

Islamisme dan Kriminologi Kritis: Ketegangan antara Moralitas Ilahiah dan Kritik Struktural dalam Kebijakan Kriminal

Zul Khaidir Kadir

Fakultas Hukum Universitas Muslim Indonesia

Email: zulkhaidirkadir@gmail.com

Abstract

Islamism frames criminal law as an expression of divine morality and a tool of social control. Unfortunately, critical criminology challenges law as a product of structural domination, but faces an epistemological dilemma when applied to an Islamic state that bases criminal law on transcendent authority. This study uses a qualitative research method with a conceptual approach. The data collection method was collected using library research, then analyzed using qualitative methods and presented descriptively. The results of the study show that the adoption of Islamism as a legal ideology shifts the function of criminal law from a forum of justice to a medium of control over individual expression and beliefs, a configuration that is theoretically rejected by critical criminology that emphasizes the desacralization of power and resistance to structural repression. Dialogue between critical criminology and Islamism becomes possible if both are willing to abandon their hegemonic ambitions, by making *maqāṣid al-sharī'ah* an ethical framework for re-evaluating criminal law humanistically, and opening the law to criticism that sides with justice and human dignity.

Keywords : Criminal Policy; Critical Criminology; Islamism

Publish Date : 31 Mei 2025

Pendahuluan

Kebijakan kriminal selalu berada pada titik temu antara ideologi negara, struktur kekuasaan, dan konstruksi sosial mengenai kejahatan. Di banyak negara, hukum pidana berfungsi bukan hanya sebagai instrumen penegakan hukum formal, melainkan sebagai manifestasi ideologis dari proyek politik yang lebih luas dengan mempertahankan otoritas, menciptakan ketertiban, atau bahkan menanamkan moralitas.¹ Pada saat yang sama, kriminologi kritis sebagai suatu pendekatan teoritis telah menawarkan pisau analisis terhadap keberfungsian hukum pidana dalam mereproduksi ketimpangan, melanggengkan kekuasaan hegemonik, serta mengabaikan struktur sosial yang melatarbelakangi kejahatan.² Ketegangan epistemologis dan normatif antara proyek

keilmuan yang menolak netralitas hukum dengan konstruksi hukum pidana yang berakar pada prinsip transendental menjadi sangat kentara ketika kebijakan kriminal didasarkan pada doktrin Islamisme, yang mengklaim legitimasi wahyu sebagai fondasi moral dan yuridis. Hal ini menghadirkan pertanyaan krusial: apakah hukum yang bersumber dari kehendak Ilahi dapat dikritik secara struktural, atau justru berada di luar jangkauan kritik sosial yang lahir dari modernitas Barat?

Islamisme, sebagai ideologi politik yang menjadikan syariat sebagai sumber utama hukum negara, menawarkan paradigma yang sangat berbeda dari filsafat hukum positif yang dominan dalam negara sekuler.³ Kejahatan tidak hanya dipahami sebagai pelanggaran terhadap norma sosial atau kontrak hukum, tetapi sebagai bentuk pengingkaran terhadap perintah Ilahi. Oleh

¹ Liss, R. (2022). Criminal Law in a World of States. *Michigan Journal of International Law*, 43(2): 263-299.

² Mappaselleng, N. F., & Zul Khaidir Kadir. (2017). *Kriminologi: Esensi dan Perspektif Arus Utama*. Yogyakarta: Trussmedia Grafika.

³ Usman, Z. A., & Hasbi, B. (2022). Neo-Sekularisme dalam Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Naim: Studi tentang Relasi Islam dan Negara. *Politeia: Jurnal Pemikiran Politik Islam*, 5(1): 58-85.

karena itu, pendekatan Islamisme terhadap kebijakan kriminal sangat kental dengan nuansa moralitas normatif yang tidak terbuka terhadap relativisme nilai. Implementasi kebijakan pidana di negara-negara seperti Arab Saudi, Iran, dan Pakistan mencerminkan kecenderungan untuk menjadikan hukum pidana sebagai medium dakwah dan alat kontrol moral atas kehidupan publik maupun privat. Instrumen hukum seperti *ḥudūd* dan *ta'zīr* tidak hanya merefleksikan jenis dan kadar kejahatan, tetapi juga mengartikulasikan struktur etika yang dianggap tidak dapat diganggu gugat. Di titik inilah kriminologi kritis menemukan tantangan teoretis dan politik yang kompleks, karena ia berusaha menginterogasi hukum pidana bukan sebagai manifestasi kebenaran absolut, melainkan sebagai hasil dari relasi kekuasaan historis yang dapat dan seharusnya dikritisi.

Kriminologi kritis tumbuh dari kerangka pemikiran Marxian, teori konflik, dan pendekatan neo-Foucaultian yang menyoroti peran negara dan lembaga hukum dalam mereproduksi subordinasi struktural.⁴ Ia tidak hanya mempertanyakan isi hukum, tetapi juga relasi produksi hukum itu sendiri, termasuk siapa yang memiliki otoritas untuk mendefinisikan kejahatan, siapa yang dikriminalisasi, dan untuk kepentingan siapa sistem hukum pidana bekerja. Ketika pendekatan ini diterapkan pada negara-negara yang mendasarkan legitimasi hukumnya pada Islamisme, muncul pertanyaan tentang batasan kritik yang mungkin dilakukan terhadap sistem yang tidak berakar pada rasionalitas sekuler, tetapi pada keyakinan religius yang bersifat preskriptif dan absolut. Apakah mungkin mendekonstruksi hukum pidana Islam dengan instrumen teori kritis Barat tanpa menabrak dimensi sakral yang menjadi sumber legitimasinya? Bagaimana relasi antara moralitas keagamaan dan struktur kekuasaan negara diartikulasikan melalui kebijakan kriminal, dan sejauh mana

kriminologi kritis dapat tetap relevan di ruang ideologis yang sangat berbeda?

Ketegangan ini tidak bersifat teoretis belaka, melainkan telah menimbulkan dinamika kebijakan yang konkret. Di Iran, misalnya, pasca-revolusi 1979, negara secara sistematis membangun sistem hukum pidana berdasarkan tafsir fiqh, menjadikan pelanggaran terhadap nilai-nilai Islam sebagai objek kriminalisasi. Kasus serupa juga terjadi di Arab Saudi, yang mengadopsi model pemerintahan berbasis wahhabisme dan menjadikan moralitas sebagai bagian dari yurisdiksi publik, dengan lembaga-lembaga seperti polisi syariat memainkan peran sentral. Sementara itu, Pakistan menunjukkan bentuk ambivalensi yang khas, di mana sistem hukum sekuler kolonial bersanding secara problematis dengan sistem hukum Islam yang diterapkan secara parsial. Ketiga negara tersebut menunjukkan bahwa Islamisme tidak hanya membentuk isi hukum pidana, tetapi juga mendefinisikan ulang peran negara, warga negara, dan ruang publik melalui artikulasi moralitas yang mengikat secara doktrinal.

