

Diskursus Perdebatan Praktik *Money Politic* dalam Perspektif Metode *Istishlahy*

Mahbub Ainur Rofiq

Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang
mahbub@uin-malang.ac.id

DOI: <http://dx.doi.org/10.29240/jhi.v6i2.2074>

Received: 11-11-2020

Revised: 16-10-2021

Approved: 03-11-2021

Abstract

This article aims to explain the debate about money politics from an *istishlahy* perspective. Money politics is an effort to influence the electoral masses in exchange for certain materials that someone does not exercise their right to vote or exercise their rights in a certain way. This practice make the stability of the political climate is disrupted. That is why, positive law prohibits the practice of money politics. The discourse on money politics is very interesting in the *fiqh* literature, if there is a concern that not giving money in a contestation of positions will fall to the wrongdoer. So the majority of scholars give privileges to do this practice, and this is not included in the category of bribery. The researcher is interested in examining more deeply the discourse on the debate about the provisions of the practice of money politics. This qualitative research using the ushul fiqh approach aims to examine methodologically more deeply the discourse on the debate about the provisions of the practice of money politics. This debate will be examined using the *istishlahy* method. The result of this article is: First, this practice can be applied to *riisywab*. Due to the similarity *'illat* (logical ratio), namely *khauf al-mail*. Second, there is a privilege in conditions that are very far from idealism in practicing money politics, as long as the indicators which are the prevailing factors of money politics practice are found in the socio-political reality.

Keywords: Motivation; *money politics*; *istishlahy*

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk memaparkan perdebatan terkait *money politics* perspektif *istishlahy*. *Money politics* merupakan upaya mempengaruhi massa pemilu dengan imbalan materi atau janji tertentu agar seseorang tidak melaksanakan haknya untuk memilih atau menjalankan haknya dengan cara tertentu. Praktik ini akan menjelma menjadi ajang tawar menawar jabatan rendahan, saat tidak ditopang dengan integritas dan kapabilitas.

Akibatnya stabilitas iklim politik di negeri ini menjadi terganggu. Itulah sebabnya, hukum positif melarang praktik *money politics*. Diskursus soal *money politics* sangat menarik di dalam literatur fikih, apabila terdapat kekhawatiran dengan tidak memberi uang dalam kontestasi jabatan akan jatuh kepada orang yang *dzalim*. Maka mayoritas ulama memberikan *privilege* untuk melakukan praktik itu, dan hal itu bukanlah termasuk pada kategori suap. Penelitian yang bersifat kualitatif dengan menggunakan pendekatan ushul fikih ini hendak menelaah lebih dalam secara metodologis mengenai diskursus perdebatan soal ketentuan praktik *money politics* tersebut. Perdebatan ini akan ditelaah dengan menggunakan metode *istishlahy*. Berdasarkan hasil kajian dalam artikel ini, disimpulkan: Pertama, praktik *money politics* –dalam kondisi ideal (*‘azimah*)– adalah terlarang secara *syar’iy* dengan diqiyaskan kepada risywah, sebab adanya kesamaan *‘illat* (ratio logis) yaitu *kehauf al-mail*. Kedua, namun demikian, terdapat *privilege* (*rukhsabah*) atas praktik ini dalam kondisi terdesak yang sangat jauh dari idealisme, selama indikator-indikator yang menjadi faktor *privilege* praktik *money politics* ditemukan di dalam realitas sosial politik.

Kata Kunci: Motivasi; politik uang; *istishlahy*

Pendahuluan

Secara substansial *money politics* merupakan upaya mempengaruhi massa pemilu dengan imbalan materi atau janji tertentu agar seseorang tidak melaksanakan haknya untuk memilih atau menjalankan haknya dengan cara tertentu. Fenomena semacam itu belakangan semakin marak dilakukan oleh calon pejabat eksekutif dan legeslatif di daerah hingga pusat. Berbagai cara dilakukan oleh mereka seperti memberikan sejumlah uang dengan nominal tertentu atau menebar janji penyediaan fasilitas dan layanan umum yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat di saat mereka terpilih nanti. Bahkan ada sebagian calon yang sudah merealisasikannya sebelum pemilu usai. Sejumlah uang atau janji yang menysar beberapa kelompok masyarakat tertentu disinyalir akan berpotensi mendulang perolehan suara yang besar.

Akibat praktik ini stabilitas iklim politik di negeri ini menjadi terganggu. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Nisa Nabila dan kawan-kawan yang menyatakan bahwa praktik *money politic* merusak esensi dari demokrasi, karena cita-cita untuk mendapatkan pemimpin yang jujur, adil dan berintegritas tidak akan pernah terwujud.¹ Bagi warga negara dengan tingkat pendidikan rendah dan taraf ekonomi lemah, maka sangat mudah untuk terperangkap dalam praktik politik uang ini. Kondisi itu berdampak pada keputusan yang diambil tidak lagi

¹ Nisa Nabila, Paramita Prananingtyas, and Muhamad Azhar, “PENGARUH MONEY POLITIC DALAM PEMILIHAN ANGGOTA LEGISLATIF TERHADAP KEBERLANGSUNGAN DEMOKRASI DI INDONESIA,” *Notarius* 13, no. 1 (March 6, 2020): 138–53, <https://doi.org/10.14710/nts.v13i1.29169>.

berasaskan pada baik dan buruk bagi orang lain, melainkan keuntungan yang didapat dari keputusan itu. Elaborasi seputar isu *money politic* menjadi menarik, karena di dalam fenomena ini uang diposisikan sebagai instrumen dalam kontestasi kekuasaan. Sehingga pemilu tidak lagi dijadikan ajang untuk persaingan gagasan, visi misi dan program, tetapi dijadikan alat untuk persaingan ekonomi antar pendukung. Puncaknya, calon terpilih yang telah dinyatakan menang, tidak lagi fokus pada realisasi visi misi dan program kerjanya, melainkan sebisa mungkin mengembalikan modal besar yang telah dikeluarkan sebagai *cost politic*. Harus diakui, politik uang seperti momok terbesar dan berimplikasi secara global dalam rekrumen pemimpin negara. Karena politik telah menjadi ajang tawar menawar jabatan, sementara tawar menawar jabatan yang tidak ditopang dengan integritas dan kapabilitas akan menjelma menjadi jual beli rendahan yang tak bermartabat. Dalam sosiologi, peristiwa semacam ini populer dengan istilah *venality* yaitu keadaan di mana uang digunakan membayar sesuatu yang hakikatnya tidak dapat dibeli dengan uang.

Maka semakin jelas, bahwa praktik politik uang tidak hanya berkontribusi menutup kesempatan lahirnya pemimpin yang independen dan berkualitas, melainkan juga menimbulkan berbagai *conflict of interest* yang mengganggu stabilitas nasional yang berkepanjangan. Padahal kondisi negara yang stabil dan aman dengan didukung pemimpin yang berkualitas khususnya di daerah, merupakan unsur penting di era desentralisasi. Dalam rangka optimalisasi otonomi secara berdaya guna, dibutuhkan kepemimpinan yang memiliki kompetensi di bidang *leadership*, manajemen, perencanaan. Bukan pemimpin yang tidak sekedar didukung oleh sejumlah partai politik atau memiliki sumber dana yang kuat. Sehingga tidak terbentuk dalam pola pikir masyarakat kita, bahwa siapa saja yang ingin terjun ke ajang politik praktis harus mempunyai cukup uang, bila tidak jabatan yang diinginkan hanya sekedar menjadi imaginasi yang tidak akan pernah terwujud. Karena konstruksi sosial masyarakat yang menganggap uang menjadi faktor diterminan untuk maju di kontestasi politik.

Berikut ini adalah data adanya praktik *money politics* yang ditemukan oleh Bawaslu (Badan Pengawas Pemilu) dari pemilu 2019. Menurut Muhammad Afifuddin (anggota Bawaslu Republik Indonesia) mengatakan Setidaknya terdapat 25 kasus yang semuanya tersebar di 13 provinsi di Indonesia, dengan tangkapan terbanyak adalah di Jawa Barat dan Sumatera dengan jumlah kasus lima kasus. Lebih lanjut Afif memaparkan bahwa deretan 25 kasus tersebut merupakan hasil operasi tangkap tangan (OTT). Sebanyak 22 kasus hasil OTT pengawas pemilu dan 3 kasus ott kepolisian. Ia juga menyebutkan beberapa kasus yang cukup signifikan seperti di Tiga Binaga Karo Sumatera Utara yang barang buktinya berupa sejumlah uang 190 juta rupiah.²

² C. N. N. Indonesia, "Bawaslu Ungkap 25 Politik Uang Sepanjang Masa Tenang," nasional, accessed August 28, 2021,

Itulah sebabnya, hukum positif melarang praktik *money politic*, hal ini terbukti di dalam undang-undang Republik Indonesia No. 3 tahun 1999 tentang Parpol Pasal 73 ayat 4, yang berbunyi: “Barang siapa waktu diselenggarakannya pemilu menurut undang-undang ini dengan pemberian atau janji, menyuap seseorang, baik supaya itu tidak menjalankan haknya untuk memilih maupun supaya ia menjalankan haknya dengan cara tertentu dipidana dengan hukuman penjara paling lama 3 (tiga) tahun”. Pidana itu dikenakan juga kepada pemilih yang menerima suap berupa pemberian atau janji berbuat sesuatu.³ Selaras dengan itu, Islam mengkatagorikan politik uang sebagai praktik risywah.⁴ Bahkan politik uang dianggap sebagai tindakan kriminal dalam Islam, dan layak dijatuhi hukuman pidana. Hanya saja perbedaan antara hukum Islam dengan hukum positif adalah pada persoalan pembuktiannya, itulah sebabnya praktik ini harus diminimalisir dan ditekan jumlahnya.⁵

Namun terdapat penjelasan menarik di dalam beberapa kitab fikih, bahwa bila terdapat kekhawatiran dengan tidak memberi uang dalam kontestasi jabatan akan jatuh kepada orang yang zalim. Maka mayoritas ulama memberikan *privilege* untuk melakukan praktik itu, dan hal itu bukanlah termasuk pada katagori suap. Karena suap sejatinya membalik perkara batil menjadi benar. Sementara membeli jabatan atas dasar menolak kemudlaratan, tidaklah disebut dengan *risywah*. Sekilas terdapat diferensi antara keumuman pemahaman fikih tentang *money politics* yang dianggap suap dengan pendapat fikih lainnya yang jarang dikuak ke permukaan tentang kebolehan membeli jabatan tersebut. Berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan oleh penulis terhadap beberapa artikel hasil penelitian, terdapat beberapa peneliti yang telah lebih dulu mengkaji tentang topik *money politics* ini. Seperti yang ditulis oleh Is Susanto dalam artikelnya tentang Analisis Hukum Islam dan Hukum Positif Terhadap *Money politics* pada Pemilu Tahun 2018.⁶ Menurutnya, hukum Islam dan hukum positif memiliki pandangan yang sama bahwa praktik *money politics* merupakan tindakan yang terlarang. Selain itu, penelitian sebelumnya terkait *money politics* kebanyakan menyoal beragam strategi pencegahannya sebagaimana yang ditulis oleh

<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190416174049-32-386894/bawaslu-ungkap-25-politik-uang-sepanjang-masa-tenang>.

