, 2008).

Dalam pendekatan semantik Toshihiko Izutsu, makna sebuah istilah Qur'ani tidak cukup dipahami dari definisi leksikalnya, tetapi dari relasinya dengan istilah lain yang membentuk pandangan dunia Al-Qur'an. Dengan demikian, *ghulūl*, *khiyānah*, *suḥt*, dan *fasād* tidak berdiri sendiri. Semuanya berada dalam jaringan nilai yang menempatkan manusia sebagai pemikul amanah, harta sebagai sarana ujian, kekuasaan sebagai tanggung jawab, dan keadilan sebagai tujuan sosial. Dari titik ini, korupsi modern dapat dikontekstualisasikan sebagai perbuatan yang merusak hubungan antara amanah, harta, kekuasaan, dan keadilan, tanpa harus menyamakan secara literal seluruh bentuk korupsi dengan satu istilah klasik tertentu (Izutsu, 2002).

Konstruksi Amanah Publik: Dari Amanah Teologis menuju Politik Hukum

Konsep amanah merupakan fondasi utama dalam memahami korupsi dari perspektif tafsir *aḥkām*. Namun, amanah tidak boleh segera direduksi menjadi *public trust* dalam pengertian tata kelola modern. Dalam Al-Qur'an, amanah memiliki lapisan makna yang lebih luas: teologis, metafisik, moral, sosial, dan hukum. Amanah pertama-tama merupakan relasi manusia dengan Allah, karena seluruh kewajiban manusia berada dalam kerangka pertanggungjawaban kepada-Nya. Amanah juga memiliki dimensi kosmik, sebagaimana manusia diposisikan sebagai makhluk yang memikul tanggung jawab moral di hadapan Allah. Dari dimensi teologis inilah kemudian lahir dimensi sosial dan politik amanah (al-Qurṭubī, 2008; Ibn 'Āsyūr, 1984; Quraish Shihab, 2013).

Dalam QS al-Nisā' [4]: 58, Allah memerintahkan agar amanah disampaikan kepada yang berhak dan keputusan hukum ditegakkan secara adil. Ayat ini menunjukkan hubungan erat antara amanah dan kekuasaan hukum. Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa amanah mencakup seluruh kewajiban yang dipikul manusia, baik yang berkaitan dengan hak Allah maupun hak sesama manusia. Dalam konteks kekuasaan, amanah meliputi jabatan, pengelolaan harta, keputusan hukum, dan tanggung jawab terhadap masyarakat. Dengan demikian, amanah dalam Tafsir al-Qurṭubī tidak berhenti sebagai etika individual, tetapi bergerak menuju prinsip hukum publik (al-Qurṭubī, 2008).

Transformasi amanah dari konsep teologis menuju politik hukum terjadi melalui beberapa lapisan. Pertama, amanah sebagai kewajiban kepada Allah melahirkan kesadaran bahwa kekuasaan bukan milik absolut manusia. Kedua, amanah sebagai kewajiban sosial menuntut agar hak masyarakat tidak disalahgunakan. Ketiga, amanah sebagai prinsip hukum mengharuskan pemegang otoritas menunaikan mandat secara adil dan bertanggung jawab. Keempat, amanah sebagai prinsip politik menempatkan jabatan publik sebagai *wakālah* atau mandat kolektif, bukan sarana akumulasi keuntungan pribadi (Ibn Taymiyyah, 1998; Ibn 'Āsyūr, 1984; Auda, 2008).

Dengan demikian, penggunaan istilah amanah publik dalam artikel ini bukan berarti menyekulerkan konsep amanah menjadi sekadar *public trust*. Sebaliknya, amanah publik dipahami sebagai turunan sosial-politik dari amanah teologis. Seorang pejabat publik tidak hanya bertanggung jawab kepada hukum negara dan masyarakat, tetapi juga kepada Allah. Karena itu, korupsi merupakan pengkhianatan berlapis: pengkhianatan kepada Allah karena menyalahgunakan amanah, pengkhianatan kepada masyarakat karena merusak hak publik, dan pengkhianatan kepada hukum karena menyalahgunakan otoritas yang seharusnya menjaga keadilan (al-Qurṭubī, 2008; al-Zuhaylī, 1989).

Di sinilah tafsir *aḥkām* al-Qurṭubī menemukan relevansinya. Al-Qurṭubī tidak hanya menjelaskan amanah sebagai kewajiban moral, tetapi juga menempatkannya dalam relasi hukum dan kekuasaan. Inilah

dasar untuk memahami korupsi sebagai *jarīmah al-amānah*, yaitu kejahatan yang pusat pelanggarannya bukan hanya pada pengambilan harta, tetapi pada pengkhianatan terhadap mandat yang diberikan. Dengan demikian, kerugian negara hanyalah salah satu akibat, sedangkan substansi kejahatannya terletak pada rusaknya amanah, keadilan, dan kemaslahatan publik (al-Qurṭubī, 2008; ‘Awdah, 1994; al-Zuḥaylī, 1989).