Oleh karena itu, tulisan ini berangkat dari kebutuhan untuk memahami bagaimana ketegangan antara moralitas ilahiah dan kritik struktural mewujud dalam kebijakan kriminal negara Islamis. Bukan semata-mata untuk menempatkan kriminologi kritis dalam posisi oposisi terhadap Islamisme, tetapi untuk menganalisis keterbatasan dan kemungkinan artikulasi ulang nilai-nilai keadilan sosial dalam sistem hukum yang ditopang oleh keyakinan religius. Tujuan utamanya adalah mengidentifikasi pola pembentukan hukum pidana yang berbasis pada ideologi Islamisme serta menilai sejauh mana kriminologi kritis dapat digunakan untuk mengevaluasi dan, mungkin, memproduksi alternatif terhadap struktur kekuasaan yang tersembunyi di balik narasi moralitas suci.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian empiris, penelitian empiris yaitu penelitian yang

⁴ Holdren, N., & Tucker, E. (2020). Marxist Theories of Law Past and Present: A Meditation Occasioned by the 25th Anniversary of Law, Labor, and Ideology. *Law & Social Inquiry*, 45(1): 1142-1169.

dilakukan melalui observasi atau penelitian secara langsung ke lapangan.⁵ Pendekatan masalah yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan yuridits empiris. Pendekatan yuridits sosiologis merupakan suatu tindakan dalam mempelajari teori-teori dan konsep-konsep serta persturan yang berkaitan dengan pokok bahasan. Pendekatan yuridits empiris dilakukan dengan mempelajari hukum dalam kenyataan baik berupa penilaian perilaku, pendapat dan sikap terhadap proses rehabilitasi penyalhgunaan narkotika.⁶

Analisis dan Diskusi Islamisme dalam Kebijakan Kriminal Modern

Kriminologi kritis tidak lahir dari ruang hampa, tetapi berkembang sebagai respons terhadap dominasi positivisme hukum dan kriminologi tradisional yang terlalu menekankan pada perilaku individual, pengukuran statistik, serta peran netral negara sebagai penegak hukum. Sebaliknya, kriminologi kritis menempatkan kejahatan dalam lanskap sosial yang lebih luas, di mana hukum pidana tidak berdiri sebagai refleksi netral dari konsensus sosial, melainkan sebagai produk dari relasi kekuasaan yang membentuk dan membatasi kategori hukum itu sendiri. Sebagai cabang intelektual yang mengambil inspirasi dari teori Marxis klasik, teori konflik, dan analisis struktural postmodern, kriminologi kritis menolak ide hukum sebagai entitas yang otonom dan ahistoris. Hukum pidana diposisikan sebagai alat ideologis yang berfungsi untuk menormalkan struktur sosial yang tidak setara, merawat dominasi kelas, dan menciptakan legitimasi atas kekuasaan negara. Dalam pengertian ini, kejahatan dipahami bukan sebagai tindakan abnormal dari individu patologis, tetapi sebagai produk dari struktur ekonomi, politik, dan kultural yang menindas.

Paradigma ini dikembangkan lebih lanjut oleh pemikir seperti Michel Foucault, Stanley Cohen, dan Jock Young yang memperluas cakupan kriminologi kritis ke dalam ranah pengawasan sosial, konstruksi diskursif atas deviansi, dan operasi kekuasaan mikro. Foucault, misalnya, menunjukkan bahwa rezim modern tidak lagi bertumpu pada kekerasan fisik, tetapi pada produksi pengetahuan yang mengatur subjek secara disiplinier. Hukum pidana, dalam kerangka foucauldian, merupakan bagian dari teknologi kekuasaan yang menysasar bukan hanya tubuh, tetapi kesadaran, perilaku, dan identitas. Dengan demikian, kriminologi kritis menolak pandangan legalistik bahwa hukum merupakan instrumen objektif keadilan, dan justru menempatkan hukum sebagai medium dominasi dan kontrol sosial. Namun, dalam konteks negara Islamis, posisi ini menemui batas konseptual. Ketika hukum pidana diartikulasikan sebagai manifestasi langsung dari kehendak Tuhan, tidak hanya fungsi ideologisnya yang berubah, tetapi juga sumber legitimasi dan ruang kritik terhadapnya menjadi sangat terbatas. Moralitas tidak diproduksi secara historis melalui interaksi sosial atau konstruksi budaya, melainkan dianggap telah selesai dan mutlak melalui wahyu. Di titik inilah, epistemologi kriminologi kritis mengalami benturan paling tajam.

Islamisme, sebagaimana dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Sayyid Qutb, Abul A'la Maududi, dan Ayatollah Khomeini, tidak hanya memposisikan Islam sebagai agama pribadi, tetapi sebagai sistem total yang mencakup hukum, politik, ekonomi, dan tata sosial. Dalam kerangka ini, syariat tidak hanya menjadi sumber hukum formal, tetapi juga menjadi arsitektur moral yang mengatur keseluruhan kehidupan sosial. Kejahatan tidak dipahami sebagai sekadar pelanggaran terhadap norma positif, tetapi sebagai pengingkaran terhadap tatanan moral Ilahi yang bersifat transenden. Hukum pidana Islam, terutama dalam bentuk *hudūd*, *qiṣās*, dan *ta'zīr*, bukanlah produk deliberasi manusia, melainkan perintah langsung dari

⁵ Juliardi, B., Runtuuwu, Y. B., Musthofa, M. H., TL, A. D., Asriyani, A., Hazmi, R. M., ... & Samara, M. R. (2023). Metode penelitian hukum. CV. Gita Lentera.

⁶ Syarif, M., Ramadhani, R., Graha, M. A. W., Yanuaria, T., Muhtar, M. H., Asmah, N., ... & Jannah, M. (2024). Metode Penelitian Hukum.

Tuhan yang memiliki bobot spiritual dan sanksi sosial sekaligus.⁷ Konsepsi ini secara radikal menolak relativisme moral, pluralisme nilai, maupun prinsip-prinsip liberal yang menempatkan otonomi individu sebagai pusat dari sistem hukum. Ketika negara mengadopsi Islamisme sebagai dasar ideologis kebijakan hukumnya, maka proses kriminalisasi tidak lagi berada dalam domain etika sekuler atau rasionalitas instrumental, tetapi menjadi bagian dari misi teologis untuk menegakkan amar ma'ruf nahi munkar.

Artikulasi hukum pidana berbasis Islamisme tidak hanya mengubah sumber legitimasi kebijakan kriminal, tetapi juga cara negara mengonstruksi relasi antara warga negara dan hukum. Negara tidak sekadar melindungi hak, tetapi juga menjadi penjaga moralitas yang bertanggung jawab atas keselamatan spiritual masyarakat. Dalam logika ini, pengawasan sosial, pelarangan ekspresi tertentu, dan penjatuhan hukuman atas dasar kesucian nilai dianggap sebagai tindakan pembebasan, bukan represi. Hal ini membuat konsep keadilan yang ditawarkan oleh Islamisme sangat berbeda dari keadilan distributif atau korektif yang menjadi basis teori hukum Barat. Keberadaan prinsip seperti *maqāṣid al-sharī'ah* memang menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam terdapat perdebatan dan dinamika mengenai tujuan hukum, tetapi dalam versi politik Islamisme yang konservatif, perdebatan tersebut seringkali direduksi menjadi tafsir literal terhadap teks-teks normatif dan penolakan terhadap kritik struktural yang diasosiasikan dengan modernitas sekuler.⁸ Akibatnya, setiap upaya untuk menantang kebijakan kriminal yang berbasis syariat diposisikan sebagai bentuk pemberontakan terhadap Tuhan, bukan sebagai ekspresi keprihatinan terhadap ketidakadilan sosial.