³ “Undang-Undang No.3 Tahun 1999 Tentang Pemilihan Umum” (n.d.).

⁴*Riswāh* menurut etimologi adalah suatu yang dapat menghantarkan tujuan dengan segala cara, dengan prinsip asal tujuan tercapai. Devinisi ini diambil dari rosya yang bermakna tali timba yang digunakan untuk mengambil air. Sedangkan oknum yang memberikan sesuatu pada orang kedua untuk mendukung dan melancarkan kepentingannya disebut dengan *raasyi*, sementara oknum kedua yang menerima disebut dengan *murtasyi*. Baca: Kamus Al-Nihayah, Ibn al-Katsir, Juz. I, 1963, hal. 1963

⁵ Abdullah bin Abdul Muhsin ath-Thari, *Suap Dalam Pandangan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 20.

⁶ Is Susanto, “Analisis Hukum Islam Dan Hukum Positif Terhadap Money Politics Pada Pemilu,” *Istinbath: Jurnal Hukum* 15, no. 2 (November 28, 2018): 157–86, <https://doi.org/10.32332/istinbath.v15i2.1218>.

Muhammad Hoiru Nail,⁷ dan pengaruh budaya *money politics* terhadap demokrasi yang dihasilkan oleh Jonasmer Simatupang.⁸ Sehingga dari beberapa artikel di atas, utamanya yang mengkaji dari perspektif hukum Islam hanya terfokus pada segmen *takbrij al-manath*, tanpa melihat terhadap realitas politik saat ini.

Sementara artikel penulis ini hendak menelaah praktik *money politics* dalam tataran *tabqiq al-manath*. Atas dasar itulah penulis tertarik untuk menelaah lebih dalam mengenai diskursus perdebatan soal ketentuan praktik *money politics* tersebut. Bagaimana sesungguhnya legalitas praktik *money politics* mengacu pada realitas sosial politik di negara Indonesia? dan nantinya akan dilihat dengan menggunakan metode istishlahy. Dalam rangka menjawab pertanyaan penelitian tersebut, maka penulis menggunakan metode penelitian kualitatif dengan metode analisis konten (*conten analysis*).⁹ Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ushul fikih (filosofis).¹⁰ Karya ini diharapkan dapat memperkaya kajian hukum Islam yang lebih komprehensif mengenai praktik *money politics* yang tidak hanya berhenti pada tataran takhrij al-manath melainkan juga dalam tataran *tabqiq al-manath* yang sesuai dengan prinsip kemashlahatan.

Pembahasan

Suap: Substansinya dalam Islam

Seluruh yuridis memaparkan bahwa praktik *money politic* merupakan bagian dari upaya suap (*risywah*). Hal ini, karena risywah dalam beragam literatur fikih didefinisikan sebagai suatu pemberian yang dijadikan sebagai instrumen untuk merubah kebenaran atau membenarkan yang salah, dan ini disinyalir memiliki kesamaan dengan *money politics*. Suap menurut Ibnu al-Atsir adalah upaya untuk memudahkan kepentingan yang ingin dituju dengan memberikan sesuatu, dengan begitu risywah adalah sesuatu yang berwujud barang atau uang yang diberikan kepada seseorang untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan.¹¹

Lebih rinci, Ibrahim al-Nakha'i mengatakan bahwa suap merupakan sesuatu yang dihadiahkan kepada seseorang untuk melakukan kebatilan atau

⁷ Muhammad Hoiru Nail, "KUALIFIKASI POLITIK UANG DAN STRATEGI HUKUM DAN KULTURAL ATAS PENCEGAHAN POLITIK UANG DALAM PEMILIHAN UMUM," *Jurnal Yuridis* 5, no. 2 (April 26, 2019): 245–61, <https://doi.org/10.35586/.v5i2.770>; Agus Riewanto, "Strategi Hukum Tata Negara Progresif Mencegah Politik Uang Pemilu Serentak," *Integritas : Jurnal Antikorupsi* 5, no. 1 (June 28, 2019): 111–25, <https://doi.org/10.32697/integritas.v5i1.363>.

⁸ Jonasmer Simatupang and Muhammad Subekan, "Pengaruh Budaya Politik Uang Terhadap Demokrasi," *Seminar Nasional Hukum Universitas Negeri Semarang* 4, no. 3 (2018).

⁹ J. R. Raco, "Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik, dan keunggulan," 2010, 34.

¹⁰ Khoiruddin Nasution, "Pengantar Studi Islam: Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)," n.d., 190.

¹¹ Eryvn Kaffah, *Fiqh Korupsi Amanah Vs Kekuasaan*, C5 ed. (NTB: Somasi, 2003), 278.

untuk meruntuhkan kebenaran. Senada dengan itu, Abdul Aziz bin Bazz juga mendefinisikan suap atau risywah sebagai kompensasi dari sebuah tugas.¹² Sebuah perbuatan dapat dikategorikan suap, apabila terpenuhi unsur-unsurnya, seperti penerima suap (*murtasyi*), oknum pemberi suap (*rasyi*) dan berikutnya praktik suapnya (*risywah*). Suap sangat dilarang oleh Islam, karena perbuatan tersebut termasuk kebatilan. Diantara praktik lainnya yang diasumsikan sebagai suap adalah hadiah kepada pejabat.¹³ Umar bin Abdul Aziz suatu ketika diberi hadiah oleh seseorang, namun beliau tolak karena posisi beliau ketika itu sebagai seorang pejabat atau khalifah.¹⁴

Alquran membicarakan tentang suap atau *risywah* sebagai perbuatan yang bathil, dan termasuk pada perbuatan pidana lainya seperti merampok, menipu, memeras dan lain-lain.¹⁵ Maka dari itulah, Islam sangat mengecam praktik yang demikian itu. hal ini senada dengan apa yang disabdakan oleh Rasulullah SAW dalam hadis yang berbunyi:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ

“Rasulullah SAW mengutuk orang yang suka memberi suap dan yang menerima suap”.¹⁶

Terdapat pula hadis lain diriwayatkan oleh Ahmad yang menyatakan bahwa tidak hanya pemberi suap dan penerimanya saja yang dilaknat oleh Nabi SAW, termasuk juga orang yang menjadi perantara antara keduanya pun tak luput dari laknat Rasulullah SAW. Dengan demikian tidak hanya para pelaku pemberi dan penerima suap saja yang diharamkan, termasuk pula upaya orang menjadi makelar transaksi tersebut juga haram dilakukan. Sebab tidak akan mungkin terjadi praktik suap menyuap tanpa ada orang dibalik keduanya yang memberi jalanterjadinya praktik terlarang itu. Nabi SAW bersabda:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ وَالرَّائِشَ وَيَعْنِي الَّذِي يَمْشِي بَيْنَهُمَا

Rasulullah SAW mengutuk orang yang suka memebri suap dan yang menerima suap dan perantaranya.¹⁷

¹² Abu Abdul Hakim Ahmad S, *Suap: Dampak Dan Bahayanya Bagi Masyarakat: Tinjauan Syariah & Sosial* (Pustaka Al Kautsar, 1996), 20–21.

¹³ Muhammad Sabir and Iin Mutmainnah, “Korupsi, Hibah Dan Hadiah Dalam Perspektif Hukum Islam (Klarifikasi Dan Pencegahan Korupsi),” *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (December 31, 2020): 114–1129, <https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v5i2.2690>.

¹⁴ Yusuf Qardhawi, *Al-Halal Wa Al-Haram* (Darul Arofah, 1985), 230.

¹⁵ Haryono Haryono, “RISYWAH (SUAP-MENYUAP) DAN PERBEDAANNYA DENGAN HADIAH DALAM PANDANGAN HUKUM ISLAM (Kajian Tematik Ayat dan Hadis Tentang Risywah),” *Al-Masblabah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* 4, no. 07 (October 31, 2017): 433, <https://doi.org/10.30868/am.v4i07.155>.

¹⁶ Abu Dawud Sulaiman Ibn Ishaq Ibn al Ash’ath al Sajastani al Sajstani, *Sunan Abi Dawud*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2007), 324.

¹⁷ Muhammad Bin Ismail Al Amir Al Yamani Al-Shan’ani, *SUBULUS AL-SALAM* (Beirut: Dar al Fikr, 1978), 43.