Korupsi sebagai *Jarīmah Ta‘zīr*, *Fasād* Struktural, dan Batas Analogi terhadap *Ḥirābah*

Dalam hukum pidana Islam, korupsi tidak dapat secara sederhana dimasukkan ke dalam kategori *ḥudūd* atau *qiṣāṣ*. Banyak bentuk korupsi tidak memenuhi unsur teknis *sariqah*, karena pelaku sering kali memiliki akses formal terhadap harta atau kewenangan yang kemudian disalahgunakan. Oleh karena itu, korupsi lebih tepat ditempatkan dalam wilayah *jarīmah ta‘zīr*, yaitu tindak pidana yang bentuk dan kadar sanksinya ditentukan oleh otoritas berdasarkan tingkat kesalahan, dampak sosial, dan pertimbangan kemaslahatan (‘Awdah, 1994; al-Zuḥaylī, 1989).

Namun, penempatan korupsi dalam wilayah *ta‘zīr* tidak berarti bahwa semua bentuk korupsi memiliki bobot yang sama. Korupsi kecil, individual, dan terbatas berbeda dengan korupsi sistemik yang merusak pelayanan publik, distribusi keadilan, kebijakan negara, dan kepercayaan masyarakat. Dalam keadaan terakhir, korupsi tidak hanya menjadi pengkhianatan amanah, tetapi juga dapat berkembang menjadi *fasād struktural*. Istilah *fasād* di sini digunakan untuk menunjukkan kerusakan sosial yang luas, bukan sekadar pelanggaran individual (Ibn ‘Āsyūr, 1984; Auda, 2008).

Agar tidak terjadi perluasan konsep yang berlebihan, hubungan antara korupsi sistemik dan *ḥirābah* harus diberi batas ketat. Dalam fiqh klasik, *ḥirābah* memiliki syarat teknis yang berat, antara lain berkaitan dengan ancaman keamanan, kekerasan, perampasan, teror, dan gangguan terhadap keselamatan publik. Karena itu, korupsi modern sebagai *white collar crime* tidak boleh disamakan secara literal dengan *ḥirābah*. Penyamaan literal akan menimbulkan problem metodologis dan dapat membuka pintu absolutisme pidana (al-Qurṭubī, 2008; Ibn Kathīr, 1999; al-Zuḥaylī, 1989).

Dalam artikel ini, *ḥirābah* tidak dipakai sebagai padanan hukum langsung bagi korupsi. Ia hanya ditempatkan sebagai pembanding *maqāṣidī* untuk menunjukkan beratnya kerusakan sosial yang dapat lahir dari korupsi sistemik. Artinya, yang dibandingkan bukan bentuk lahiriah perbuatannya, melainkan tingkat mafsadah yang ditimbulkan terhadap masyarakat. Korupsi sistemik dapat merusak rumah sakit, pendidikan, bantuan sosial, infrastruktur, kebijakan publik, dan kepercayaan hukum. Dampak seperti ini memang tidak identik dengan teror bersenjata, tetapi dapat mengancam kemaslahatan publik secara luas. Oleh karena itu, korupsi sistemik dapat disebut memiliki karakter *fasād* berat dari sisi akibat sosialnya, bukan dikualifikasikan otomatis sebagai *ḥirābah* dalam pengertian teknis fiqh (Ibn ‘Āsyūr, 1997; Auda, 2008; al-Zuḥaylī, 1989).

Batasan ini penting agar argumentasi artikel tetap proporsional. Pertama, korupsi tetap berada dalam wilayah *ta‘zīr*. Kedua, korupsi sistemik dapat dianalisis sebagai *fasād* struktural jika terbukti merusak kepentingan umum secara luas. Ketiga, *ḥirābah* hanya digunakan sebagai analogi *maqāṣidī* untuk menunjukkan bahwa syariat memberi perhatian serius kepada kejahatan yang merusak keamanan dan tatanan publik. Keempat, penentuan sanksi tetap harus tunduk pada prinsip keadilan, proporsionalitas, pembuktian, otoritas hukum yang sah, dan pencegahan kezaliman (‘Awdah, 1994; Ibn Taymiyyah, 1998; Auda, 2008).

Tafsir Ayat-Ayat: Antara Penafsiran al-Qurṭubī, Dialog Mufasir, dan Konstruksi Penulis

Agar pembahasan tidak didominasi suara penulis, bagian ini membedakan tiga level analisis: pertama, teks dan makna ayat; kedua, penafsiran al-Qurṭubī sebagai sumber utama; ketiga, dialog dengan mufasir lain dan konstruksi penulis dalam konteks korupsi modern.

A. Korupsi sebagai Pengkhianatan Amanah

QS al-Anfāl [8]: 27

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengkhianati Allah dan Rasul, dan jangan pula mengkhianati amanah yang dipercayakan kepada kalian, sementara kalian mengetahuinya.”

Ayat ini memuat larangan tegas melalui lafaz *lā takhūnū*. Larangan tersebut menunjukkan bahwa khiyānah bukan sekadar kekeliruan moral, tetapi pelanggaran terhadap amanah yang diketahui dan disadari. Frasa *wa antum ta'lamūn* memperkuat unsur kesengajaan, sehingga relevan dengan prinsip pertanggungjawaban dalam hukum pidana. Penggunaan kata *amānātikum* dalam bentuk jamak menunjukkan keluasan cakupan amanah, baik amanah agama, harta, jabatan, maupun tanggung jawab sosial (al-Ṭabarī, 2000; al-Qurṭubī, 2008).