⁷ Djalaluddin M. M., Mas'ud, B., Sumardi, D., Bararah I., & Kamus. (2023). The Implementation of Ta'zir Punishment as an Educational Reinforcement in Islamic Law. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 7(1): 399-417.

⁸ Khan, T. M. (2023). Challenges with Studying Islamist Groups in American Political Science. *American Journal of Islam and Society*, 39(3): 112-141.

Ketegangan antara dua epistemologi ini menjadi semakin kompleks ketika diterapkan pada realitas politik negara modern. Negara-negara seperti Iran dan Arab Saudi menginstitutionalisasi moralitas Islam sebagai hukum positif melalui mahkamah agama dan aparat penegak hukum yang bertugas bukan hanya menindak kriminalitas dalam arti sempit, tetapi juga mengatur moral publik berdasarkan fatwa dan norma-norma keagamaan. Kategori kejahatan diperluas untuk mencakup ekspresi gender, pakaian, gaya hidup, hingga ekspresi intelektual yang dianggap menyimpang. Kriminologi kritis, yang memusatkan perhatian pada relasi kuasa dan dampak eksklusi sosial dari kebijakan pidana, menghadapi kesulitan untuk menafsirkan atau menantang kebijakan tersebut tanpa berurusan dengan ketegangan teologis.⁹ Bahkan ketika hukum pidana Islam menghadirkan ketimpangan yang nyata, misalnya dalam hal diskriminasi terhadap perempuan atau minoritas, kritik terhadapnya mudah disubstitusi sebagai bentuk islamofobia atau kolonialisme epistemik. Di sinilah kriminologi kritis harus merefleksikan kembali perangkat konseptualnya agar tidak terjebak pada universalitas yang tidak kontekstual, seraya mempertahankan komitmennya pada keadilan struktural.

Relasi antara Islamisme dan kriminologi kritis pada dasarnya merupakan titik temu antara dua proyek pembentukan masyarakat yang memiliki orientasi normatif berbeda. Islamisme bertumpu pada wahyu dan kesinambungan tradisi moral, sementara kriminologi kritis berpijak pada historisisme dan desentralisasi kekuasaan. Namun, perbedaan tersebut tidak harus melahirkan antagonisme total. Terdapat sejumlah upaya dari pemikir Muslim kontemporer yang mencoba merekonsiliasi *maqāṣid al-sharī'ah* dengan prinsip-prinsip keadilan sosial, membuka ruang untuk interpretasi progresif terhadap hukum Islam yang tidak sepenuhnya

⁹ Weis, V. V. (2021). Introduction: Critical Criminology for the 21st Century. *The Howard Journal*, 60(3): 283-289.

menolak kritik struktural. Misalnya, pendekatan yang menekankan keadilan substantif dalam syariat, termasuk perlindungan atas kehidupan, akal, harta, dan martabat manusia, bisa dijadikan pintu masuk untuk menginterogasi kebijakan pidana yang represif tanpa mencabut akar teologisnya. Di sini terdapat peluang untuk mengembangkan semacam “kriminologi kritis Islam” yang mempertahankan sensitivitas terhadap konteks religius dan budaya, seraya mengevaluasi fungsi kekuasaan dalam struktur hukum.

Akan tetapi, proyek rekonsiliasi semacam itu harus dijalankan dengan kehati-hatian epistemologis. Kriminologi kritis tidak dapat dikompromikan secara ideologis hanya demi akomodasi normatif, dan Islamisme tidak bisa dikosongkan dari makna religiusnya hanya demi menyesuaikan dengan rasionalitas sekuler. Keduanya harus diajak berdialog secara jujur dan reflektif, dengan memahami posisi masing-masing sebagai respons terhadap kondisi historis dan krisis modernitas. Kriminologi kritis menyoroti kegagalan negara dalam menyediakan keadilan yang substantif, dan Islamisme menawarkan moralitas sebagai penawar atas nihilisme dan relativisme etis. Maka tantangannya bukan hanya bagaimana mengintegrasikan dua pendekatan yang saling bertentangan, melainkan bagaimana menyusun kerangka keilmuan yang mampu mengenali dan mengelola ketegangan epistemologis sebagai bagian dari pencarian keadilan yang lebih kompleks.

Berbicara mengenai islamisme, islamisme sebagai dasar ideologis negara modern telah menghasilkan bentuk kebijakan kriminal yang berbeda secara fundamental dari sistem hukum yang berakar pada positivisme sekuler. Ketika prinsip syariat diadopsi sebagai sumber utama legislasi, struktur hukum pidana tidak lagi dikonstruksi melalui mekanisme deliberatif semata, melainkan dirancang untuk mencerminkan nilai-nilai moral yang dianggap berasal dari wahyu. Dalam skema ini, negara tidak hanya memainkan peran sebagai pelindung ketertiban, tetapi juga sebagai penjaga kesucian tatanan moral yang

bersifat absolut. Hukum pidana menjadi arena tempat artikulasi kekuasaan politik dan otoritas religius berlangsung secara simultan. Negara-negara seperti Iran, Arab Saudi, dan Pakistan menawarkan representasi yang kompleks mengenai bagaimana ideologi Islamisme diterjemahkan ke dalam praktik hukum pidana yang diklaim tidak sekadar sah secara hukum positif, tetapi juga sah secara spiritual.

Pasca revolusi 1979, Iran mengalami transformasi radikal dalam sistem hukumnya. Republik Islam Iran dibentuk dengan mengintegrasikan konsep wilāyat al-faqīh sebagai landasan teologis dan politik.¹⁰ Negara ditempatkan di bawah otoritas seorang faqih atau ulama tertinggi yang dipercaya memiliki pengetahuan dan otoritas moral untuk menafsirkan hukum Islam. Struktur ini melahirkan sistem hukum ganda yang menggabungkan hukum sipil dengan hukum syariah, namun dengan dominasi kuat dari otoritas religius. Dalam konteks kebijakan pidana, Iran menerapkan hukum ḥudūd dan qiṣāṣ secara resmi, termasuk hukuman potong tangan untuk pencurian berat, rajam untuk zina muḥṣan, serta hukum mati untuk pelanggaran tertentu seperti apostasi atau homoseksualitas. Proses legislasi dan penegakan hukum didesain untuk merepresentasikan kemurnian syariat, bukan semata-mata efektivitas hukum positif. Dalam praktiknya, pelanggaran terhadap norma moral seperti tidak berhijab, berkumpul tanpa mahram, atau mengkritik interpretasi ulama, dikriminalisasi bukan karena alasan gangguan sosial, melainkan sebagai pengkhianatan terhadap nilai-nilai Islam. Konsekuensinya, hukum pidana menjadi alat utama negara untuk membentuk dan mengontrol perilaku warganya melalui perangkat normatif yang dibungkus dalam bahasa religius.