Atas dasar itulah, praktik suap menyuap atau dikenal dengan *money politic* harus mendapatkan sanksi agar tidak lagi terjadi praktik tersebut yang mencederai demokrasi di negeri ini. Setidaknya terdapat 3 (tiga) tujuan dari penerapan sanksi ini, yaitu: Pertama, *al-himayah* (upaya preventif) agar kita menyadari akibat yang akan dialami dari penyimpangan perbuatan tersebut. Kedua, *al-tarbiyah* yaitu sebagai pelajaran bagi pejuang demokrasi agar menjauhkan diri mereka dari perbuatan yang dilarang oleh agama. Ketiga, *al-'adalah* yaitu agar terwujud rasa keadilan di antara masyarakat dalam masalah hak dan kewajibannya.¹⁸

Teori *Istishlahy* Sebagai Sebuah Metode

Sekilas Mengenai Tentang Teori *Istishlahy*

Pengertian general dari metode *istishlahy* ialah aktivitas penggalian hukum dengan mengacu kepada *maqashid syariah* yang merupakan tujuan-tujuan dasar dari penerapan syariat itu sendiri. dalam istilah lain, metode *istishlahy* juga dapat disebut dengan metode *maqashidy*. Para yuris bersepakat bahwa seluruh teks-teks syariat yang berupa Alquran dan Sunnah sesungguhnya menyimpan tujuan-tujuan syariah (*maqashid syariah*), yaitu terwujudnya kemashlahatan bagi manusia. Konklusi tersebut dihasilkan dari upaya penelitian induktif (*istiqrā'y*) terhadap teks-teks syariah, hukum-hukum syariah dan hikmah-hikmahnya.¹⁹

Tujuan-tujuan syariah yang berada dibalik teks-teks tersebut juga dapat diperoleh dari pemahaman terhadap perilaku para sahabat Nabi SAW yang mendapatkan legitimasi dari Nabi Muhammad SAW. Diantara contoh-contohnya yaitu sebagaimana yang tertera dalam kisah beberapa sahabat Nabi SAW saat diperintah oleh beliau untuk bepergian ke Bani Quraidzah. Nabi bersabda dalam sebuah hadis yang berbunyi:

لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَيْتِ قُرَيْظَةَ

“Jangan sekali-kali seorang pun shalat ashar kecuali di Bani Quraidzah”.²⁰

Singkat cerita, sebelum mereka sampai ke Bani Quraidzah tibalah waktu ashar. Maka terjadilah perselisihan antara mereka, sebagian berpandangan agar melaksanakan shalat ketika telah sampai di tempat tujuan. Sebagian yang lain mengatakan, “kita shalat di jalan saja, sebab yang dimaksud dengan instruksi Nabi SAW agar menunaikan shalat di Bani Quraidzah tidak lain agar kita bersegera untuk sampai ke tempat tujuan”. Lebih lanjut, dalam hadis Muslim dipaparkan bahwa kelompok yang memilih shalat di Bani Quraidzah mengatakan:

¹⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Al Jarimah Wa al Uqubah: Fi al Syariah al Islamiyah / Mubammad Abu Zahrah* (Maktabah al Nahdlah al Misriyah, 1987), 221.

¹⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), 187.

²⁰ Imam Muslim, *Shahih Muslim*, vol. 3 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 2006), 391.

لَا نُصَلِّي إِلَّا حَيْثُ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ فَاتَنَا الْوَقْتُ

“Kita harus menunaikan shalat di tempat sebagaimana diperintah oleh Rasulullah SAW”²¹

Ibnu Qayyim mengomentari hadis tersebut bahwa sesungguhnya kedua kelompok tersebut mendapatkan pahala yang sama atas komitmen mereka masing-masing. Namun bagi kelompok yang menunaikan shalat Ashar lebih dahulu mendapatakan dua keutamaan. Pertama, karena bersegera melaksanakan perintah Nabi SAW untuk sampai ke Bani Quraidzah. Kedua, keutamaan diperoleh karena mereka melaksanakan shalat Ashar dengan tepat waktu. Adapun Nabi SAW tidak menegur kelompok kedua yang tetap bersikukuh untuk melaksanakan shalat Ashar di saat mereka tiba di Bani Quraidzah, karena kebijaksanaan beliau yang melihat alasan (*udzur*) mereka, yaitu berpegang pada *dzahir* perintah Nabi Muhammad SAW.

Adapun tujuan syariah yang berupa kemashlahatan yang ingin dicapai meliputi 5 (lima) hal prinsip yang dikenal dengan *al-dlaruriyyat al-khamsah*, yaitu *hifdz al-din*, *hifdz al-nafs*, *hifdz al-aql*, *hifdz al-nasl*, dan *hifdz al-mal*.²² Berikutnya mengenai tujuan syariah (*maqashid syariah*) mengalami revolusi konsep, khususnya pada persoalan tipologinya. Namun betapa pun dalamnya diskursus diantara para ilmuan tidak sampai menggeser lima prinsip pokok di atas sebagai induk atau muara dari tujuan syariah. Sementara seperti kebebasan (*al-hurriyyah*), kesetaraan (*al-musawah*), keadilan (*al-‘adalah*), dan kehormatan manusia (*al-karamah al-insaniyyah*) adalah turunan atau cabangnya.²³

Sebenarnya antara teks-teks syariah (*nushush syariah*) dan tujuan syariah (*maqashid syariah*) memiliki hubungan simbiosis mutualisme, di mana antara keduanya saling membutuhkan satu sama lain. *Maqashid* membutuhkan *nushush*, karena tujuan syariah sesungguhnya lahir dari teks-teks syariah.²⁴ Sebaliknya, *nushush* juga membutuhkan *maqashid syariah*, di mana dalam rangka menafsirkan dan menjelaskan tentang maksud dari *nash*, mujtahid atau mufassir harus memperhatikan *maqashid syariah*. Sehingga konklusi hukum yang dihasilkan tidak hanya berkarakter tekstual, melainkan kontekstual dan mampu mewujudkan kemaslahatan.

²¹ Muslim, 3:391.

²² Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al Ghazali, *Al-Mustashfa: Fi Ulmi al-Ushul* (Dar al Kutub al Ilmiyah, 1993), 417; Musolli Musolli, “Maqasid Syariah: Kajian Teoritis Dan Aplikatif Pada Isu-Isu Kontemporer,” *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 5, no. 1 (September 23, 2018): 63, <https://doi.org/10.33650/at-turas.v5i1.324>.

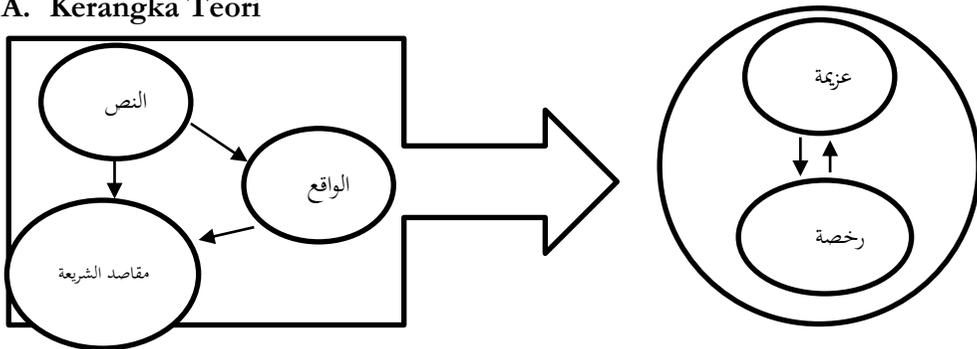
²³ Mahmudatus Sa’diyah, Asep Gugun Gumilar, and Edi Susilo, “Uji Maqashid Syariah Perbankan Syariah Di Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 7, no. 1 (February 16, 2021): 375, <https://doi.org/10.29040/jiei.v7i1.1725>.

²⁴ Ahmad al-Raisuny, *Maqashid Al-Maqashid* (Beirut: Al-Syabakah Al-Arabiyyah li Al-Abhats wa Al-Nasyr, 2013), 16.

Oleh karena Alquran dan Sunnah merupakan sumber dari tujuan syariah, maka bisa dikatakan bahwa maqashid syariah adalah *maqashid qur'ani* dan juga *maqashid sunnah*. Maka untuk mengetahui tentang *maqashid Alquran*, membutuhkan pengetahuan tentang peristiwa yang menjadi setting historis turunnya ayat (*asbab al-nuzul*). Kedua, mengaitkan ayat yang dikaji dengan nash Alquran lainnya atau nash sunnah. Begitu pula, ketika hendak menggali *maqashid sunnah* maka juga perlu untuk mengetahui *asbab al-wurud* dari hadis tersebut, mengaitkan dengan nash lain, dan mengetahui kapasitas Nabi SAW di saat mengatakan hadis tersebut.

Urgensitas *maqashid syariah* tidak sekedar diperhatikan dan dijadikan pertimbangan di saat menafsirkan nash, tetapi juga sangat dibutuhkan peranannya dalam rangka menggali hukum syariat yang tidak memiliki acuan *nash* secara langsung. Biasanya hukum dengan karakter demikian, lahir dari dalil-dalil sekunder seperti *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *urf* dan *sad al-dzari'ah*.²⁵

A. Kerangka Teori



Diskursus Praktik *Money politics* dalam Tinjauan Metode *Istishlahy*

Money politics dalam Tataran 'Azimah

Dalam literatur klasik, tidak ada pembahasan secara spesifik tentang persoalan *money politic*. Hanya terdapat beberapa model transaksi yang dianggap serupa dengan *money politic*. Dalam konsep fikih klasik, semua ragam pemberian dinamakan '*athiyah*' (pemberian). Ketika pemberian itu ditujukan untuk memperoleh pahala disebut *shadaqah*, namun bila pemberian yang dilakukan hanya sebagai penghargaan atau penghormatan atas pencapaian seseorang, baik dengan motivasi mendapatkan pahala ataupun tidak, maka disebut hadiah.

²⁵ Muh Darwis, "URGENSI MAQASHID AL-SYARIAH DALAM IJTIHAD," *AL-AHKAM*, September 1, 2020, 96, <http://repository.iainpalopo.ac.id/id/eprint/2467/>; Moh Nasuka, "Urgensi Maqasid Syariah™ah Dalam Membangun Keluarga Sakinah Di Era Globalisasi," *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam* 3, no. 2 (2016): 115, <https://doi.org/10.34001/istidal.v3i2.685>; Muhammad Machsun, "URGENSI MAQASID SYARIAH DALAM MERESPON PERUBAHAN DI ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0," *Jurnal CONTEMPLATE* 1, no. 01 (June 18, 2020): 58, <https://doi.org/10.53649/jucon.v1i01.7>.