Al-Qurṭubī menafsirkan amanah dalam ayat ini sebagai seluruh kewajiban yang dibebankan kepada manusia. Dalam kerangka tafsir *aḥkām*, keluasan makna amanah ini membuka ruang untuk memasukkan jabatan dan kekuasaan publik sebagai bagian dari amanah yang wajib ditunaikan. Dengan demikian, penyalahgunaan jabatan tidak dapat dipahami sebagai kesalahan administratif semata, tetapi sebagai *khiyānah* terhadap amanah yang mempunyai konsekuensi moral dan hukum (al-Qurṭubī, 2008).

Al-Ṭabarī menekankan bahwa larangan *khiyānah* mencakup pengkhianatan terhadap Allah, Rasul, dan amanah yang diberikan kepada manusia. Ibn Kathīr juga memahami ayat ini sebagai larangan mengkhianati amanah dalam berbagai bentuk, baik yang berkaitan dengan agama maupun urusan manusia. Ibn 'Āsyūr menambahkan dimensi sosial ayat ini dengan menegaskan bahwa amanah merupakan dasar keteraturan hubungan manusia dan keadilan sosial. Dialog mufasir ini memperkuat bahwa amanah dalam QS al-Anfāl [8]: 27 tidak dapat dibatasi pada moralitas privat (al-Ṭabarī, 2000; Ibn Kathīr, 1999; Ibn 'Āsyūr, 1984).

Berdasarkan pembacaan tersebut, korupsi modern dapat dipahami sebagai bentuk khiyānah apabila memenuhi unsur penyalahgunaan mandat, kesadaran pelaku, dan kerugian terhadap hak publik. Namun, penyebutan korupsi sebagai khiyānah tidak dilakukan secara literal tanpa syarat, melainkan melalui *qiyās ma'nawī*: terdapat kesamaan 'illah berupa pengkhianatan terhadap amanah yang dipercayakan (al-Zuhaylī, 1989; 'Awdah, 1994).

B. Ghulūl sebagai Penggelapan Harta Amanah

QS Āli 'Imrān [3]: 161

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ ۚ وَمَنْ يَغُلَّ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

“Tidak mungkin seorang nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan. Barang siapa berkhianat, niscaya pada hari kiamat ia akan membawa apa yang dikhianatkannya.”

Secara awal, *ghulūl* banyak dikaitkan dengan penggelapan harta rampasan perang. Namun, makna dasarnya adalah mengambil sesuatu dari harta yang berada dalam pengelolaan kolektif secara tidak sah dan tersembunyi. Ayat ini menegaskan bahwa pengkhianatan terhadap harta amanah memiliki konsekuensi moral yang berat, bahkan dibawa sebagai beban pertanggungjawaban pada hari kiamat (al-Ṭabarī, 2000; Ibn Kathīr, 1999).

Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa ayat ini membersihkan para nabi dari tuduhan *ghulūl* sekaligus menjadi larangan keras bagi siapa pun yang diberi amanah terhadap harta. Titik penting dari penafsiran al-Qurṭubī bukan hanya konteks *ghanimah*, tetapi prinsip bahwa harta yang berada dalam pengelolaan amanah tidak boleh diambil tanpa hak (al-Qurṭubī, 2008).

Al-Ṭabarī mengaitkan ayat ini dengan konteks harta rampasan perang, tetapi makna moralnya tetap menunjuk pada pengkhianatan terhadap harta yang berada dalam tanggung jawab kolektif. Ibn Kathīr juga menekankan beratnya dosa *ghulūl* dan menyebut riwayat-riwayat yang menunjukkan ancaman keras

terhadap pelakunya. Dalam pembacaan fiqh kontemporer, Wahbah al-Zuhaylī menempatkan pengkhianatan terhadap harta amanah dalam ranah pelanggaran yang dapat dikenai ta'zīr apabila tidak memenuhi unsur teknis ḥadd (al-Ṭabarī, 2000; Ibn Kathīr, 1999; al-Zuhaylī, 1989).

Dengan demikian, praktik seperti penggelapan anggaran, mark-up proyek, manipulasi dana bantuan, atau pengambilan harta publik oleh pejabat yang diberi mandat dapat dianalisis sebagai bentuk gḥulūl secara maknawi. Namun, ini bukan penyamaan historis mutlak dengan ghanimah, melainkan transfer makna berdasarkan kesamaan unsur: harta kolektif, amanah pengelolaan, pengambilan tanpa hak, dan kerusakan keadilan ('Awdah, 1994; Auda, 2008).

C. Suht dan Akl al-Māl bi al-Bāṭil

QS al-Baqarah [2]: 188

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

“Dan janganlah kalian memakan harta sesama kalian dengan jalan yang batil, dan janganlah kalian membawanya kepada para hakim agar kalian dapat memakan sebagian harta orang lain dengan dosa, padahal kalian mengetahui.”