Salah satu aspek paling mencolok dalam kebijakan pidana Iran adalah cara

¹⁰ Azari, K. A., & Osredkar, M. J. (2022). Islamic Theocracy of Shia Twelvers in Iran. *Unity and Dialogue*, 77(2): 165-181.

negara memanfaatkan hukum untuk memproduksi kepatuhan moral. Aparat penegak hukum, seperti pasukan Basij atau Garda Revolusi, tidak hanya bertugas menjaga keamanan fisik tetapi juga bertanggung jawab menertibkan masyarakat berdasarkan standar kesalehan. Instrumen kekuasaan ini bekerja melalui logika pengawasan yang melebur antara negara dan agama, menciptakan bentuk panoptikon teokratis di mana deviasi terhadap moralitas Islam dianggap sebagai ancaman terhadap eksistensi negara itu sendiri. Dalam sistem semacam ini, kriminalisasi menjadi sarana untuk menjaga keseragaman ideologis dan menghukum penyimpangan moral yang dinilai subversif. Ketika hukum pidana kehilangan otonominya sebagai instrumen rasional-legal dan menjadi perpanjangan dari doktrin metafisik, kriminologi kritis menghadapi tantangan metodologis dan normatif yang serius. Ia tidak dapat mengajukan kritik atas dasar efisiensi hukum atau rasionalitas sosial, melainkan harus berhadapan langsung dengan sumber legitimasi yang bersifat transenden dan tidak tunduk pada prinsip evaluasi duniawi.

Arab Saudi menampilkan konfigurasi yang berbeda tetapi berbagi logika yang sejalan dengan Iran, yakni menjadikan agama sebagai dasar utama hukum dan pemerintahan.¹¹ Kerajaan ini tidak memiliki konstitusi tertulis dalam pengertian konstitusionalisme Barat; sebaliknya, syariat Islam dalam bentuk mazhab Hanbali menjadi hukum tertinggi negara. Seluruh sistem peradilan didasarkan pada ijtihad hakim yang mengacu pada kitab fiqh, dengan Mahkamah Agung Syariah sebagai otoritas tertinggi. Kebijakan pidana diatur melalui perangkat hukum tidak tertulis yang memungkinkan fleksibilitas sekaligus absolutisme. Pelaksanaan hukuman *ḥudūd*, seperti cambuk, potong tangan, dan rajam, disertai dengan penerapan hukum *ta'zīr* yang memberikan ruang luas bagi hakim dan otoritas eksekutif untuk menetapkan jenis

dan berat hukuman berdasarkan interpretasi terhadap pelanggaran norma moral. Misalnya, perilaku seperti berduaan dengan lawan jenis, pesta privat dengan musik dan alkohol, atau ekspresi yang dianggap mengganggu kesopanan publik, dapat dikenai sanksi pidana meskipun tidak tercantum eksplisit dalam kitab undang-undang. Artikulasi hukum pidana di Arab Saudi memperlihatkan bagaimana kekuasaan negara dilegitimasi oleh simbolisme religius yang kental dan dikukuhkan oleh struktur sosial patriarkal yang menjadikan kontrol atas tubuh, terutama tubuh perempuan, sebagai titik utama moralitas publik.

Peran institusi penegak moralitas seperti Komite untuk Promosi Kebajikan dan Pencegahan Kemungkaran (*al-Hay'a*) mencerminkan bagaimana negara membentuk aparat pengawasan ideologis yang bertugas bukan hanya menangkap kriminal, tetapi juga mendisiplinkan warga negara sesuai nilai-nilai Islam konservatif. Moralitas tidak hanya ditanamkan melalui pendidikan dan dakwah, tetapi dijaga secara koersif melalui sistem hukum yang tidak memberi ruang bagi kritik struktural. Kriminalisasi terhadap ekspresi budaya dan preferensi privat tidak dilihat sebagai pelanggaran hak, tetapi sebagai bentuk penguatan identitas nasional yang berbasis agama.¹² Pada titik ini, kebijakan pidana di Arab Saudi menyatu dengan proyek homogenisasi nilai, di mana hukum berfungsi untuk mensterilkan ruang publik dari ekspresi yang dianggap menyimpang dari norma teologis. Logika yang bekerja bukanlah perlindungan terhadap hak atau pengendalian bahaya, melainkan upaya mewujudkan masyarakat yang "suci" dan "tertib" menurut standar moral yang tidak dapat ditawar.

Pakistan menawarkan konfigurasi yang lebih ambigu, karena negara ini mewarisi sistem hukum kolonial Inggris

¹¹ Muhaimin, R., Umar, N., & Amaliyah, F. (2023). Analisis Komparatif Model Dialektika Pos-Islamisme di Dunia Islam antara Arab Saudi dan Iran. *Politea: Jurnal Pemikiran Politik Islam*, 6(2): 254-280.

¹² Fernando, Z. J., Wulandari S., & Putra, P. S. (2023). Potential Overcriminalization in Religious Offenses: A Critical Analysis of the Formulation of the New National Criminal Code (Law 1 Number 2023). *Jurnal HLAM*, 14(3): 205-215.

yang berbasis common law, namun kemudian menyerap prinsip-prinsip Islam dalam konstitusinya sejak dekade 1970-an.¹³ Proses Islamisasi yang dipimpin oleh rezim Zia-ul-Haq memperkenalkan Undang-Undang Hudud, Ordinansi Qisas dan Diyat, serta berbagai ketentuan pidana syariah lainnya ke dalam sistem hukum nasional. Hasilnya adalah sistem hukum pidana dualistik yang di satu sisi mempertahankan struktur yuridis Barat, namun di sisi lain menerapkan prinsip syariat secara selektif. Ketegangan epistemologis ini menciptakan ruang interpretasi yang luas dan tidak jarang menghasilkan ketidakpastian hukum. Misalnya, ketentuan tentang zina dan pemerkosaan dalam hukum hudud mengharuskan pembuktian dengan empat orang saksi laki-laki yang adil, sebuah syarat yang hampir mustahil dipenuhi, dan ketika gagal dibuktikan, justru mengkriminalisasi korban sebagai pelaku zina. Praktik ini telah memicu kritik internasional dan domestik karena memperlihatkan betapa hukum pidana berbasis agama dapat bertransformasi menjadi alat represi yang tidak hanya gagal melindungi korban, tetapi juga memperkuat ketimpangan gender.

Ketiga negara tersebut memperlihatkan pola konsisten dalam bagaimana Islamisme digunakan untuk mengartikulasikan ulang fungsi hukum pidana dari sekadar pengatur perilaku publik menjadi penjamin moralitas ilahiah. Artikulasi ini bukan semata soal penyesuaian substansi hukum, tetapi juga tentang perubahan dalam struktur otoritas, metode pembentukan hukum, dan cara negara memproduksi kepatuhan sosial. Negara tidak lagi berfungsi sebagai penengah antara hak dan kewajiban, tetapi sebagai pelaksana kehendak Tuhan yang diwakili oleh elite agama atau ideolog. Dalam kondisi semacam itu, kritik terhadap kebijakan kriminal tidak lagi dipandang sebagai bagian dari dinamika politik atau keilmuan, melainkan sebagai

ancaman eksistensial terhadap struktur metafisik negara. Di titik ini, hukum pidana berhenti menjadi produk perdebatan rasional dan berubah menjadi simbol kesetiaan ideologis, menjadikan kriminologi kritis bukan hanya tidak diterima, tetapi dikriminalisasi.