Sedangkan jika pemberian tersebut diberikan tanpa motivasi (tujuan) apapun, maka pemberian ini dinamakan *hibah*.²⁶

Namun demikian, untuk *hibah* dan hadiah masih dibagi lagi. Hadiah ada yang diberikan sebagai penghargaan terhadap prestasi seseorang tanpa ada maksud apapun, tapi ada juga yang mempunyai keinginan tertentu, baik untuk kepentingan dirinya sendiri ataupun untuk orang lain. Dan jika tidak hati-hati pemberian ini akan berubah wujud menjadi *risyah*, suap atau sogok. Berubahnya status pemberian ini disebabkan oleh perbedaan niat. Sebab *risyah* itu sendiri artinya adalah menyerahkan sejumlah harta kepada seseorang, hakim, atau lainnya, agar memberikan sebuah keputusan berupa hukum, pilihan atau lainnya, secara tidak benar sesuai dengan kehendak si pemberi.²⁷ Sedangkan hibah juga masih diklasifikasi menjadi dua macam. Pertama, *hibah ghairul mu'allaq* (tidak terkait dengan apapun), artinya pemberian murni tanpa adanya embel-embel apapun. Kedua, *hibah mu'allaq* (terkait dengan sesuatu tertentu). Ini masih dibagi dua : (1) *mu'allaq 'ala al-ta'qit* yaitu hibah yang dibatasi dengan waktu kematian penerima atau pemberi (*al-'umro dan al- ruqba*). Hibah ini boleh diambil dan tidak dapat diterik kembali meskipun penerima atau pemberinya meninggal. (2) *mu'allaq 'ala al- syarhi* dalam arti pemberian itu masih dibumbui syarat dan ada maksud yang ingin dicapai, jelasnya ada udang di balik batu. Syarat pada hibah model kedua ini masuk kategori syarat *ja'liy* (buatan manusia).²⁸

Syarat *ja'liy* ini terkadang bertolak belakang dengan tujuan akad, seperti hibah dengan syarat tidak boleh pindah tangan (kepemilikan) atau tidak boleh di-*tasharruf*-kan (dipergunakan). Hibah model ini tidak boleh diambil, karena akadnya batal. Namun di sisi lain, syarat itu tidak bertentangan dengan tujuan akad. Seperti menghibahkan barang dengan syarat harus mengikuti keinginannya. Barang itu boleh diambil asal sanggup memenuhi persyaratannya.²⁹

Dari pembagian di atas, sepintas *money politics* dapat digolongkan sebagai *risyah* (suap) juga *hibah mu'allaq ala al-syarhi*. Ditinjau dari kesamaan *'illat* (ratio logis) hukum yang melekat kepada praktik *money politics*, maka praktik ini dapat

²⁶ Abu Bakar Utsman Dimiyati, *Hasyiyah F'anah al-Thalibin 'Ala Halli Alfadz Fath al-Mu'In*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2010), 144; Ibnu Rusyaid al-Futuhi, *Muntaba Al-Iradat Fi Jam'i al-Muqni' Ma'a al-Tanqibi Wa al-Ziyadat*, vol. 2 (Mesir: Muassasah al-Risalah, 2000), 518; Amir Abdul Aziz, *Fiqh Al-Kitab Wa al-Sunnah*, vol. 3 (Cairo: Dar al-Salam, 2015), 1601; Hendra Gunawan, "KORUPSI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM," *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 189, <https://doi.org/10.24952/yurisprudencia.v4i2.1506>.

²⁷ Sulaiman bin Muhammad bin Umar al-Syafii, *Hasyiyah Al-Bujairami 'ala al-Khatib*, vol. 3 (Beirut: Dar al Fikr, 2007), 218.

²⁸ Ma'had 'Aly Asembagus, *Fikih Progresif: Bunga Rampai Pemikiran Santri Ma'had Aly Dalam Buletin Tamvirul Afkar*, vol. 2 (Situbondo: Ma'had 'Aly Asembagus, n.d.), 1489.

²⁹ Khallaf, *Ilmu Usbul Fiqh*, 120; Ibrahim Muhammad al-Hariri, *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Oman: Dar al-Imar li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2001), 144; Dimiyati, *Hasyiyah F'anah al-Thalibin 'Ala Halli Alfadz Fath al-Mu'In*, 3:145.

diciyaskan kepada *risywah*. Karena *money politics* merupakan bentuk kasus yang tidak memiliki acuan *nash* secara kongkrit, sementara risywah adalah hukum yang memiliki acuan pasti dalam *nash* hadis. Sebagaimana telah maklum, bahwa hukum dari praktik suap (*risywah*) adalah dilarang di dalam Islam. Begitu banyak hadis yang menyatakan keharamannya, seperti yang disabdakan di dalam hadis Nabi SAW yang berbunyi:

وَقَدْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص.م. الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ وَالرَّائِشَ وَهُوَ السَّاعِي بَيْنَهُمَا

*Rasulullah SAW melaknat orang yang melakukan suap dan yang menerima suap dan orang yang menjadi perantara antara keduanya.*³⁰

Atas dasar itu, keharaman risywah itu sesungguhnya dikarenakan adanya kekhawatiran keberpihakan seseorang yang menerima suap untuk mengikuti kehendak orang yang memberikan suap (*kehauf al-mail*). Di samping pada umumnya, praktik suap ini dilakukan untuk merubah suatu keputusan atau kebijakan yang benar agar sesuai dengan kehendak pemberi suap, oleh karena itulah, oknum yang menerima suap sesungguhnya telah ikut serta dalam membantu pemberi suap untuk membatalkan atau merubah keputusan yang semestinya (baca: *ianah 'ala al-bathil*). Adapun operasional dari penerapan metode *qiyas* dalam *money politics* adalah sebagai berikut:³¹

1. *al-Asbl*, yaitu kasus yang memiliki ketentuan hukum dari *nash* Alquran atau hadis. Di sisi lain, istilah *al-asbl* juga disebut dengan *al-maqis 'alaib* (sesuatu yang diciyaskan). Atau juga disebut dengan *al-musyabbah bib* (yang diserupai). Adapun *al-asbl* dalam persoalan ini ialah *risywah* (suap).
2. *al-Far'u*, yaitu kasus yang tidak memiliki ketentuan hukum berdasarkan *nash juz'iy*. *al-Far'u* disebut juga dengan istilah *al-maqis* (yang diciyaskan), atau *al-musyabbah* (yang diserupakan). Dalam hal ini ialah praktik *money politics*.
3. Hukum *al-asbl*, yaitu hukum yang melekat atau terdapat pada *al-asbl* yang ditetapkan berdasarkan *nash* Alquran ataupun hadis. Adapun hukum *al-asbl* dalam hal ini ialah keharaman praktik risywah.
4. *'Illat*, ialah sifat yang menjadi titik persamaan antara *al-asbl* dengan *al-far'u*. Adapun dalam kasus ini ialah *kehauf al-mail* (kekhawatiran adanya kecenderungan penerima suap untuk berpihak kepada pemberi suap). Rukun ini merupakan unsur yang paling mendasar dalam *qiyas*. Sebab dengan *'illat* inilah semua hukum yang terdapat dalam *nash* dapat diterapkan kepada

³⁰ Abdullah bin Husain Ba'alawy, *Is'adu al-Rafiq Wa Bughyah al-Shadiq*, vol. 2 (Surabaya: Al-Hidayah, n.d.), 100.

³¹ Sakirman Sakirman, "METODOLOGI QIYAS DALAM ISTINBATHHUKUM ISLAM," *YUDISLA: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 9, no. 1 (June 10, 2018): 37–55, <https://doi.org/10.21043/yudisia.v9i1.3672>; Farid Naya, "MEMBINCANG QIYAS SEBAGAI METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM," *TAHKIM* 11, no. 1 (September 27, 2017), <https://doi.org/10.33477/thk.v11i1.13>.

berbagai kasus baru yang muncul kemudian dan tidak memiliki acuan dari nash Alqur'an ataupun hadis.

Qiyas dianggap dan dinilai benar secara metodologis, bila memenuhi rukun dan syarat yang berlaku di dalam metode ini sebagaimana yang disebutkan di atas. Sehingga qiyas yang tidak memenuhi rukun-rukun tersebut adalah sebuah bentuk kekeliruan dalam proses istinbat hukum. Mekanisme inilah yang membedakan antara *qiyas* -sebagai metode istinbat hukum- dengan dalil-dalil sekunder lainnya seperti *mashlahah mursalah*, *istisban*, *saddu dzari'ah*, dan lain sebagainya.³²

Sehingga dapat disimpulkan bahwa *money politics* yang merupakan kasus baru dan tidak memiliki acuan nash atau ijma' secara kongkrit dapat disamakan status hukumnya dengan praktik risywah, karena keduanya memiliki alasan hukum (*'illat*) yang sama, yaitu *kebauf al-mail*. Sebab dalam Negara dengan menggunakan sistem demokrasi ini, di mana setiap rakyat memiliki hak pilihnya secara bebas untuk memberikan suaranya kepada calon pemimpin manapun, memiliki posisi yang sangat strategis, setara dengan jabatan publik atau politik itu sendiri. Oleh karena itu, bila hak pilih mereka mobilisasi oleh oknum calon pemimpin untuk mengikuti kehendaknya dengan media *money politics*, maka pengaruhnya sangat besar di dalam meruntuhkan bangunan demokrasi yang telah berlaku di negeri ini.

Dari sini menjadi jelas, bahwa pemberian berupa hadiah atau *hibah* yang diberikan oleh calon pemimpin pada saat kampanye tersebut adalah tidak dibenarkan. Sebab dapat dipastikan dilatarbelakangi maksud tertentu dengan pemberiannya tersebut, maka akibatnya pasca pemilihan pemimpin tersebut menjamurnya praktik korupsi kolusi dan nepotisme (KKN) di dalam tubuh birokrasi pemerintahan. Guna mengantisipasi adanya dampak negatif yang lebih menyengsarakan rakyat tersebut, maka tentu Islam sejak awal sangat melarang hal itu. inilah yang disebut dengan *saddu dzari'ah* (menutup kemungkinan terjadinya perbuatan yang dilarang oleh syariat agama).³³

Ibn Asyur menjelaskan *sadd adz-dzari'ah* sebagai sebuah istilah atau *laqob* yang dipakai oleh para fuqaha terkait dengan sebuah konsep upaya pembatalan, pencegahan dan pelarangan perbuatan-perbuatan yang dita'wilkan atau diduga mengarah pada kerusakan yang jelas atau disepakati –*mu'tabar*– padahal sejatinya

³² Meirison Alizar Sali, Desmadi Saharuddin, and Rosdialena Rosdialena, "Takhrij Fikih Dan Permasalahan Kontemporer," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 5, no. 1 (May 9, 2020): 62, <https://doi.org/10.29240/jhi.v5i1.1235>.

³³ Muhamad Takhim, "Saddu al-Dzari'ah dalam Muamalah Islam," *AKSES: Jurnal Ekonomi dan Bisnis* 14, no. 1 (March 9, 2020): 20, <https://doi.org/10.31942/akses.v14i1.3264>; Muaidi Muaidi, "Saddu Al-Dzari'ah Dalam Hukum Islam," *TAFALUQUH: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Ahwal Syahsiyah* 1, no. 2 (2016): 36.

perbuatan tersebut tidaklah mengandung unsur kerusakan atau *mafsadah*.³⁴ Hal senada disampaikan oleh al-Mazri sebagaimana dikutip oleh Ibn Asyur, bahwasanya *sadd adz-dzari'ah* adalah pelarangan atas apa saja yang pada dasarnya itu boleh dilakukan, agar dia tidak mengarah kepada yang tidak boleh untuk dilakukan.³⁵ Larangan dalam menggunakan sarana tersebut, dikarenakan akan menuju pada kerusakan, dengan kata lain apabila hasilnya itu satu kerusakan, maka penggunaan sarana, *adz-dzari'ah* adalah tidak boleh, dan inilah yang dimaksud dengan *saddu adz-dzari'ah*.