Ayat ini penting karena menghubungkan dua hal: pengambilan harta secara batil dan penyalahgunaan mekanisme hukum. Frasa *wa tudlū bihā ilā al-ḥukkām* menunjukkan adanya praktik membawa perkara atau harta kepada otoritas hukum untuk memperoleh keuntungan yang tidak sah. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya berbicara tentang harta, tetapi juga tentang penyimpangan sistem keadilan (al-Ṭabarī, 2000; al-Qurṭubī, 2008).

Dalam penafsiran al-Qurṭubī, ayat ini mencakup larangan memperoleh harta melalui jalan batil, termasuk melalui manipulasi perkara, suap, dan penggunaan otoritas hukum untuk memenangkan kepentingan yang tidak benar. Al-Qurṭubī menegaskan bahwa keputusan hakim tidak mengubah hakikat harta haram menjadi halal apabila pihak yang menang mengetahui bahwa ia mengambil sesuatu yang bukan haknya (al-Qurṭubī, 2008).

Al-Rāzī menekankan dimensi etis dan rasional dari larangan ini, yaitu bahwa harta yang diperoleh melalui proses batil tetap merusak keadilan walaupun dibungkus prosedur formal. Ibn 'Āsyūr membaca ayat ini dalam kerangka perlindungan tatanan sosial karena pengambilan harta secara batil akan merusak kepercayaan dan stabilitas masyarakat. Quraish Shihab juga menekankan bahwa larangan dalam ayat ini mencakup praktik-praktik tidak jujur yang menggunakan celah hukum untuk memperoleh keuntungan (al-Rāzī, 1999; Ibn 'Āsyūr, 1984; Quraish Shihab, 2013).

Dalam konteks korupsi modern, ayat ini relevan untuk membaca suap perizinan, jual beli putusan, manipulasi tender, dan rekayasa kebijakan yang secara formal tampak sah tetapi secara substantif batil. Titik analisisnya bukan pada kesamaan bentuk historis, melainkan pada kesamaan substansi: penggunaan otoritas atau prosedur hukum untuk memperoleh harta secara tidak benar (al-Zuhaylī, 1989; 'Awdah, 1994).

D. Korupsi Sistemik sebagai *Fasād*

QS al-Mā'idah [5]: 33

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

خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَلِكَ هُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Sesungguhnya pembalasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya serta berusaha menimbulkan kerusakan di muka bumi adalah mereka dibunuh, atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara bersilang, atau diasingkan dari negeri. Yang demikian itu merupakan kehinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka memperoleh azab yang besar.”

Ayat ini berbicara tentang kejahatan yang memiliki dampak sosial sangat berat. Dalam fiqh klasik, ayat ini menjadi dasar pembahasan *ḥirābah*, yang berkaitan dengan ancaman keamanan publik, perampokan, teror, dan kerusakan di muka bumi. Karena itu, ayat ini harus dibaca dengan sangat hati-hati ketika dikaitkan dengan korupsi modern (al-Ṭabarī, 2000; al-Qurṭubī, 2008; Ibn Kathīr, 1999).

Al-Qurṭubī membahas ayat ini dalam konteks *ḥirābah* dan *fasād fī al-ard*. Penekanan pentingnya adalah bahwa syariat memberikan perhatian khusus terhadap kejahatan yang merusak keamanan dan tatanan sosial. Akan tetapi, konstruksi hukum *ḥirābah* tetap memiliki syarat teknis yang tidak boleh diabaikan. Oleh sebab itu, artikel ini tidak menempatkan korupsi sebagai *ḥirābah* secara literal (al-Qurṭubī, 2008; al-Zuhaylī, 1989).

Dialog dengan Ibn Kathīr dan al-Ṭabarī juga menunjukkan bahwa pembahasan ayat ini sangat terkait dengan keamanan publik dan kejahatan yang menebar rasa takut. Al-Rāzī memberi perhatian pada beratnya kerusakan yang ditimbulkan oleh pelaku *fasād*. Ibn ‘Āsyūr memperluas pemaknaan *fasād* dalam konteks kerusakan tatanan sosial, tetapi tetap menuntut kehati-hatian dalam menetapkan konsekuensi hukum (al-Ṭabarī, 2000; Ibn Kathīr, 1999; al-Rāzī, 1999; Ibn ‘Āsyūr, 1984).

Karena itu, korupsi sistemik hanya dapat dikaitkan dengan ayat ini dalam pengertian maqāsidī dan konseptual, bukan fiqhīyah-literal. Korupsi sistemik disebut *fasād* karena merusak pelayanan publik, memperlemah hukum, menghilangkan hak masyarakat, dan mengganggu keadilan sosial. Namun, status pidananya tetap berada dalam wilayah ta‘zīr, bukan otomatis menjadi *ḥirābah*. Dengan batas ini, analisis terhadap *fasād* tidak menimbulkan legitimasi hukuman ekstrem tanpa prosedur, pembuktian, dan otoritas hukum yang sah (‘Awdah, 1994; Ibn Taymiyyah, 1998; Auda, 2008).