Kritik Kriminologi Kritis terhadap Negara Islamis

Kriminologi kritis lahir dari keprihatinan terhadap cara negara menggunakan hukum untuk melanggengkan struktur ketimpangan dan memproduksi kepatuhan melalui mekanisme yang menyamar sebagai netralitas legal. Asumsi dasarnya ialah bahwa hukum pidana bukanlah instrumen keadilan yang tidak berpihak, melainkan refleksi dari konfigurasi kekuasaan yang dominan.¹⁴ Ketika kriminologi kritis berhadapan dengan negara Islamis, pertanyaan yang muncul bukan hanya mengenai isi hukum pidana, tetapi juga mengenai sumber legitimasi dan struktur epistemologis yang menopang hukum tersebut. Negara Islamis mendasarkan otoritas hukumnya pada moralitas transenden yang diklaim bersumber dari kehendak Tuhan. Konsekuensinya, hukum tidak diposisikan sebagai kontrak sosial yang dapat dinegosiasikan, tetapi sebagai penjelmaan kebenaran ilahiah yang bersifat tetap, normatif, dan tidak tunduk pada kritik manusiawi. Dalam kondisi semacam itu, struktur legal menjadi lebih dari sekadar sistem sanksi; ia berubah menjadi instrumen ideologis untuk menciptakan subjek yang patuh terhadap narasi moral tunggal.

Kriminologi kritis melihat dengan curiga setiap bentuk sistem hukum yang menolak dialektika.¹⁵ Ia mempertanyakan peran hukum sebagai pembentuk identitas sosial, sebagai pelindung bagi elite yang berkuasa, serta sebagai penjaga status quo

¹³ Ishfaq, M., Yasin, S., Riaz, M., & Riaz, K. (2024). Navigating Legal Pluralism: A Comparative Analysis of Islamic Law and Secular Legal Systems in Pakistan. *International Journal of Social Welfare and Family Law*, 1(2): 1-17.

¹⁴ Engels, L. A. (2021). Fictions of Justice: The International Criminal Court and the Challenge of Legal Pluralism in Sub-Saharan Africa. *Journal of Contemporary African Studies*, 39(1): 305-307.

¹⁵ Cordero, R. (2020). The Negative Dialectics of Law: Luhmann and the Sociology of Juridical Concepts. *Social & Legal Studies*, 29(1): 18-30.

yang mengecualikan mereka yang tidak sesuai dengan norma dominan. Dalam negara Islamis, peran tersebut diperkuat oleh legitimasi teologis yang menempatkan hukum pidana sebagai bagian dari kewajiban religius negara. Setiap pelanggaran terhadap hukum tidak hanya dibingkai sebagai tindakan asusila, tetapi sebagai pengingkaran terhadap iman dan otoritas Tuhan. Dalam analisis kriminologi kritis, hal ini mengakibatkan hukum pidana kehilangan fungsi deliberatif dan korektifnya, karena ia tidak lagi terbuka terhadap reinterpretasi atau revisi. Ia menjadi doktrin, bukan sistem hukum; menjadi dogma, bukan hasil kesepakatan sosial. Proses kriminalisasi dalam kerangka ini tidak didasarkan pada evaluasi empiris mengenai dampak sosial suatu perilaku, tetapi pada ketaatan terhadap tafsir moral yang dominan.

Produksi kriminalitas dalam negara Islamis harus dibaca sebagai praktik eksklusif yang dijalankan melalui kode moral keagamaan. Tindakan-tindakan seperti tidak berhijab, mengemukakan pandangan kritis terhadap tafsir agama, menjalin relasi di luar kerangka pernikahan yang dilegitimasi agama, atau memilih orientasi seksual yang dianggap menyimpang, dikonstruksi sebagai kejahatan bukan karena mengganggu ketertiban sosial secara objektif, tetapi karena dianggap menodai kesucian kolektif. Negara bertindak sebagai pelindung nilai-nilai tersebut, dan menggunakan hukum pidana untuk memisahkan mereka yang taat dari mereka yang menyimpang. Kriminologi kritis menyebut proses ini sebagai produksi “otherness,” yaitu penciptaan kategori “penyimpang” sebagai strategi untuk mengukuhkan norma hegemonik dan sekaligus membenarkan kekerasan negara atas dasar moralitas. Yang dikriminalisasi bukan hanya tindakan, tetapi juga identitas. Hukum pidana negara Islamis tidak hanya menasar perbuatan, tetapi juga keyakinan, preferensi, dan bahkan estetika tubuh.

Kritik terhadap negara Islamis tidak berhenti pada substansi hukum, tetapi juga pada struktur otoritas dan proses pembentukan legalitas. Sistem peradilan dalam negara semacam itu kerap didesain tidak untuk menciptakan akses terhadap keadilan, melainkan untuk mereproduksi ketundukan. Hakim tidak dituntut untuk mengevaluasi bukti secara objektif atau mempertimbangkan mitigasi dan rekonstruksi sosial, tetapi untuk menegakkan norma ilahiah sebagaimana ditafsirkan oleh otoritas keagamaan. Aparat penegak hukum tidak difungsikan untuk melindungi warga dari ketidakadilan, tetapi untuk menertibkan keberagaman yang dianggap membahayakan kesatuan moral. Kriminologi kritis menyebut kondisi ini sebagai manifestasi “negara panoptik moral,” di mana mekanisme pengawasan tidak hanya hadir dalam institusi legal, tetapi tertanam dalam relasi sosial dan internalisasi nilai melalui kekerasan simbolik.¹⁷ Dalam rezim semacam itu, represi tidak selalu bersifat fisik; ia bisa berwujud stigmatisasi, pengucilan sosial, atau pemiskinan sistemik terhadap kelompok-kelompok yang tidak sesuai dengan model warga ideal versi negara.

Logika penindasan dalam kebijakan pidana negara Islamis juga tercermin dalam relasi gender. Kriminologi feminis, sebagai cabang dari kriminologi kritis, telah menunjukkan bagaimana hukum pidana digunakan untuk mereproduksi subordinasi perempuan. Negara Islamis kerap menjadikan tubuh perempuan sebagai situs utama moralitas, dengan cara mengontrol pakaian, mobilitas, relasi sosial, dan bahkan preferensi seksual mereka.¹⁸ Perempuan dikriminalisasi tidak semata karena perbuatannya, tetapi karena posisi tubuhnya dalam narasi teologis yang menempatkan mereka sebagai potensi fitnah yang harus dikendalikan. Kriminologi kritis tidak hanya mencatat efek dari kebijakan tersebut, tetapi

¹⁶ Kadir, Z. K. (2025). Membongkar Relasi Tersembunyi: Pola Hubungan Pelaku dan Korban Kekerasan Seksual dalam Perspektif Kriminologi. *Jurnal Padamu Negeri*, 2(2): 20-29.