Dzari'ah dikelompokkan dengan melihat kepada beberapa sisi, yaitu:³⁶

1. Dengan melihat kepada akibat (dampak) yang ditimbulkannya, Ibnu Qayyim membagi *dzari'ah* kepada empat macam, yaitu:
 - a. Suatu perbuatan yang memang pada dasarnya pasti membawa dan menimbulkan kerusakan (*mafsadah*).
 - b. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan (*mustahab*), namun secara sengaja dijadikan sebagai perantara untuk terjadi sesuatu perbuatan buruk yang merusak (*mafsadah*).
 - c. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun tidak disengaja untuk menimbulkan suatu keburukan (*mafsadah*), dan pada umumnya keburukan itu tetap terjadi meskipun tidak disengaja, yang mana keburukan tersebut lebih besar akibatnya daripada kebaikan (*maslahah*) yang diraih.
 - d. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun terkadang bisa menimbulkan keburukan (*mafsadah*). Kebaikan yang ditimbulkan lebih besar akibatnya daripada keburukannya.
2. Dari sisi tingkat kerusakan yang ditimbulkan, al-Syatibi membagi *dzari'ah* kepada empat macam, yaitu:
 - a. Perbuatan yang dilakukan tersebut membawa kemafsadatan yang pasti. Misalnya menggali lobang didepan rumah orang lain pada waktu malam, yang menyebabkan setiap orang yang keluar dari rumah tersebut pasti akan terjatuh kedalam lobang tersebut. Sebenarnya penggalian lobang diperbolehkan, akan tetapi penggalian yang dilakukan pada kondisi tersebut akan mendatangkan mafsadah.
 - b. Perbuatan yang jarang sekali membawa kepada kerusakan atau perbuatan terlarang. Dalam hal ini, seandainya perbuatan itu dilakukan, belum

³⁴ Wahyu Abdul Jafar, "BPJS Kesehatan Syari'ah (Mengagas Prinsip-Prinsip BPJS Kesehatan Perspektif Saddu Dzari'ah)," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (December 27, 2017): 257, <https://doi.org/10.29240/jhi.v2i2.242>.

³⁵ Nurdhin Baroroh, "Metamorfosis 'Illat Hukum' Dalam Sad Adz-Dzariah Dan Fath Adz-Dzariah (Sebuah Kajian Perbandingan)," *Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum* 5, no. 2 (March 1, 2018): 294, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/almazahib/article/view/1426>.

³⁶ Hifdhotul Munawaroh, "Sadd Al- Dzariat Dan Aplikasinya Pada Permasalahan Fiqih Kontemporer," *Ijtihad: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 12, no. 1 (April 10, 2018): 70, <https://doi.org/10.21111/ijtihad.v12i1.2584>.

- tentu akan menimbulkan kerusakan. Seperti menggali lobang dikebun sendiri yang jarang dilalui orang, jual beli makanan yang dibolehkan (tidak mengandung mafsadah). Perbuatan seperti ini dipebolehkan karena tidak membawa mafsadah atau kerusakan.
- c. Perbuatan yang dilakukan kemungkinan besar akan membawa kemafsadatan. Seperti menjual senjata pada musuh, yang dimungkinkan akan digunakan untuk membunuh, menjual anggur kepada pabrik pengolahan minuman keras, menjual pisau kepada penjahat yang akan digunakan untuk membunuh orang.
 - d. Perbuatan yang pada dasarnya boleh dilakukan karena mengandung kemaslahatan, tetapi memungkinkan terjadinya kemafsadatan, seperti jual beli kredit. Memang tidak selalu jual beli kredit itu membawa kepada riba, namun pada perakteknya sering dijadikan sarana untuk riba.
3. Dilihat dari hukumnya, al-Qarafi membaginya kepada tiga bagian, yaitu:
- a. Sesuatu yang disepakati untuk dilarang, seperti mencaci maki berhala bagi orang yang mengetahui atau menduga keras bahwa penyembah berhala tersebut akan membalas mencaci maki Allah seketika itu pula. Contoh lain adalah larangan menggali sumur di tengah jalan bagi orang yang mengetahui bahwa jalan tersebut biasa dilewati dan akan mencelakakan orang.
 - b. Sesuatu yang telah disepakati untuk tidak dilarang meskipun bisa menjadi jalan atau sarana terjadinya suatu perbuatan yang diharamkan. Contohnya menanam anggur, meskipun ada kemungkinan untuk dijadikan khamar; atau hidup bertetangga meskipun ada kemungkinan terjadi perbuatan zina dengan tetangga. Sesuatu yang masih diperselisihkan untuk dilarang
 - c. atau diperbolehkan, seperti memandang perempuan karena bisa menjadi jalan terjadinya zina; dan jual beli berjangka karena khawatir ada unsur riba.

Di sisi lain, *money politics* juga termasuk pada tipologi *hibah mu'allaq ala al-syarhi*, karena keduanya sama-sama dikaitkan dengan syarat atau maksud tertentu. Tetapi, bila melihat terhadap dua kemungkinan tersebut, sesungguhnya praktik *money politic* masuk kategori yang mana? Bila kita akan memasukkan *money politics* sebagai hibah *mu'allaq 'ala al-syarhi*, maka perlu kiranya memahami praktik hibah ini. Dalam hibah ini, syaratnya diutarakan secara langsung ketika akad dan hibah ini tidak mencakup wilayah hukum atau keputusan.

Sedangkan *money politics* bertujuan untuk mempengaruhi seseorang dalam memutuskan hak pilihnya, dan kepentingan itu tidak berbentuk syarat. Dengan demikian, status barang yang diberikan dengan model *money politics* itu bukan hibah melainkan risywah. Terkecuali, barang itu secara jelas diberikan untuk hibah semata tanpa menyebutkan kepentingan yang lain, maka tetap dihukumi hibah.

Lalu bagaimana dengan pemberian yang sekarang marak diberikan oleh para kandidat itu? Sebenarnya, pada pesta bagi- bagi ini entah berupa uang, kaos, stiker, pamflet, dan lainnya dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian. Pertama sebagai sosialisasi atau pengenalan (promosi) calon yang akan dipilih kepada konstituen (pemilih), baik kepada massa sendiri maupun massa kandidat lain. Kedua, masuk dalam kategori *money politics*. Hal ini dapat diketahui dengan adanya ucapan atau maksud dari pemberian yang tidak hanya sekedar untuk mengenalkan calon yang akan dipilih. Melainkan dalam rangka untuk mempengaruhi atau mengubah suara si penerima. Jadi untuk menentukan status barang tersebut tergantung akad saat serah terima.

Perbedaan status barang tersebut juga berdampak pada status hukumnya. Mengenai status barang sosialisai, hukumnya disamakan dengan hibbah. Dan ini tidaklah bertentangan dengan ajaran agama. Sedangkan *money politics* dihukumi haram karena masuk pada bagian risywah. Bahkan, Allah mengancam akan melaknat orang yang melakukannya, baik rasyi (yang memberi suap) ataupun murtasyi (orang yang menerima suap). Jadi, meskipun si penerima akan memilih calon sesuai dengan pilihannya sendiri kalau barang itu berstatus risywah tetap tidak boleh. Karena apapun alasannya status barang risywah itu haram diambil.

Kendati demikian, menurut pandangan fikih, dalam melakukan praktik *money politics* atau risywah masih dibagi menjadi dua macam: Pertama, Risywah Muharramah, yaitu risywah yang diharamkan, karena dilakukan untuk merubah ketetapan hukum yang benar. Dalam konteks pilkada sekarang dapat diartikan mempengaruhi atau mengubah pilihan seseorang dari keinginan semula. Kedua, Risywah Ghairu Muharramah atau risywah yang tidak diharamkan. Hal ini termasuk pengecualian dari hukum risywah yang pada dasarnya memang diharamkan. Kebolehan tersebut karena dilakukan untuk mendapatkan suatu keputusan yang benar dan memang menjadi haknya atau untuk menolak kezaliman yang akan menimpanya. Karena, tanpa menerima apapun, si penerima tetap berkewajiban memberi keputusan secara benar.³⁷

Pertanyaan selanjutnya, bagaimana jika para kandidat mempraktikkan risywah dengan alasan untuk mendapatkan kedudukan yang menang menjadi haknya. Sebetulnya, dari semua kandidat itu juga mempunyai hak yang sama untuk menduduki tahta kekuasaan tersebut. Namun, untuk menentukan siapa yang lebih berhak diantara mereka tidak bisa diputuskan sendiri, tetapi rakyatlah yang akan menentukan. Karena tidak menutup kemungkinan semua calon akan mengajukan alasan yang sama. Ini akan berakibat semakin maraknya praktik

³⁷ al-Hariri, *Al-Qawaidl al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, 216; Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad al-Bajuri, *Hasyiyah Al-Bajuri 'ala Syarah al-Allamah Ibn Qasim al-Ghazī 'Ala Matan Abi Syuja'*, vol. 2 (Turki: Dar Nur al-Shobah, 2015), 333.

money politics. Oleh karena itu, alasan itu tidak bisa dibenarkan menurut fikih dan praktiknya itu tetap dikategorikan sebagai risywah muharramah.

Money politics dalam Lingkup Rukhshah

Money politics sebagai sebuah praktik yang menyimpang di dalam perhelatan politik di negeri ini, sangat dilarang atau diharamkan di dalam agama. Hal ini –sebagaimana maklum- selain mencederai sistem demokrasi yang telah disepakati, juga mengakibatkan banyak dampak negatif di belakangnya. Akibat yang paling buruk dari praktik ini ialah semakin menjamurnya korupsi kolusi dan nepotisme. Namun, di sisi lain, *money politic* seolah tidak bisa dipisahkan dari budaya politik masyarakat Indonesia di setiap momen pemilihan pemimpin, baik di lingkup daerah hingga pusat. Dalam arti bahwa siapapun yang hendak maju untuk ikut serta dalam kontestasi politik ini, meniscayakan ikut terseret pula untuk melakukan praktik ini. Maka tidak heran bila sebagian orang mengatakan bahwa modal ikut serta sebagai bakal calon pemimpin, tidak hanya cukup dengan visi dan misi semata, melainkan juga modal materi sebagai penyokongnya.