Korupsi Legislatif sebagai Pengkhianatan Amanah Tasyrī‘īyyah

Korupsi legislatif merupakan bentuk khusus dari korupsi kekuasaan karena berkaitan langsung dengan proses pembentukan hukum. Dalam perspektif Islam, proses pembuatan aturan tidak dapat dilepaskan dari nilai amanah, keadilan, wakālah, dan siyāsah shar‘īyyah. Karena itu, istilah *amanah tasyrī‘īyyah* perlu dipahami secara teoritis, bukan sebagai istilah yang muncul tiba-tiba (Ibn Taymiyyah, 1998; al-Māwardī, 2006).

Secara konseptual, *tasyrī‘* dalam konteks negara modern tidak dimaknai sebagai penciptaan syariat baru yang menandingi hukum Allah, tetapi sebagai proses penyusunan aturan publik dalam wilayah siyāsah, administrasi, dan kemaslahatan masyarakat. Anggota legislatif dalam sistem representasi modern dapat dipahami sebagai *wakīl al-ummah*, yaitu pihak yang menerima mandat masyarakat untuk memperjuangkan keadilan, menyusun peraturan, mengawasi kekuasaan, dan menjaga kepentingan publik. Karena itu, kewenangan legislasi merupakan amanah yang berlapis: amanah kepada Allah, amanah kepada rakyat, dan amanah kepada hukum (Ibn Taymiyyah, 1998; Auda, 2008).

Dalam kerangka ini, suap legislasi, jual beli pasal, manipulasi anggaran, dan konflik kepentingan dalam pembuatan kebijakan merupakan pengkhianatan terhadap amanah tasyrī‘īyyah. Perbuatan tersebut tidak hanya merugikan keuangan negara, tetapi juga mencemari proses pembentukan hukum. Jika hukum lahir dari transaksi koruptif, maka kerusakan yang muncul bukan hanya pada satu proyek atau satu anggaran, melainkan pada legitimasi hukum itu sendiri (Mochtar & Satriawan, 2019; World Bank, 2020).

Dari perspektif tafsir *aḥkām*, QS al-Nisā’ [4]: 58 menjadi dasar bahwa amanah harus diberikan dan dijalankan dengan adil. QS al-Baqarah [2]: 188 memperingatkan bahaya penggunaan otoritas hukum untuk memperoleh harta secara batil. QS al-Mā’idah [5]: 33 memberi perhatian terhadap *fasād* yang merusak tatanan publik. Dengan menghubungkan tiga horizon ini, korupsi legislatif dapat dipahami sebagai jarīmah amanah yang berpotensi melahirkan *fasād* struktural (al-Qurṭubī, 2008; Ibn ‘Āsyūr, 1984; al-Zuhaylī, 1989).

Namun, artikel ini tetap menjaga batas metodologis. Korupsi legislatif tidak otomatis disebut *ḥirābah*. Ia tetap berada dalam wilayah ta‘zīr, tetapi tingkat sanksinya dapat diperberat apabila terbukti menimbulkan kerusakan luas terhadap keadilan, kebijakan publik, dan hak masyarakat. Dengan demikian,

konsep amanah tasyrī‘iyyah memberi dasar normatif bahwa pembentukan hukum bukan sekadar prosedur politik, tetapi mandat moral dan hukum yang harus dijaga dari transaksi koruptif (‘Awdah, 1994; Ibn Taymiyyah, 1998).

Perbandingan dengan Paradigma Hukum Positif Modern

Perbandingan antara hukum positif modern dan perspektif tafsir *ahkām* tidak boleh disusun secara dikotomis. Hukum positif modern tidak semata-mata prosedural dan bebas nilai. Dalam perkembangan kontemporer, hukum modern juga mengenal konsep *social harm*, *public trust doctrine*, etika jabatan publik, konflik kepentingan, *restorative justice*, dan tata kelola pemerintahan yang baik. Karena itu, tidak tepat jika hukum modern digambarkan hanya sebagai legal-formal, sedangkan hukum Islam seolah satu-satunya sistem yang memiliki dimensi moral-substantif (Rose-Ackerman & Palifka, 2016; United Nations, 2004; Braithwaite, 1989).

Perbedaan keduanya lebih tepat dilihat pada titik tekan epistemologis. Hukum positif modern bekerja melalui definisi delik, pembuktian, prosedur, kelembagaan, dan kepastian hukum. Kekuatan pendekatan ini terletak pada operasionalitas dan perlindungan terhadap kesewenang-wenangan. Namun, dalam praktiknya, pendekatan legal-formal kadang tidak cukup untuk menangkap dimensi pengkhianatan amanah, kerusakan moral, dan dampak sosial yang lebih luas dari korupsi sistemik (Johnston, 2005; Rose-Ackerman & Palifka, 2016).

Sementara itu, tafsir *ahkām* al-Qurṭubī menambahkan fondasi normatif bahwa penyalahgunaan kekuasaan bukan hanya pelanggaran prosedur, tetapi pengkhianatan amanah dan bentuk kerusakan terhadap kemaslahatan publik. Dengan demikian, kontribusi tafsir *ahkām* bukan untuk menggantikan hukum positif, tetapi memperkaya basis etis dan filosofisnya. Hukum positif menyediakan perangkat institusional dan prosedural, sedangkan tafsir *ahkām* memberi orientasi nilai tentang amanah, keadilan, tanggung jawab, dan pencegahan *fasād* (al-Qurṭubī, 2008; Auda, 2008).