¹⁷ Lessing, B. (2020). Conceptualizing Criminal Governance. *Perspectives on Politics*, 19(1), 854-873.

¹⁸ Babakhani, A. (2022). Control Over Muslim Women's Bodies: A Critical Review. *Sociological Inquiry*, 94(1): 241-262.

juga menginterogasi ideologi yang mendasarinya. Ia menolak gagasan bahwa moralitas dapat digunakan sebagai justifikasi untuk represi dan menuntut agar kebijakan pidana dijalankan dengan menghormati agensi individu serta keadilan distributif. Dalam hal ini, negara Islamis dipahami sebagai entitas yang menggunakan hukum pidana bukan untuk menegakkan keadilan substantif, tetapi untuk menjaga hierarki sosial dan dominasi patriarkal.

Ketimpangan kelas juga menjadi objek sorotan dalam kritik kriminologi kritis terhadap negara Islamis.¹⁹ Retorika keadilan sering digunakan untuk membenarkan tindakan keras terhadap pelaku kejahatan kecil atau pelanggaran moral, tetapi jarang menyentuh elite yang memonopoli kekayaan dan kekuasaan. Di banyak negara yang mengadopsi hukum pidana Islam, hukum diterapkan secara diskriminatif, di mana hukuman keras dijatuhkan pada kelas bawah, sementara korupsi atau penyalahgunaan kekuasaan oleh elite agama atau politik kerap lolos dari jerat hukum. Kriminologi kritis melihat kondisi tersebut sebagai bentuk hibridisasi antara simbolisme agama dan praktik oligarki. Hukum dijadikan selubung untuk menutupi praktik kekuasaan yang eksploitatif. Ketika simbol ilahiah dilekatkan pada kebijakan pidana yang korup dan timpang, yang terjadi adalah pembekuan kritik dan penguatan represi melalui mekanisme suci. Ruang untuk perlawanan sipil, pengawasan terhadap penyalahgunaan wewenang, dan koreksi sistemik tertutup rapat karena kritik terhadap hukum dianggap sebagai kritik terhadap Tuhan itu sendiri.

Kritik kriminologi kritis terhadap negara Islamis tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga terwujud dalam gerakan sosial yang menolak punitivisme moral dan mendorong model keadilan yang lebih partisipatif. Kelompok-kelompok masyarakat sipil, aktivis hak asasi manusia, dan intelektual independen telah berusaha menciptakan ruang alternatif untuk

menegosiasikan makna keadilan dalam kerangka yang tidak sepenuhnya tunduk pada monopoli tafsir agama. Perlawanan semacam ini tidak selalu berbentuk konfrontasi langsung, tetapi kerap muncul dalam bentuk seni, literasi hukum, pemberdayaan perempuan, atau advokasi atas korban kriminalisasi. Kriminologi kritis memberi legitimasi teoretis bagi upaya tersebut, dengan menunjukkan bahwa kebijakan pidana bukanlah wilayah netral yang hanya diatur oleh hukum formal, tetapi merupakan arena perebutan makna dan kekuasaan. Negara Islamis yang menutup ruang kritik dan mengkriminalisasi perbedaan pandangan sesungguhnya sedang menciptakan keterasingan struktural yang suatu saat akan meledak dalam bentuk resistensi kolektif.

Pendekatan kritis terhadap negara Islamis tidak dapat berhenti pada penolakan teoretis terhadap legalisme teokratis. Ia harus mampu membangun kerangka epistemologis yang membuka jalan bagi rekonstruksi alternatif atas hukum pidana, tanpa harus mengabaikan dimensi religius yang menjadi sumber keyakinan banyak masyarakat Muslim. Kriminologi kritis harus mengembangkan kosakata yang mampu berdialog dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, dengan memprioritaskan prinsip perlindungan jiwa, akal, harta, keturunan, dan martabat. Tujuannya bukan untuk sekadar menjembatani dua sistem nilai yang berbeda, tetapi untuk menunjukkan bahwa hukum pidana yang adil tidak dapat dibangun di atas kekerasan simbolik, represi institusional, dan eksklusi ideologis. Kritik yang ditawarkan kriminologi kritis bukanlah bentuk penolakan terhadap agama, tetapi upaya untuk menyingkap struktur kekuasaan yang bersembunyi di balik simbol agama. Justru karena mengakui pentingnya nilai spiritual, kriminologi kritis mendesak agar hukum tidak disalahgunakan untuk tujuan yang bertentangan dengan hakikat keadilan itu sendiri.

¹⁹ Monk Jr, E. P. (2022). Inequality Without Groups: Contemporary Theories of Categories, Intersectional Typicality, and the Disaggregation of Difference. *Sociological Theory*, 40(1): 3-27.

Apakah Dialog Mungkin? Potensi dan Batasan Integrasi

Pertemuan antara kriminologi kritis dan sistem hukum pidana yang berakar pada Islamisme menempatkan dua horizon epistemologis yang berbeda dalam satu gelanggang wacana. Yang satu berangkat dari asumsi historis, menolak esensi moral yang bersifat transenden, dan mengedepankan analisis struktural atas kekuasaan; yang lain berpijak pada postulat keimanan terhadap wahyu dan menjadikan hukum sebagai instrumen penjaga moralitas absolut. Secara permukaan, jurang antara keduanya tampak tak terjembatani. Namun, ketika dilepaskan dari dikotomi antagonistik, dapat ditemukan celah-celah konseptual yang memungkinkan suatu bentuk artikulasi ulang antara prinsip-prinsip keadilan sosial yang diperjuangkan oleh kriminologi kritis dengan visi normatif Islam yang mengedepankan keadilan substantif, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap martabat manusia. Kemungkinan dialog tersebut tidak bersandar pada kompromi retorik, melainkan pada eksplorasi titik temu nilai yang lahir dari kebutuhan bersama untuk menegakkan keadilan yang tidak dikendalikan oleh dominasi kekuasaan represif.

Salah satu pintu masuk konseptual yang dapat digunakan untuk membangun komunikasi antara dua pendekatan tersebut adalah konsep **maqāṣid al-sharī‘ah**, yaitu tujuan-tujuan fundamental dari hukum Islam yang mencakup perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.²⁰ Dalam beberapa elaborasi modern, seperti yang dikembangkan oleh Jasser Auda, Tahir al-‘Alwani, dan Yusuf al-Qaradawi, maqāṣid diperluas untuk mencakup nilai-nilai seperti keadilan sosial, kesejahteraan publik, dan penghormatan terhadap kebebasan individu.²¹ Pendekatan maqāṣid membuka

kemungkinan untuk menilai substansi hukum tidak semata-mata dari literalitas teks, tetapi berdasarkan tujuan etik-normatif yang lebih luas. Dari titik ini, terbuka ruang untuk mempertimbangkan kembali kebijakan kriminal yang kaku, represif, dan diskriminatif sebagai sesuatu yang tidak selaras dengan esensi syariat itu sendiri. Jika maqāṣid dapat dijadikan basis evaluatif, maka struktur hukum pidana negara Islamis yang berbasis pada punitivisme teologis dapat diinterogasi bukan sebagai penolakan terhadap agama, tetapi sebagai koreksi terhadap praktik hukum yang justru mengkhianati nilai-nilai ilahiah yang ingin dilindungi.