Sebagian tokoh menyatakan bahwa melakukan praktik *money politic* – dalam kondisi tertentu- hukumnya boleh, selagi dalam kondisi terdesak (baca; dlarurat) dan tidak ada pilihan selain melakukannya. Di samping itu dilakukan semata-mata dengan motivasi yang baik. Namun, kebolehan tersebut tidaklah bersifat mutlak, melainkan terbatas saat keadaan terdesak saja. Hal ini sesungguhnya relevan dengan apa yang diisyatkan oleh sebuah *maxim* fikih, yang mengatakan:

الصَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمِحْظُورَاتِ

“Kondisi darurat melegalkan untuk melakukan perbuatan yang dilarang oleh agama”³⁸

Sehingga dapat dipahami, fikih memberikan ruang kepada mukallaf - yang dalam kondisi terdesak/darurat- untuk melakukan segala aktivitas yang dilarang, termasuk melakukan praktik *money politics*. Maka tidak heran bila dijumpai di dalam ibarat-ibarat kitab-kitab fikih yang membolehkan melakukan risywah, dengan ketentuan adanya situasi atau keadaan yang terdesak. Sebagaimana berikut ini:

وَأَمَّا الرَّاشِي: فَإِنْ كَانَ الرَّاشِي يَطْلُبُ بِمَا يَدْفَعُهُ أَنْ يَخْتَكُمَ لَهُ بِغَيْرِ الْحَقِّ أَوْ عَلَى إِيقَافِ الْحُكْمِ حُرْمَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، وَ عَلَيْهِ تَحْمُلُ أَعْنَةَ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لِلرَّاشِي. وَإِنْ كَانَ يَطْلُبُ بِمَا يَدْفَعُهُ وَصُولًا إِلَى حَقِّهِ لَمْ يَحْرُمَ عَلَيْهِ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ حَرَامًا عَلَى آخِذِهِ، كَمَا لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِ فَكَأَنَّكَ الْأَسِيرَ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ يَحْرُمُ عَلَى آخِذِهِ.

³⁸ Jalaluddin Abdur al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuthi, *Al-Asybah Wa al-Nadzair Fi Qawaidl Wa Furu' Fiqh al-Syafiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2015), 83.

Penyuap apabila melakukan praktik suap dengan motivasi untuk merubah hukum yang sebenarnya atau untuk mengebentikan hukuman, maka hala itu adalah perbuatan yang diharamkan dan ia berhak atas lakanat Nabi SAW. Adapun apabila hal itu dilakukan untuk memperoleh haknya, maka perbuatan suap yang dilakukan itu tidak haram, namun hanya haram bagi para penerimanya”³⁹

نَعَمْ، إِنَّمَا يَحْرُمُ عَلَى الرَّاشِي إِذَا تَوَاصَلَ بِهَا إِلَى أَخْذِ مَا لَيْسَ لَهُ أَوْ إِبْطَالِ حَقِّ عَلَيْهِ أَمَا لَوْ حَيْلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ حَقِّهِ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يَصِلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِبَدْلِهِ لِقَاضٍ سُوءٍ فَالْوَزْرُ حَاصٌّ بِالْمُرْتَشِي.

“*Sesungguhnya haram bagi seseorang melakukan suap bila motivasinya adalah untuk mengambil sesuatu yang bukan haknya, atau mengalihkan sesuatu yang benar. Sementara bila hal itu dilakukan semata-mata untuk mengambil haknya atau mengungkap sebuah kebenaran, maka hal itu boleh, namun haram bagi penerimanya”⁴⁰*

Namun demikian, kebolehan untuk melakukan perbuatan *money politics* dalam kondisi yang terdesak itu, tidak berlaku bebas. Dengan kata lain, bahwa kebolehan itu memiliki batasan yang harus dipatuhi oleh mukallaf, sebagaimana contoh kebolehan mengkonsumsi makanan haram bagi tentara yang berada di tengah hutan saat bekal yang ia miliki telah habis dan tidak ada sesuatu yang lain bisa dimakan kecuali seekor babi, sementara ia harus mengisi perutnya untuk mempertahankan hidup. Maka dalam kondisi tersebut, ia boleh memakan babi sebagai santapannya, dengan catatan hanya untuk mempertahankan hidup saja dan tidak berlebihan. Sebagaimana yang dituturkan dalam maxim fikih berikut ini:

الأمرُ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ وَإِذَا اتَّسَعَ ضَاقَ.

“*Sesuatu bila sempit, maka ada keluasaan baginya. Namun bila luas, ada kesempitan baginya”⁴¹*

Sejatinya kebolehan praktik *money politics* itu adalah merupakan bentuk pengecualian dari dari ketentuan *‘asimab* yang cenderung mengharamkan perbuatan ini. Kebijakan mengecualikan sebuah hukum dari ketentuan asalnya – dalam kajian ushul fikih- disebut dengan istihsan, yang merupakan salah satu metode penggalan hukum Islam yang digunakan sebagai penerapan dari teori istishlahy. Secara terminologi istihsan ialah mendahulukan penerapan qiyas khafy daripada qiyas jaly atau mengecualikan diktum hukum juz’iy (parsial) dari

³⁹ Yahya bin Abi al-Khair bin Salim al-Imrani Abu Husain al-Yamani, *Al-Bayan Fi Madzhab al-Imam al-Syafi’i*, vol. 13 (Mesir: Dar al-Minhaj, 2000), 31.

⁴⁰ Abdu al-Rahman bin Muhammad bin Husain bin Umar al-Masyhur Ba’alawy, *Bughyah Al-Mustarsyidin Fi Talkhish Fatawa Ba’dli al-Aimmah Min al-Ulama al-Muatakhbirin Ma’u Dlammi Fawaid Jammah Min Kutub Syatta al-Ulama al-Mujtabidin* (Surabaya: Haramain, n.d.), 269.

⁴¹ al-Suyuthi, *Al-Aybab Wa al-Nadzair Fi Qawaidl Wa Furu’ Fiqh al-Syafi’iyah*, 83; Izzuddin Abdul Aziz, *Qawaid Al-Abkam Fi Masalih al-Anam*, vol. 2 (Cairo: Maktabah al-Kulliyat, 1991), 113.

ketentuan hukum kully (universal), karena adanya dalil yang dianggap lebih unggul yang menghendaki peralihan tersebut.⁴² Berikut ini macam-macam istihsan ditinjau dari landasan dalil yang melatarbelakangi:

1. *Istihsan bi al-Nash*

Pengertian nash dalam kelompok pertama ini berupa Alquran maupun Sunnah. Artinya bahwa istihsan dengan nash ini adalah usaha meninggalkan diktum hukum berdasarkan qiyas dalam suatu persoalan menuju hukum lainnya dengan adanya acuan dari Alquran atau as-Sunnah. Adapun di antara contoh penerapan istihsan dengan Sunnah adalah ketentuan hukum jual-beli as-salam. Di mana seseorang menjual barang yang telah jelas kriterianya namun tidak ada wujud barang tersebut saat terjadinya akad, dengan ketentuan pembayaran di muka. Model ini tentu saja menyalahi ketentuan sistem jual beli yang umum ditetapkan oleh Syariat, yaitu transaksi yang mengharuskan adanya barang pada saat akad tersebut terjadi. Namun, model jual beli ini dibolehkan melakukan hal ini pada dengan ketentuan ditentukan secara waktu serah terima barangnya. Riwayat yang menjelaskan hal itu adalah:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَالنَّاسُ يُسَلِّمُونَ فِي الثَّمَرِ الْعَامِ وَالْعَامِينَ أَوْ قَالَ عَامَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، فَقَالَ مَنْ سَلَفَ فِي تَمْرٍ فَلْيَسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ.

“Barang siapa yang melakukan (jual-beli) kurma dengan cara as-salaf, maka hendaklah melakukannya dalam takaran dan timbangan yang jelas (dan) untuk jangka waktu yang jelas pula.”⁴³

2. *Istihsan bi al-Ijma*

Pengertiannya adalah adanya kesepakatan dari para yuris untuk memutuskan ketetapan hukum atas suatu kasus hukum yang menyalahi hukum asal (ijma' sharih), atau membiarkan suatu praktek yang berlangsung di tengah masyarakat tanpa adanya pengingkaran (ijma' sukuti). Salah satu contoh ialah kesepakatan ulama menyangkut kebolehan akad ishtishna'. Menurut qiyas, akad semacam ini batal demi hukum, karena obyek akad (ma'qud 'alaih) tidak ada di majelis akad. Namun, akad ini menjadi boleh karena telah menjadi tradisi di masyarakat tanpa adanya pengingkaran dari para ulama. Sehingga praktik ini menjadi ijma' ulama, dengan beralih dari qiyas, disebabkan telah menjadi transaksi yang dibutuhkan oleh masyarakat dan sangat sulit untuk dihindari.⁴⁴

Contoh lain yaitu akad yang terjadi dalam masalah toilet umum, di mana seseorang membayar sejumlah uang yang sudah tertera tanpa

⁴² Wahbah al-Zuhailly, *Ushul Al-Fiqh al-Islamy*, vol. 2 (Beirut: Dar al Fikr, 2019), 735; Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 80.

⁴³ Al-Hafidz Ibnu hajar al-Asqalany, *Bulugh Al-Maram Min Adillah al-Abkam* (Surabaya: Al-Hidayah, n.d.), 174.

⁴⁴ al-Zuhailly, *Ushul Al-Fiqh al-Islamy*, 2:744.

mempertimbangkan air di bak mandi. Menurut qiyas, akad semacam ini dilarang karena adanya ketidakpastian (*jahalah*) mengenai banyaknya air yang digunakan dan lamanya waktu pemakaian. Sementara Setiap orang membayar dengan nominal yang sama, padahal kadar air yang dihabiskan dan waktunya tidak selalu sama antara satu dengan yang lain. Namun, akad ini menjadi boleh karena sudah biasa berlaku di kalangan masyarakat. Sehingga akad ini menjadi boleh karena tanpa adanya pengingkaran dari para yuris dan sudah berlaku dari waktu ke waktu.⁴⁵ Inilah yang disebut dengan *istihsan bi al-ijma'*, yaitu kesepakatan para ulama tentang kebolehannya tanpa adanya pengingkaran.