Dalam konteks ini, rekonstruksi hukum pidana korupsi berbasis Tafsir al-Qurṭubī dapat dipahami sebagai tawaran integratif. Paradigma ini tidak menolak hukum modern, tetapi mengkritik keterbatasannya ketika terlalu sempit pada kerugian negara dan prosedur formal. Korupsi perlu dinilai bukan hanya dari jumlah kerugian finansial, tetapi juga dari tingkat pengkhianatan amanah, kerusakan kebijakan, rusaknya kepercayaan publik, dan dampaknya terhadap kemaslahatan umum (Johnston, 2005; al-Zuhaylī, 1989; Auda, 2008).

Sintesis Tematik: Dari Tafsir Klasik menuju Paradigma Antikorupsi Kontemporer

Berdasarkan pembacaan semantik, Tafsir al-Qurṭubī, dialog mufasir, fiqh jināyah, dan maqāṣid al-sharī‘ah, korupsi dapat direkonstruksi sebagai *jarīmah al-amānah* yang berpotensi melahirkan *fasād* struktural. Konstruksi ini berdiri di atas beberapa dasar.

Pertama, medan makna Qur’ani menunjukkan bahwa penyalahgunaan harta dan kekuasaan tidak hanya dibaca sebagai pelanggaran ekonomi, tetapi sebagai pengkhianatan terhadap amanah dan keadilan. Kedua, konsep amanah memiliki akar teologis yang kemudian melahirkan konsekuensi sosial dan politik. Ketiga, korupsi lebih tepat ditempatkan dalam wilayah ta‘zīr karena tidak memenuhi unsur teknis *hudūd* atau *qisās*, tetapi dapat diberi sanksi berat secara proporsional apabila menimbulkan mafsadah luas. Keempat, hubungan antara korupsi sistemik dan *hirābah* hanya bersifat analogi maqāṣidī, bukan penyamaan literal. Kelima, hukum positif dan tafsir *ahkām* dapat saling melengkapi dalam membangun paradigma antikorupsi yang lebih integral (al-Qurṭubī, 2008; ‘Awdah, 1994; al-Zuhaylī, 1989; Auda, 2008).

Dengan demikian, kontribusi utama artikel ini adalah menempatkan tafsir *ahkām* bukan sekadar sebagai sumber legitimasi moral antikorupsi, tetapi sebagai basis epistemologis untuk membangun kerangka hukum pidana publik Islam. Rekonstruksi ini menegaskan bahwa pemberantasan korupsi tidak

cukup hanya dengan penindakan administratif dan pidana formal, tetapi membutuhkan pemulihan amanah, penguatan keadilan, perlindungan kemaslahatan umum, dan pencegahan *fasād* struktural.

KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa pendekatan hukum pidana yang memaknai korupsi semata-mata sebagai pelanggaran administratif atau kejahatan finansial belum memadai untuk menjelaskan karakter dan daya rusaknya sebagai kejahatan publik. Pembacaan legal-formal yang bertumpu pada kerugian negara, penyalahgunaan kewenangan, dan pembuktian prosedural memang penting dalam sistem hukum modern, tetapi belum sepenuhnya menangkap dimensi pengkhianatan amanah dan kerusakan sosial yang menyertai praktik korupsi. Melalui pembacaan tafsir *ahkām* terhadap *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurtubī, penelitian ini menunjukkan bahwa korupsi dapat direkonstruksi sebagai *jarīmah al-amānah*, yakni kejahatan yang pusat pelanggarannya terletak pada pengkhianatan terhadap amanah, harta publik, dan tanggung jawab kekuasaan (al-Qurtubī, 2008).

Temuan utama penelitian ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak menyebut korupsi sebagai satu istilah tunggal dalam pengertian hukum negara modern, tetapi menghadirkan medan makna yang berkaitan dengan *ghulūl*, *khiyānah*, *suht*, *akl al-māl bi al-bāṭil*, dan *fasād*. Melalui pendekatan semantik Qur'ani, istilah-istilah tersebut membentuk jaringan makna tentang harta, kekuasaan, amanah, keadilan, dan kerusakan sosial. Dengan demikian, korupsi modern tidak disamakan secara literal dengan satu istilah klasik tertentu, tetapi dikontekstualisasikan melalui kesamaan substansi, yaitu pengkhianatan terhadap amanah dan timbulnya mafsadah publik (Izutsu, 2002; Ibn 'Āsyūr, 1984).

Dalam kerangka fiqh jināyah, penelitian ini menempatkan korupsi dalam wilayah *jarīmah ta'zīr*, bukan *ḥudūd* atau *qisās*. Penempatan ini penting karena sebagian besar praktik korupsi tidak memenuhi unsur teknis pidana *ḥadd*, tetapi tetap mengandung pelanggaran serius terhadap amanah publik dan kemaslahatan umum. Penentuan bobot sanksi karena itu tidak ditarik dari klasifikasi delik yang kaku, melainkan dari tingkat penyalahgunaan amanah, keluasan mafsadah, dan dampaknya terhadap tatanan sosial. Dalam batas tertentu, korupsi sistemik dapat disebut sebagai bentuk *fasād* struktural karena merusak pelayanan publik, melemahkan keadilan, dan menghancurkan kepercayaan masyarakat terhadap hukum ('Awdah, 1994; al-Zuḥaylī, 1989; Auda, 2008).