Kriminologi kritis, di sisi lain, meskipun berbasis pada tradisi teoritik sekuler, memiliki kesamaan dengan maqāṣid dalam hal orientasinya terhadap keadilan substantif. Ia tidak menolak nilai, melainkan menolak hegemoni nilai yang dipaksakan secara koersif. Ia menganalisis hukum sebagai produk sejarah yang terikat pada relasi kuasa, dan oleh karena itu menuntut rekonstruksi sistem hukum yang mampu menghadirkan keadilan bagi kelompok-kelompok yang selama ini terpinggirkan. Jika maqāṣid dapat diartikulasikan secara etis dan inklusif, dan tidak direduksi menjadi instrumen legitimasi kekuasaan teokratis, maka pendekatan kriminologi kritis dapat digunakan untuk mengevaluasi efektivitas dan etika dari kebijakan pidana yang dijalankan atas nama syariat. Misalnya, hukuman mati untuk pelanggaran moral, stigmatisasi terhadap kelompok minoritas seksual, atau kriminalisasi terhadap ekspresi gender dapat dikaji ulang dengan menggunakan kerangka maqāṣid yang menekankan perlindungan terhadap jiwa, akal, dan martabat manusia. Hal semacam ini bukan sekadar kompatibilitas metodologis, tetapi sebuah etika lintas tradisi yang mengedepankan kemanusiaan sebagai titik temu.

Namun, kemungkinan dialog tersebut bukan tanpa batas. Terdapat perbedaan mendasar antara epistemologi transendental Islamisme dan epistemologi konstruktivis kriminologi kritis yang tidak dapat

²⁰ Karimullah, S. K. (2023). Exploration of Maqasid Al-Shariah Concepts in the Development of Islamic Economic Policies. *Mu‘amalab: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 2(2): 153-172.

²¹ Murtti, A., & Syah, T. A. (2021). Menelaah Pemikiran Jasser Auda dalam Memahami Maqasid Syariah. *Citizen: Jurnal Ilmiah Multidisiplin Indonesia*, 1(2): 60-67.

dipaksakan untuk larut satu ke dalam yang lain. Kriminologi kritis bekerja dengan asumsi bahwa semua sistem hukum harus tunduk pada kritik rasional, bahwa tidak ada legitimasi yang bersifat mutlak, dan bahwa kekuasaan selalu harus dicurigai. Sebaliknya, sistem hukum yang dibangun di atas klaim wahyu tidak mengenal relativisme nilai; ia mengasumsikan adanya kebenaran normatif yang sudah selesai dan tidak tunduk pada kontestasi manusiawi. Dalam kerangka semacam itu, kritik terhadap hukum bukan hanya dianggap sebagai koreksi prosedural, tetapi sebagai bentuk pemberontakan terhadap otoritas ilahiah. Jika pendekatan maqāṣid gagal dilepaskan dari otoritas tafsir yang kaku, atau jika nilai-nilai yang diklaim universal oleh kriminologi kritis tetap memaksakan kategorisasi Barat sebagai tolok ukur tunggal, maka perjumpaan antara keduanya hanya akan menjadi reproduksi kolonialisme epistemik yang dibalut dalam istilah etis.

Tantangan epistemologis lainnya terletak pada posisi negara sebagai agen utama penerjemah nilai. Dalam pengalaman negara Islamis kontemporer, negara memiliki monopoli atas tafsir syariat yang seringkali digunakan untuk mengukuhkan otoritas politik dan membungkam oposisi. Ketika maqāṣid dijadikan alat negara dan bukan instrumen deliberasi publik, maka prinsip keadilan substantif yang dikandung di dalamnya kehilangan potensi transformatifnya. Kriminologi kritis telah lama menunjukkan bahwa ketika negara memonopoli definisi kejahatan dan moralitas, hukum menjadi alat penindasan yang dilegitimasi oleh narasi kesucian.²² Oleh karena itu, dialog antara maqāṣid dan kriminologi kritis hanya dapat terjadi jika struktur kekuasaan yang membungkam pluralitas interpretasi dapat didemokratisasi. Tafsir terhadap maqāṣid harus dibuka untuk partisipasi publik, termasuk suara-suara dari kelompok perempuan, minoritas, dan kelas pekerja, agar tidak menjadi retorika elit

yang membungkus praktik kekuasaan patriarkal.

Dimensi praktis dari integrasi antara dua pendekatan ini dapat dilihat dalam eksperimen hukum pidana berbasis Islam yang mencoba mengadopsi pendekatan restoratif. Beberapa lembaga peradilan di negara-negara mayoritas Muslim telah mencoba mengimplementasikan mediasi penal, penyelesaian berbasis komunitas, dan bentuk-bentuk keadilan transformatif yang tidak berfokus pada penghukuman, tetapi pada pemulihan relasi sosial. Praktik semacam itu, jika dikembangkan secara serius dan didukung oleh kerangka maqāṣid yang progresif, dapat menjadi ruang dialog yang produktif antara nilai keislaman dan kriminologi kritis. Sebagai contoh, konsep **'afw** (pemaafan), **ṣulh** (rekonsiliasi), dan **'adl** (keadilan) dapat digunakan untuk menentang arus punitivisme yang justru bertentangan dengan semangat penyembuhan yang dikandung dalam maqāṣid.²³ Kriminologi kritis dapat memperkuat argumen bahwa penghukuman yang brutal tidak hanya gagal menciptakan keadilan, tetapi juga merusak tatanan sosial yang sehat.

Meski demikian, pengembangan pendekatan integratif membutuhkan kehati-hatian agar tidak menimbulkan simplifikasi teoretis. Integrasi bukan berarti pelarutan perbedaan, melainkan pengakuan atas kompleksitas masing-masing kerangka pemikiran. Kriminologi kritis tidak bisa diislamisasikan secara dangkal, seperti halnya maqāṣid tidak bisa direduksi menjadi sekadar mekanisme rasionalisasi hukum positif. Diperlukan elaborasi konseptual yang cermat, metodologi yang reflektif, dan pembacaan historis yang kritis untuk menghindari jebakan formalisme. Akademisi dan pembuat kebijakan harus menyadari bahwa proyek keadilan memerlukan etika penafsiran yang inklusif, kesediaan untuk mendengarkan suara yang

²² Ben-Arieh, G., & Heins, V. M. (2021). Criminalisation of Kindness: Narratives of Legality in the European Politics of Migration Containment. *Third World Quarterly*, 42(1): 200-217.

²³ Solikin, N., & Wasik, M. (2023). The Construction of Family Law in the Compilation of Islamic Law in Indonesia: A Review of John Rawls's Concept of Justice and Jasser Auda's Maqashid al-Shari'a. *Ulumuna*, 23(1): 315-340.

berbeda, dan keberanian untuk menantang struktur kekuasaan yang menyembunyikan represi di balik legitimasi moral.

Dialog antara kriminologi kritis dan Islamisme hanya mungkin jika keduanya bersedia melepaskan ambisi hegemonik. Kriminologi kritis harus membuka dirinya terhadap nilai-nilai religius yang otentik dan mengakui bahwa spiritualitas bukan lawan dari rasionalitas, melainkan salah satu sumber etika sosial. Islamisme, pada gilirannya, harus bersedia melihat hukum sebagai produk historis yang tidak bebas dari kemungkinan kekeliruan, dan bahwa kehendak Tuhan bukanlah monopoli interpretatif elit keagamaan. Integrasi semacam ini membutuhkan keberanian intelektual, komitmen terhadap keadilan substantif, dan kesediaan untuk mengakui bahwa setiap sistem nilai, betapapun kuatnya fondasi teologisnya, tetap harus tunduk pada prinsip-prinsip penghormatan terhadap martabat manusia.

Kesimpulan

Pertemuan antara kriminologi kritis dan Islamisme sebagai landasan kebijakan pidana mengungkap benturan tajam antara dua kerangka epistemologis yang memiliki asumsi dasar berbeda tentang sumber legitimasi hukum dan tujuan keadilan. Kriminologi kritis mengembangkan pendekatan historis-materialistik yang berfokus pada relasi kuasa, struktur eksklusi, dan resistensi terhadap punitivisme negara. Sementara itu, Islamisme memosisikan hukum sebagai ekspresi moralitas Ilahi yang bersifat transenden dan tidak tunduk pada penilaian manusiawi. Kritik yang dibawa oleh kriminologi kritis menjadi tertolak bukan karena argumen akademiknya tidak valid, tetapi karena ia dianggap mengganggu legitimasi metafisik yang melandasi keberadaan negara itu sendiri. Akibatnya, pembentukan hukum pidana di negara Islamis menjadi instrumen politik moral yang lebih melayani stabilitas ideologi ketimbang realisasi keadilan substantif.

Meski demikian, upaya menjembatani kedua pendekatan tersebut bukanlah sesuatu yang mustahil apabila dialog diarahkan pada

titik temu nilai yang bersifat etis dan reflektif. Sinergi ini hanya mungkin terjadi jika kedua tradisi bersedia meninggalkan ambisi hegemoniknya: kriminologi kritis tidak memaksakan sekularisme sebagai norma tunggal, dan Islamisme bersedia membuka dirinya terhadap kritik rasional yang bertujuan memperkuat, bukan melemahkan, nilai keadilan yang menjadi klaim moralnya. Ke depan, tantangan terbesar terletak pada kemampuan intelektual dan politik untuk menempatkan hukum pidana sebagai ruang etis yang hidup, terbuka terhadap koreksi, dan berorientasi pada pemulihan martabat manusia, bukan semata pada penghukuman dan homogenisasi moral.

Referensi

- Babakhani, A. (2022). Control Over Muslim Women's Bodies: A Critical Review. *Sociological Inquiry*, 94(1): 241-262.
- Ben-Arieh, G., & Heins, V. M. (2021). Criminalisation of Kindness: Narratives of Legality in the European Politics of Migration Containment. *Third World Quarterly*, 42(1): 200-217.
- Azari, K. A., & Osredkar, M. J. (2022). Islamic Theocracy of Shia Twelvers in Iran. *Unity and Dialogue*, 77(2): 165-181.
- Cordero, R. (2020). The Negative Dialectics of Law: Luhmann and the Sociology of Juridical Concepts. *Social & Legal Studies*, 29(1): 18-30.
- Djalaluddin M. M., Mas'ud, B., Sumardi, D., Bararah I., & Kamus. (2023). The Implementation of Ta'zir Punishment as an Educational Reinforcement in Islamic Law. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 7(1): 399-417.
- Engels, L. A. (2021). Fictions of Justice: The International Criminal Court and the Challenge of Legal Pluralism in Sub-Saharan Africa. *Journal of Contemporary African Studies*, 39(1): 305-307.
- Fernando, Z. J., Wulandari S., & Putra, P. S. (2023). Potential Overcriminalization

- in Religious Offenses: A Critical Analysis of the Formulation of the New National Criminal Code (Law 1 Number 2023). *Jurnal HAM*, 14(3): 205-215.
- Holdren, N., & Tucker, E. (2020). Marxist Theories of Law Past and Present: A Meditation Occasioned by the 25th Anniversary of Law, Labor, and Ideology. *Law & Social Inquiry*, 45(1): 1142-1169.
- Ishfaq, M., Yasin, S., Riaz, M., & Riaz, K. (2024). Navigating Legal Pluralism: A Comparative Analysis of Islamic Law and Secular Legal Systems in Pakistan. *International Journal of Social Welfare and Family Law*, 1(2): 1-17.
- Kadir, Z. K. (2025). Membongkar Relasi Tersembunyi: Pola Hubungan Pelaku dan Korban Kekerasan Seksual dalam Perspektif Kriminologi. *Jurnal Padamu Negeri*, 2(2): 20-29.
- Karimullah, S. K. (2023). Exploration of Maqasid Al-Shariah Concepts in the Development of Islamic Economic Policies. *Mu'amalah: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 2(2): 153-172.
- Khan, T. M. (2023). Challenges with Studying Islamist Groups in American Political Science. *American Journal of Islam and Society*, 39(3): 112-141.
- Lessing, B. (2020). Conceptualizing Criminal Governance. *Perspectives on Politics*, 19(1), 854-873.
- Liss, R. (2022). Criminal Law in a World of States. *Michigan Journal of International Law*, 43(2): 263-299.
- Mappaselleng, N. F., & Zul Khaidir Kadir. (2017). *Kriminologi: Esensi dan Perspektif Arus Utama*. Yogyakarta: Trussmedia Grafika.
- Monk Jr, E. P. (2022). Inequality Without Groups: Contemporary Theories of Categories, Intersectional Typicality, and the Disaggregation of Difference. *Sociological Theory*, 40(1): 3-27.
- Muhaimin, R., Umar, N., & Amaliyah, F. (2023). Analisis Komparatif Model Dialektika Pos-Islamisme di Dunia Islam antara Arab Saudi dan Iran. *Politeia: Jurnal Pemikiran Politik Islam*, 6(2): 254-280.
- Murtti, A., & Syah, T. A. (2021). Menelaah Pemikiran Jasser Auda dalam Memahami Maqasid Syariah. *Citizen: Jurnal Ilmiah Multidisiplin Indonesia*, 1(2): 60-67.
- Solikin, N., & Wasik, M. (2023). The Construction of Family Law in the Compilation of Islamic Law in Indonesia: A Review of John Rawls's Concept of Justice and Jasser Auda's Maqashid al-Shari'a. *Ulumuna*, 23(1): 315-340.
- Usman, Z. A., & Hasbi, B. (2022). Neo-Sekularisme dalam Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Naim: Studi tentang Relasi Islam dan Negara. *Politeia: Jurnal Pemikiran Politik Islam*, 5(1): 58-85.
- Weis, V. V. (2021). Introduction: Critical Criminology for the 21st Century. *The Howard Journal*, 60(3): 283-289.

Conflict of Interest Statement:

The author declares that the research was conducted without any commercial or financial relationships that could potentially create a conflict of interest.

Copyright © 2025 Litigasi. All rights reserved.