3. *Istihsan bi al-Urf*

Beralihnya seorang yuris dari ketentuan yang tertera di dalam diktum qiyas kepada hukum lain yang berbeda disebabkan adanya dalil 'urf yang umum berlaku. Contohnya adanya kebolehan mewakafkan benda-benda bergerak seperti buku, mobil dan lain sebagainya. Sementara hukum asal wakaf hanya berlaku bagi benda-benda yang tak bergerak dan tetap seperti pekarangan, sawah, masjid dan lain-lain. Namun, mewakafkan benda bergerak semacam itu menjadi boleh sebab alasan tradisi yang sudah berlaku di masyarakat.

4. *Istihsan bi al-Dharurat*

Maksudnya terdapat keadaan darurat yang mengharuskan seorang yuris meninggalkan ketentuan qiyas dalam rangka mewujudkan kemaslahatan atau untuk menghilangkan kemadharatan. Seperti mensucikan sumur atau kolam yang terkena najis. Berdasarkan ketentuan qiyas, sumur atau kolam itu tidak bisa menjadi suci dengan membuang sebagian airnya. Dengan mengambil sebagian air saja, tidak mampu menjadikan sebagian air lainnya menjadi suci, sementara membuang seluruh air tidak akan membuat suci pada air baru yang memancar dari sumur sebab najis telah terlanjur menempel di dasar sumur. Dan hal tersebut menjadikan secara terus menerus air sumur berstatus najis. Adanya kesulitan ini, maka para yuris beralih dari ketentuan qiyas kepada *Istihsan* dengan kedaruratan sehingga menghukumi sucinya sumur atau kolam tersebut dengan membuang sebagian air yang ada di dalamnya.⁴⁶

5. *Istihsan bi al-Mashlahab*

Istihsan yang berlandaskan pada kemaslahatan misalnya menyangkut soal tanggung jawab pekerja atas kerusakan produk yang dilakukannya. Ketentuan umum menyatakan bahwa pekerja tidak perlu bertanggung jawab atas kerusakan hasil komoditi yang dihasilkan tersebut kecuali akibat kesengajaan dan

⁴⁵ 'Abd al-Karim Zidan, *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1987), 234.

⁴⁶ Abu al-Muzaffar As-Sam'ani, *Qawathi' al-Adillah Fi al-Ushul*, vol. 2 (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, n.d.), 343; Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh, *Bubuts Fi Adillah Al-Mukhtalaf Fiba Inda al-Ushuliyin* (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1980), 72.

kelalaian mereka, karena pada dasarnya mereka hanya sebagai buruh yang menerima upah. Namun, demi memelihara harta orang lain dari sikap lari dari tanggung jawab dan sulitnya mempercayai sebagian buruh pabrik menyangkut soal keamanan produk, maka ulama Hanafiah menggunakan istihsan dengan menyatakan bahwa para pekerja harus bertanggung jawab atas kerusakan setiap produk itu, baik karena disengaja maupun disebabkan kelalaian.⁴⁷ Contoh lainnya adalah seperti kebolehan dokter melihat aurat wanita yang bukan mahramnya saat berobat. berdasarkan kaidah umum (qiyas), seseorang tidak boleh (haram) melihat aurat orang lain. Namun, dalam kondisi mendesak, pasien harus membuka bajunya guna diperiksa dan didiagnosa penyakitnya, sehingga untuk kemaslahatan diri pasien itu –berdasarkan kaidah istihsan- dokter boleh melihat aurat wanita yang berobat kepadanya.

6. *Istihsan bi al-Qiyas Khafi*

Istihsan dengan qiyas khafi dilakukan ketika terdapat dua macam qiyas dalam satu kasus yang dihadapi, yaitu qiyas khafi yang kuat pengaruhnya dengan qiyas jali yang lemah pengaruhnya, kemudian yuris menentukan untuk beralih dari ketentuan qiyas jali ke qiyas khafi. Contohnya seperti tentang wakaf tanah pertanian. Terdapat dua qiyas yang berlaku dalam akad wakaf tanah pertanian. Pertama, qiyas jali, yaitu menganalogikan wakaf dengan jual beli dengan terlepasnya hak kepemilikan yang melekat pada pemiliknya. Sehingga hak mengalirkan air, melintas di atasnya, dan hak membuat jalan tidak termasuk yang diwakafkan kecuali disebutkan terpisah oleh Wakif (orang yang mewakafkan). Qiyas kedua, qiyas khafi, yaitu menyamakan wakaf dengan akad sewa yaitu adanya kebolehan untuk memanfaatkan ‘ain (barang wakaf), tanpa hak kepemilikan, sehingga dalam hal memanfaatkan harta wakaf tersebut seperti mengalirkan air atau melintas di atas lahan yang diwakafkan itu, sudah termasuk pada akad wakaf tanpa harus ada pernyataan dari si wakif.⁴⁸

Bila ditinjau dan ditelaah secara seksama, kebolehan melakukan praktik money politic dapat dikategorikan kepada istihsan bi al-dlarurah. Hal ini disebabkan kondisi dlarurat yang terjadi, seperti Ketika para kandidat yang akan bertarung dalam kontestasi politik didominasi oleh oknum-oknum yang memiliki track record buruk, cacat moral, tidak memiliki integritas dan kredibilitas. Sementara tidak adacara lain yang dapat ditempuh kecuali dengan melakukan money politic yang menyimpang tersebut karena praktik ini telah menjadi budaya yang sulit dihilangkan, di samping juga dalam rangka untuk menolak kedzaliman yang lebih besar.

Atas dasar itulah, kondisi tersebut mengharuskan seorang ahli hukum untuk beralih dari ketentuan qiyas/hukum kully/kaidah umum dan

⁴⁷ Haji Haroen Nasrun, *Ushul Fiqih Nasrun Haroen* (Jakarta : Logos; 1996, n.d.), 107.

⁴⁸ al-Zuhailly, *Ushul Al-Fiqh al-Islamy*, 2:746.

mendahulukan ketentuan yang dikehendaki oleh keadaan darurat itu, atau kebutuhan yang menduduki posisi darurat (al-Hajah tanzilu manzilata al-dlarurah). Sehingga selama motivasi melakukan praktik *money politic* tersebut -sebagai bentuk pengecualian hukum- adalah semata-mata untuk mengabdikan, menjalankan amanah, agar jabatan strategis itu tidak jatuh pada orang dzalim, dan bukan karena ada tendensi untuk memperkaya diri. Maka hal itu boleh untuk dilakukan.

Akhirnya, sudah seyogyanya praktik *money politics* segera dihilangkan. Apalagi, di negara kita yang konon masih menjunjung tinggi nilai moralitas dan tegaknya supremasi hukum. Bukankah praktik *money politics* termasuk perilaku tidak sportif dan bejat karena merebut kekuasaan dengan tidak fair. Terlebih pelakunya adalah calon pemimpin rakyat. Apa tidak memalukan?. Ironisnya lagi, rakyat juga dengan senang hati dibeli suaranya. Membohongi suara hatinya demi kepentingan sesaat. Padahal jika kelak pemimpin yang dipilih nangkring di kursi empuk jabatannya, boleh jadi mereka akan dilupakan. Sudah jatuh tertimpa tangga lagi. Maka, Jangan dustai hati nurani, karena itu sejatinya suara Tuhan yang tak mungkin membohongi kebenarannya.

Penutup

Membedah soal legalitas praktik *money politics*, sepintas *money politics* dapat digolongkan sebagai risywah (suap) juga hibah mu'allaq ala al-syarhi. Ditinjau dari kesamaan 'illat (ratio logis) hukum yang melekat kepada praktik *money politics*, yaitu adanya kekhawatiran terpengaruhnya seseorang dalam memberikan hak pilihnya (khauf al-mail). Atas dasar itu, maka praktik ini dapat diqiyaskan kepada risywah. Karena *money politics* merupakan bentuk persoalan yang tidak memiliki acuan nash secara kongkrit, sementara risywah adalah hukum yang memiliki acuan pasti dalam nash hadis. Namun demikian, ketika kita dihadapkan pada kondisi yang sangat jauh dari idealisme melakukan praktik *money politic* –dalam kondisi itu- hukumnya adalah boleh, dengan catatan bila dalam kondisi terdesak dan tidak ada pilihan selain melakukannya. Di samping hal itu dilakukan semata-mata dengan motivasi yang baik. Sejatinya privilege dari praktik *money politics* itu adalah merupakan bentuk pengecualian dari ketentuan 'azimah yang cenderung mengharamkan aktivitas ini. Kebijakan mengecualikan sebuah hukum dari ketentuan asalnya dalam kajian ushul fikih disebut dengan *istisban*, yang merupakan salah satu metode penggalian hukum Islam yang digunakan sebagai penerapan dari teori *istislahy*. Maka selama indikator-indikator yang menjadi faktor privilege praktik *money politics* ditemukan di dalam realitas sosial politik, seperti: Adanya kekhawatiran jabatan publik itu jatuh pada orang yang dzalim, kandidat lainnya tidak memiliki integritas & kredibilitas yang baik, dan tidak ada upaya lain yang dapat ditempuh untuk mendulang suara, maka hukum rukhsah itu dapat diambil sebagai landasan hukum. Akhirnya, sudah seyogyanya praktik *money politics* segera dihilangkan.

Apalagi, di negara kita yang konon masih menjunjung tinggi nilai moralitas dan tegaknya supremasi hukum. Bukankah praktik *money politics* termasuk perilaku tidak sportif dan bejat karena merebut kekuasaan dengan tidak fair.

Daftar Pustaka

- Al-Shan'ani, Muhammad Bin Ismail Al Amir Al Yamani. SUBULUS AL-SALAM. Beirut: Dar al Fikr, 1978.
- Asembagus, Ma'had 'Aly. Fikih Progresif; Bunga Rampai Pemikiran Santri Ma'had Aly Dalam Buletin Tanwirul Afkar. Vol. 2. Situbondo: Ma'had 'Aly Asembagus, n.d.
- Asqalany, Al-Hafidz Ibnu hajar al-. Bulugh Al-Maram Min Adillah al-Ahkam. Surabaya: Al-Hidayah, n.d.
- As-Sam'ani, Abu al-Muzaffar. Qawathi' al-Adillah Fi al-Ushul, Vol. 2. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, n.d.
- Aziz, Amir Abdul. Fiqh Al-Kitab Wa al-Sunnah. Vol. 3. Cairo: Dar al-Salam, 2015.
- Aziz, Izzuddin Abdul. Qawaid Al-Ahkam Fi Mashalih al-Anam. Vol. 2. Cairo: Maktabah al-Kulliyat, 1991.
- Ba'alawy, Abdu al-Rahman bin Muhammad bin Husain bin Umar al-Masyhur. Bughyah Al-Mustarsyidin Fi Talkhish Fatawa Ba'dli al-Aimmah Min al-Ulama al-Muatakhirin Ma'a Dlammi Fawa'id Jammah Min Kutub Syatta al-Ulama al-Mujtahidin. Surabaya: Haramain, n.d.
- Ba'alawy, Abdullah bin Husain. Is'adu al-Rafiq Wa Bughyah al-Shadiq. Vol. 2. Surabaya: Al-Hidayah, n.d.
- Bajuri, Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad al-. Hasyiyah Al-Bajuri 'ala Syarah al-Allamah Ibn Qasim al-Ghazi 'Ala Matan Abi Syuja.' Vol. 2. Turki: Dar Nur al-Shobah, 2015.
- Baroroh, Nurdhin. "Metamorfosis 'Illat Hukum' Dalam Sad Adz-Dzariah Dan Fath Adz-Dzariah (Sebuah Kajian Perbandingan)." Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum 5, no. 2 (March 1, 2018). <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/almazahib/article/view/1426>.
- Darwis, Muh. "URGENSI MAQASHID AL-SYARI'AH DALAM IJTIHAD." AL-AHKAM, September 1, 2020. <http://repository.iainpalopo.ac.id/id/eprint/2467/>.
- Dimiyati, Abu Bakar Utsman. Hasyiyah I'anah al-Thalibin 'Ala Halli Alfadz Fath al-Mu'In. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2010.

- Futuhi, Ibnu Rusyaid al-. *Muntaha Al-Iradat Fi Jam'i al-Muqni' Ma'a al-Tanqih Wa al-Ziyadat*. Vol. 2. Mesir: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Ghazali, Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al. *Al-Mustashfa : Fi Ilmi al-Ushul*. Dar al Kutub al Ilmiyah, 1993.
- Gunawan, Hendra. "KORUPSI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM." *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 182–99. <https://doi.org/10.24952/yurisprudencia.v4i2.1506>.
- Hariri, Ibrahim Muhammad al-. *Al-Qawaidl al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*. Oman: Dar al-Imar li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2001.
- Haryono, Haryono. "RISYWAH (SUAP-MENYUAP) DAN PERBEDAANNYA DENGAN HADIAH DALAM PANDANGAN HUKUM ISLAM (Kajian Tematik Ayat dan Hadis Tentang Risywah)." *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* 4, no. 07 (October 31, 2017). <https://doi.org/10.30868/am.v4i07.155>.
- Indonesia, C. N. N. "Bawaslu Ungkap 25 Politik Uang Sepanjang Masa Tenang." *nasional*. Accessed August 28, 2021. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190416174049-32-386894/bawaslu-ungkap-25-politik-uang-sepanjang-masa-tenang>.
- Jafar, Wahyu Abdul. "BPJS Kesehatan Syari'ah (Mengagas Prinsip-Prinsip BPJS Kesehatan Perspektif Saddu Dzari'ah)." *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (December 27, 2017): 148. <https://doi.org/10.29240/jhi.v2i2.242>.
- Kaffah, Eryvn. *Fiqh Korupsi Amanah Vs Kekuasaan*. C5 ed. NTB: Somasi, 2003.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Machsun, Muhammad. "URGENSI MAQASID SYARIAH DALAM MERESPON PERUBAHAN DI ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0." *Jurnal CONTEMPLATE* 1, no. 01 (June 18, 2020). <https://doi.org/10.53649/jucon.v1i01.7>.
- Muaidi, Muaidi. "Saddu Al-Dzari'ah Dalam Hukum Islam." *TAFARUQ: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Ahwal Syahsiyah* 1, no. 2 (2016): 34–42.
- Munawaroh, Hifdhotul. "Sadd Al- Dzariat Dan Aplikasinya Pada Permasalahan Fiqh Kontemporer." *Ijtihad : Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 12, no. 1 (April 10, 2018): 63–84. <https://doi.org/10.21111/ijtihad.v12i1.2584>.
- Muslim, Imam. *Shahih Muslim*. Vol. 3. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 2006.

- Musolli, Musolli. "Maqasid Syariah: Kajian Teoritis Dan Aplikatif Pada Isu-Isu Kontemporer." *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 5, no. 1 (September 23, 2018): 60–81. <https://doi.org/10.33650/at-turas.v5i1.324>.
- Nabila, Nisa, Paramita Prananingtyas, and Muhamad Azhar. "PENGARUH MONEY POLITIC DALAM PEMILIHAN ANGGOTA LEGISLATIF TERHADAP KEBERLANGSUNGAN DEMOKRASI DI INDONESIA." *Notarius* 13, no. 1 (March 6, 2020): 138–53. <https://doi.org/10.14710/nts.v13i1.29169>.
- Nail, Muhammad Hoiru. "KUALIFIKASI POLITIK UANG DAN STRATEGI HUKUM DAN KULTURAL ATAS PENCEGAHAN POLITIK UANG DALAM PEMILIHAN UMUM." *Jurnal Yuridis* 5, no. 2 (April 26, 2019): 245–61. <https://doi.org/10.35586/.v5i2.770>.
- Nasrun, Haji Haroen. *Ushul Fiqih Nasrun Haroen*. Jakarta : Logos; 1996, n.d.
- Nasuka, Moh. "Urgensi Maqasid SyariaħTMah Dalam Membangun Keluarga Sakinah Di Era Globalisasi." *Isti`dal : Jurnal Studi Hukum Islam* 3, no. 2 (2016): 111–19. <https://doi.org/10.34001/istidal.v3i2.685>.
- Nasution, Khoiruddin. "Pengantar Studi Islam : Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)," n.d.
- Naya, Farid. "MEMBINCANG QIYAS SEBAGAI METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM." *TAHKIM* 11, no. 1 (September 27, 2017). <https://doi.org/10.33477/thk.v11i1.13>.
- Qardhawi, Yusuf. *Al-Halal Wa Al-Haram*. Darul Arofah, 1985.
- Rabuh, Muhammad al-Said Ali Abdul. *Buhuts Fi Adillah Al-Mukhtalaf Fiha Inda al-Ushuliyin*. Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1980.
- Raco, J. R. "Metode Penelitian Kualitatif : Jenis, Karakteristik, dan keunggulan," 2010.
- Raisuny, Ahmad al-. *Maqashid Al-Maqashid*. Beirut: Al-Syabakah Al-Arabiyyah li Al-Abhats wa Al-Nasyr, 2013.
- Riewanto, Agus. "Strategi Hukum Tata Negara Progresif Mencegah Politik Uang Pemilu Serentak." *Integritas : Jurnal Antikorupsi* 5, no. 1 (June 28, 2019): 111–25. <https://doi.org/10.32697/integritas.v5i1.363>.
- S, Abu Abdul Hakim Ahmad. *Suap : Dampak Dan Bahayanya Bagi Masyarakat : Tinjauan Syariah & Sosial*. Pustaka Al Kautsar, 1996.
- Sabir, Muhammad, and Iin Mutmainnah. "Korupsi, Hibah Dan Hadiah Dalam Perspektif Hukum Islam (Klarifikasi Dan Pencegahan Korupsi)." *Al Hurriyah : Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (December 31, 2020): 114–1129. <https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v5i2.2690>.

- Sa'diyah, Mahmudatus, Asep Gugun Gumilar, and Edi Susilo. "Uji Maqashid Syariah Perbankan Syariah Di Indonesia." *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 7, no. 1 (February 16, 2021): 373–85. <https://doi.org/10.29040/jiei.v7i1.1725>.
- Sajstani, Abu Dawud Sulaiman Ibn Ishaq Ibn al Ash'ath al Sajastani al. *Sunan Abi Dawud*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 2007.
- Sakirman, Sakirman. "METODOLOGI QIYAS DALAM ISTINBATH HUKUM ISLAM." *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 9, no. 1 (June 10, 2018): 37–55. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v9i1.3672>.
- Sali, Meirison Alizar, Desmadi Saharuddin, and Rosdialena Rosdialena. "Takhrij Fikih Dan Permasalahan Kontemporer." *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam* 5, no. 1 (May 9, 2020): 51. <https://doi.org/10.29240/jhi.v5i1.1235>.
- Simatupang, Jonasmer, and Muhammad Subekan. "Pengaruh Budaya Politik Uang Terhadap Demokrasi." *Seminar Nasional Hukum Universitas Negeri Semarang* 4, no. 3 (2018).
- Susanto, Is. "Analisis Hukum Islam Dan Hukum Positif Terhadap *Money politics* Pada Pemilu." *Istinbath : Jurnal Hukum* 15, no. 2 (November 28, 2018): 157–86. <https://doi.org/10.32332/istinbath.v15i2.1218>.
- Suyuthi, Jalaluddin Abdur al-Rahman bin Abi Bakr al-. *Al-Asybah Wa al-Nadzair Fi Qawaidl Wa Furu' Fiqh al-Syafiiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2015.
- Syafii, Sulaiman bin Muhammad bin Umar al-. *Hasyiyah Al-Bujairami 'ala al-Khatib*. Vol. 3. Beirut: Dar al Fikr, 2007.
- Takhim, Muhamad. "Saddu al-Dzari'ah dalam Muamalah Islam." *AKSES: Jurnal Ekonomi dan Bisnis* 14, no. 1 (March 9, 2020). <https://doi.org/10.31942/akses.v14i1.3264>.
- Thari, Abdullah bin Abdul Muhsin ath-. *Suap Dalam Pandangan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Undang-Undang No.3 Tahun 1999 Tentang Pemilihan Umum (n.d.).
- Yamani, Yahya bin Abi al-Khair bin Salim al-Imrani Abu Husain al-. *Al-Bayan Fi Madzhab al-Imam al-Syafii*. Vol. 13. Mesir: Dar al-Minhaj, 2000.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Al Jarimah Wa al Uqubah : Fi al Syariah al Islamiyah / Muhammad Abu Zahrah*. Maktabah al Nahdlah al Misriyah, 1987.
- Zidan, 'Abd al-Karim. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1987.

Zuhaily, Wahbah al-. Ushul Al-Fiqh al-Islamy. Vol. 2. Beirut: Dar al Fikr, 2019.