Penelitian ini juga menegaskan bahwa hubungan antara korupsi sistemik dan *ḥirābah* harus dipahami secara sangat hati-hati. Korupsi tidak disamakan secara literal dengan *ḥirābah*, sebab *ḥirābah* dalam fiqh klasik memiliki syarat teknis yang berkaitan dengan ancaman keamanan, kekerasan, perampasan, dan teror terhadap masyarakat. Oleh karena itu, penggunaan *ḥirābah* dalam penelitian ini hanya bersifat analogi *maqāsidī*, yaitu untuk menunjukkan bahwa syariat memberi perhatian serius kepada kejahatan yang merusak tatanan publik. Dengan batas ini, penelitian menghindari perluasan konsep *ḥirābah* secara berlebihan dan menolak kemungkinan legitimasi hukuman ekstrem tanpa prinsip keadilan, pembuktian, proporsionalitas, dan otoritas hukum yang sah (al-Qurtubī, 2008; Ibn Kathīr, 1999; Ibn Taymiyyah, 1998).

Implikasi penting dari rekonstruksi ini tampak dalam pembacaan terhadap korupsi legislatif. Dengan menempatkan fungsi legislasi sebagai *amānah tasyrī'iyah* dan anggota legislatif sebagai *wakīl al-ummah*, korupsi dalam proses legislasi tidak dapat dipahami sebagai pelanggaran prosedural semata. Suap legislasi, jual beli pasal, manipulasi anggaran, dan konflik kepentingan dalam pembuatan kebijakan merupakan bentuk pengkhianatan terhadap mandat publik. Dalam konteks ini, korupsi legislatif berpotensi menjadi *fasād* struktural karena merusak legitimasi hukum, mencemari proses pembentukan kebijakan, dan berdampak jangka panjang terhadap keadilan sosial (Ibn Taymiyyah, 1998; al-Māwardī, 2006; Mochtar & Satriawan, 2019).

Namun, penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, fokus utama kajian ini adalah *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurtubī, sehingga dialog dengan mufasir lain seperti al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Rāzī, Ibn 'Āsyūr, Rashīd Riḍā, dan Wahbah al-Zuḥaylī masih berfungsi sebagai

penguat dan pembanding, belum sebagai analisis komparatif yang sepenuhnya mandiri. Kedua, penelitian ini bergerak pada wilayah konseptual-normatif, sehingga belum menguji secara empiris bagaimana paradigma *jarīmah al-amānah* dan *fasād* struktural dapat dioperasionalkan dalam sistem hukum positif Indonesia. Ketiga, penggunaan istilah-istilah klasik seperti *ghulūl*, *khiyānah*, *suht*, dan *fasād* untuk membaca korupsi modern tetap mengandung risiko anakronisme apabila tidak terus dijaga dengan batas metodologis yang ketat.

Kemungkinan kritik terhadap penelitian ini juga perlu diakui. Sebagian pembaca dapat menilai bahwa rekonstruksi korupsi sebagai *jarīmah al-amānah* masih terlalu normatif dan belum cukup memberi rumusan teknis pemidanaan. Kritik lain mungkin muncul terhadap penggunaan analogi maqāsidī antara korupsi sistemik dan *fasād* berat, karena batas antara perluasan makna yang sah dan perluasan yang berlebihan dapat diperdebatkan. Selain itu, karena al-Qurtubī hidup dalam konteks politik dan sosial abad pertengahan, pembacaan terhadap tafsirnya untuk menjawab problem negara modern harus terus dilakukan secara kritis, bukan sekadar mengambil kesimpulan normatif secara langsung.

Berdasarkan keterbatasan tersebut, agenda penelitian lanjutan dapat diarahkan pada beberapa hal. Pertama, perlu dilakukan studi komparatif yang lebih luas antara al-Qurtubī dan mufasir lain dalam membaca ayat-ayat amanah, harta batil, *ghulūl*, *suht*, dan *fasād*. Kedua, perlu dikembangkan kajian khusus tentang hubungan antara tafsir *aḥkām*, *siyāsah shar‘iyyah*, dan hukum pidana publik modern. Ketiga, penelitian selanjutnya dapat menguji bagaimana konsep *jarīmah al-amānah* dan *fasād* struktural dapat berdialog dengan hukum positif Indonesia, terutama dalam isu pemidanaan korupsi, pemulihan kerugian publik, pencabutan hak politik, perampasan aset, dan pencegahan konflik kepentingan. Keempat, kajian empiris terhadap korupsi legislatif juga penting dilakukan agar konsep *amānah tasyrī‘iyyah* tidak berhenti sebagai konstruksi normatif, tetapi dapat digunakan untuk membaca praktik politik hukum secara lebih konkret.

Dengan demikian, artikel ini menegaskan bahwa tafsir *aḥkām* tidak hanya berfungsi sebagai kajian hukum atas ayat-ayat tertentu, tetapi juga dapat menjadi kerangka normatif untuk membaca problem publik kontemporer. Dalam kasus korupsi, pembacaan terhadap al-Qurtubī memperlihatkan bahwa pusat persoalan bukan hanya kerugian finansial, melainkan rusaknya amanah, keadilan, dan kemaslahatan sosial. Karena itu, korupsi lebih tepat ditempatkan sebagai *jarīmah al-amānah* dalam wilayah ta‘zīr, dengan penilaian sanksi yang mempertimbangkan tingkat pengkhianatan, keluasan mafsadah, dan dampaknya terhadap kepentingan umum.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. (1994). *Al-tashrī‘ al-jinā‘ī al-islāmī muqāranan bi al-qānūn al-waḍ‘ī*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2004). *Rethinking the Qur’an: Towards a humanistic hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press.
- Arkoun, Mohammed. (1994). *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers*. Boulder: Westview Press.
- Auda, Jasser. (2008). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Basri, H., & Fauzi, A. (2020). Korupsi sebagai *jarīmah* dalam perspektif fiqh jināyah. *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari‘ah dan Hukum*, 30, 189–214.
- Braithwaite, John. (1989). *Crime, shame and reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Choudhury, Masudul Alam. (2018). Ethics, governance, and corruption in Islamic perspective. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 31, 3–25.

- Creswell, John W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Echols, John M., & Shadily, Hassan. (2003). *Kamus Inggris–Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- al-Farmāwī, ‘Abd al-Ḥayy. (1991). *Al-bidāyah fī al-tafsīr al-mawḍū‘ī*. Kairo: Dār al-Manār.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. (1993). *Al-mustaşfā min ‘ilm al-uşūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- (2011). *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Jeddah: Dār al-Minhāj.
- Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *Al-taḥrīr wa al-tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr.
- Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1997). *Maqāşid al-sharī‘ah al-islāmiyyah*. Amman: Dār al-Nafā’is.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. (1999). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad. (1998). *Al-siyāsah al-shar‘iyyah fī işlāḥ al-rā‘ī wa al-ra‘iyyah*. Riyadh: Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah.
- Izutsu, Toshihiko. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur’an*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Johnston, Michael. (2005). *Syndromes of corruption: Wealth, power, and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamali, Mohammad Hashim. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Klitgaard, Robert. (1988). *Controlling corruption*. Berkeley: University of California Press.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad. (2006). *Al-aḥkām al-sulṭāniyyah wa al-wilāyāt al-dīniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Mochtar, Zainal Arifin, & Satriawan, Iwan. (2019). *Korupsi legislasi*. Yogyakarta: UII Press.
- Mustaqim, Abdul. (2019). *Argumentasi keniscayaan tafsir maqāşidī sebagai basis moderasi Islam*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Pope, Jeremy. (2000). *Confronting corruption: The elements of a national integrity system*. Berlin: Transparency International.
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. (2008). *Al-jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān* (M. I. al-Ḥifnawī, Ta‘līq; M. Ḥ. ‘Uthmān, Taḥqīq). Jakarta: Pustaka Azzam.
- Rahman, Fazlur. (1980). *Major themes of the Qur’an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1999). *Maḥātīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. (1990). *Tafsīr al-manār*. Kairo: al-Hay’ah al-Mişriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.
- Ridwan, H. R. (2012). Korupsi dalam perspektif hukum Islam. *Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM*, 19(2), 257–275.
- Rose-Ackerman, Susan, & Palifka, Bonnie J. (2016). *Corruption and government: Causes, consequences, and reform* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Saeed, Abdullah. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. London: Routledge.
- Sarwat, Ahmad. (2019). *Fiqh jinayah: Hukum pidana Islam*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. (1940). *Al-risālah* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, Taḥqīq). Kairo: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- al-Shātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā. (1997). *Al-muwāfaqāt*. Khobar: Dār Ibn 'Affān.
- Setiawan, Iwan. (2025). Hukum pidana korupsi dalam *Tafsir al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī. *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, 25(1), 45–62. <https://journal.ptiq.ac.id/index.php/alburhan/article/view/612>
- Shihab, M. Quraish. (2013). *Kaidah tafsir: Syarat, ketentuan, dan aturan yang patut Anda ketahui dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Slater, Dan. (2013). Democratic careening. *World Politics*, 65(4), 729–763.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. (2000). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Transparency International. (2025). *Corruption perceptions index 2024*. Berlin: Transparency International.
- United Nations. (2004). *United Nations convention against corruption*. New York: United Nations Office on Drugs and Crime.
- World Bank. (2020). *Enhancing government effectiveness and transparency: The fight against corruption*. Washington, DC: World Bank.
- Zed, Mestika. (2014). *Metode penelitian kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- al-Zuhaylī, Wahbah. (1989). *Al-fiqh al-islāmī wa adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- (2009). *Al-tafsīr al-munīr fī al-'aqīdah wa al-sharī'ah wa al-manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr.