

# REKONSTRUKSI *FIQH JINAYAH* TERHADAP PERDA SYARIAT ISLAM

*Sahid HM\**

**Abstract:** *this paper poses a question whether Syari'ah can be adopted as a regional/provincial law in Indonesia or not? The question has many sides. First, the many provinces in Indonesia have different religious and cultural setting, making them varied in their reception not only to Syari'ah but also to Islam itself. Even the province where Muslims are majority, Syari'ah is not always ready to apply. Second, the formalization of Syari'ah has provoked an uneasy response from many non-Muslims and also from many Muslims who are not happy with the formalization of Syari'ah. Third, the provincial law has thus far been good in some provinces, giving no chance for the Syari'ah law to interfere. It is these problems that this paper is concerned with. Some aspects of the Syari'ah criminal law that many have attempted to be formalized will be discussed here such as the law of fornication, of drugs and beer, of prostitution, and of religious transgression.*

**Keywords:** *Syari'ah criminal law, provincial law, formalisation of Syari'ah*

## Pendahuluan

Di masa otonomi daerah, pemerintah mengakomodasi dan merespons secara positif keinginan umat Islam di berbagai daerah yang berupaya melakukan formalisasi syariat Islam. Selama masih dalam kerangka kesatuan dan persatuan bangsa serta tidak mengancam disintegrasi nasional, pemerintah memberikan suasana yang kondusif terhadap kesiapan masyarakat dalam mengaplikasikan syariat Islam. Hal ini diartikan sebagai keragaman dan pengayaan hukum yang menjadi bagian dari sistem hukum nasional. Keinginan masyarakat di berbagai daerah untuk melakukan formalisasi dan aplikasi syariat Islam tidak diartikan secara politik bahwa mereka ingin mendirikan negara Islam. Trauma politik yang pernah terjadi pada masa lalu perlu diwaspadai secara proporsional tetapi tidak memberikan stigma negatif yang memunculkan kecurigaan terhadap umat Islam.<sup>1</sup>

Kebijakan pemerintah tentang otonomi daerah tersebut disambut positif oleh berbagai daerah dengan melahirkan berbagai kebijakan daerah, tidak terkecuali kebijakan yang bernuansa agama. Lahirnya beberapa peraturan daerah (perda) yang berbasis pada ajaran agama misalnya dapat dijadikan contoh respons sejumlah daerah itu. Perda tersebut kemudian populer dengan istilah perda syariat Islam, sekalipun para pengusungnya tidak setuju dengan istilah tersebut dan lebih senang dengan sebutan Perda *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* atau perda yang berkaitan dengan moralitas.

Secara juridis, perda-perda syariat Islam tentang hukum pidana Islam di beberapa daerah banyak bermunculan, di antaranya: 1) Perda 2/2004 tentang Pencegahan, Penindakan, dan Pemberantasan Maksiat di Padang Pariaman, 2) Perda 6/2002 tentang Wajib Berbusana Muslim di Solok, 3) Perda 11/2001 tentang Pemberantasan dan Pencegahan Maksiat di

\*Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel, Surabaya.

<sup>1</sup>A. Rahmat Rosyidi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), 160.

Sumatera Barat, 4) Perda 24/2000 tentang Pelarangan Pelacuran di Kota Bengkulu, 5) Perda 13/2002 tentang Pemberantasan Maksiat di Sumatera Selatan, 6) Perda 2/2004 tentang Pemberantasan Pelacuran di Palembang, 7) Perda 6/2002 tentang Ketertiban Sosial (Pelacuran, Pakaian Warga, dan Kumpul Kebo) di Batam, 8) Raperda Pemberantasan Pelacuran dan Minuman Keras di Depok, 9) Perda 8/2005 tentang Pemberantasan Maksiat di Kota Tangerang, (10) Perda 6/2000 tentang Kesusilaan di Garut, 11) Surat Edaran 29 Agustus tentang Wajib Berjilbab Siswa Sekolah di Cianjur dan Perda 8/2006 tentang Larangan Pelacuran di Cianjur, 12) Perda 7/1999 tentang Prostitusi di Indramayu, 13) Surat Edaran Bupati Pamekasan Nomor 450/2002 tentang Kewajiban Berjilbab bagi Karyawan Pemerintah, Perda 18/2001 tentang Larangan atas Minum-minuman Keras, dan Perda 18/2004 tentang Larangan atas Pelacuran dalam Wilayah Kabupaten Pamekasan, 14) Perda 19/2004 tentang Larangan Minuman Keras dan Beralkohol, Perda 22/2004 tentang Larangan berbuat Cabul dan Melakukan Tindak Asusila di Gresik, 15) Perda 6/2005 tentang Busana Muslim di Enrekang, 16) Perda 10/2003 tentang Pencegahan Maksiat, 17) Perda 15/2003 tentang Busana Muslim, 18) Perda 2/2002 tentang Pengendalian dan Pengawasan Minuman Keras, 19) Surat Edaran Nomor 451/2001 tentang Himbuan Memakai Jilbab dan Perda 1/2000 tentang Pemberantasan Pelacuran, dan 20) Peraturan Desa 5/2006 tentang Pemberlakuan Hukum Pidana *Hudud* dan *Qisas* di Padang Sulawesi Selatan.<sup>2</sup>

Sebagian kalangan meminta pencabutan terhadap perda tersebut dan memberikan kesempatan kepada semua warga negara untuk menjalankan UU tanpa diskriminasi terhadap kelompok tertentu. Perda dinilai merusak kebhinekaan dan bisa menimbulkan ego kedaerahan. Selain itu, mereka menilai perda tersebut inkonstitusional. Sebagian yang lain berpendapat bahwa perda tidak bertentangan dengan UU. Dalam hal ini, nilai-nilai Islam yang dituangkan dalam perda merupakan implementasi dari nilai yang telah hidup di masyarakat sebagaimana nilai adat dan barat. Selain itu, perda syariat selaras dengan semangat reformasi dan dapat mengisi kelemahan hukum nasional. Menurutnya, jika perda tidak diterima, *judicial review* dapat diajukan ke Mahkamah Agung.

Dalam konteks hukum pidana Islam, perda syariat Islam tentang moralitas dapat berupa Perda Berbusana,<sup>3</sup> Anti Pelacuran, Anti Perzinaan, Anti Minuman Beralkohol, atau Anti

<sup>2</sup>Rumadi, "Perda Syariat Islam: Jalan Lain Menuju Negara Islam?," *Jurnal Tashwirul Afkar: Perda Syariat Islam Menuai Makna*, Ed. 20 (Jakarta: Lakpesdam, 2006), 17-18. Lihat juga Siti Muzdah Mulya, "Peminggiran Perempuan dalam Syariat," *Jurnal Tashwirul Afkar: Perda Syariat Islam Menuai Makna*, Ed. 20 (Jakarta: Lakpesdam, 2006), 41-44.

<sup>3</sup>Perda jenis ini banyak muncul di beberapa daerah. Perda ini sangat tipikal dengan Islam sehingga orang akan dengan mudah mengidentifikasi sebagai perda syariat Islam. Siapapun akan mengatakan bahwa dalam jilbab ada kepentingan untuk menunjukkan identitas keislamannya. Dalam konteks ini, Musdah Mulia menilai ada peminggiran perempuan dalam perda syariat, di antaranya Surat Edaran Bupati Pamekasan Jawa Timur Nomor 450 Tahun 2002 tentang Kewajiban Berjilbab bagi Karyawan Pemerintah, Surat Edaran Bupati Maros Sulawesi Selatan tanggal 21 Oktober 2002 tentang Kewajiban Berjilbab bagi Karyawan Pemerintah, Perda Sinjai yang dibuat berdasarkan kesepakatan DPRD, masyarakat, dan Pemda Sinjai tentang Kewajiban Berjilbab bagi Karyawan Pemerintah, Perda Gowa Sulawesi Selatan yang dibuat berdasarkan adat dan kesepakatan masyarakat tentang wajibnya jilbab bagi karyawan pemerintah, Perda Cianjur Indramayu Pesaman Barat tentang Kewajiban Para Pelajar Perempuan Mengenakan Baju Kurung atau Jilbab dan Surat Edaran Bupati Cianjur tentang Anjuran Pemakaian Seragam Kerja (Muslim/Muslimah pada Hari-hari Kerja). Perda serupa ditemukan dalam bentuk Surat Edaran Bupati Tasikmalaya Nomor 451/SE/04/Sos/2001, Perda Solok Sumatera Barat Tahun 2000, Instruksi Walikota Padang Nomor 451.421/Binsos-III/2005 tanggal 7 Maret berisi perintah wajib jilbab bagi orang Islam dan anjuran memakainya untuk non-Islam. Siti Musdah Mulia, "Peminggiran Perempuan dalam Perda Syariat Islam," *Jurnal Tashwirul Afkar*, 28.

Kemaksitan.<sup>4</sup> Istilah “maksiat” yang digunakan adalah tipikal Islam, namun isunya terkadang bukan tipikal Islam. Secara realistis beberapa perda yang dikeluarkan cenderung mengarah pada kelompok perempuan, di antaranya adalah perda syariat Islam yang terkait dengan berpakaian seperti keharusan memakai jilbab.<sup>5</sup> Terkait perda syariat Islam tersebut, penerapan hukum pidana Islam, terutama bertalian dengan jenis-jenis sanksi dijatuhkan bagi pelanggar. Karena islamisasi di Indonesia tidak menyentuh level ini, islamisasi di daerah dapat diarahkan. Kalau di Aceh islamisasi sudah sampai level ini, maka daerah lain dimungkinkan akan melakukan eksperimen yang sama.

Dari beberapa uraian di atas, formalisasi syariat Islam tentang perda dalam perspektif *fiqh jinayah* adalah urgen dibahas. Kajian ini menitikberatkan pada kajian hukum pidana yang secara realistis dan aplikatif selalu menjadi kontroversi di tengah masyarakat.

### Rekonstruksi Perda Anti Perzinaan

Sebagian umat Islam, khususnya mereka yang terlibat dalam politik, menuntut pemberlakuan syariat Islam dengan memperlihatkan asumsi bahwa reformasi dalam kehidupan umat Islam dapat dilakukan dengan pendekatan hukum, institusi, dan instrumen negara. Syariat dalam hal ini dipersepsikan pada nuansa yang berbasis negara dan perangkat-perangkatnya. Oleh karena itu, syariat Islam secara legal formal dalam konstitusi diupayakan dapat tercantum. Kelompok-kelompok yang ingin menerapkan syariat Islam seringkali menekankan *hudud* sebagai unsur pokok dalam penerapan syariat. Selama *hudud* belum diterapkan, penerapan syariat Islam dipandang tidak lebih dari basa-basi.<sup>6</sup> *Hudud* menjadi garis pemisah yang nyata dan tegas antara kelompok yang menginginkan syariat Islam dan para penentang. Bagi kelompok yang menentang penerapan syariat Islam, *hudud* juga menjadi target utama. Sebagai isu kontroversial antara kelompok yang pro dan yang kontra, *hudud* lebih membedakan dan menimbulkan polarisasi daripada hukum keluarga seperti nikah,

<sup>4</sup>Menurut Musdah, sejumlah perda membatasi kebebasan perempuan beraktivitas di ruang publik pada malam hari, di antaranya Perda Kabupaten Goa Nomor 7 Tahun 2003 tentang larangan perempuan berjalan sendirian atau berada di luar rumah tanpa ditemani *muhjimmnya*, khususnya pada selang waktu pukul 24:00, Perda Tangerang Nomor 8 Tahun 2005 yang salah satunya membenarkan menangkap perempuan di tempat umum karena diduga melacur. Dijumpai pula sejumlah perda yang seperti isinya tidak mendiskreditkan perempuan, namun dalam implementasinya menjadikan perempuan sebagai sasaran utama seperti Qanun Propinsi Aceh Nomor 14 Tahun 2003 tentang larangan berkhalwat, Perda Kota Lampung Nomor 15 Tahun 2002 tentang Larangan Perbuatan Prostitusi dan Tuna Susila, Perda Kabupaten Lahat Nomor 3 Tahun 2002 tentang Larangan Perbuatan Pelacuran dan Tuna Susila, Perda Kota Mataram Nomor 12 Tahun 2003 tentang Pencegahan Maksiat, dan Perda Kota Kupang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Penertiban Tempat Pelacuran. Ibid.

<sup>5</sup>Pada tahun 1991, melalui Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah, pemerintah mengeluarkan peraturan mengenai seragam pelajar. Keputusan ini sekaligus membolehkan para pelajar putri (siswi) muslim di lembaga pendidikan menengah untuk mengenakan jilbab, karena keyakinan mereka, dapat melakukannya tanpa harus takut terkena sanksi (SK No. 100/C/Kep/D/1991). Diundangkannya peraturan ini dapat diartikan sebagai refleksi perhatian negara dan pemerintah terhadap penerapan ajaran Islam.

<sup>6</sup>Dari berbagai aspek hukum Islam yang ada, *hudud* memang menjadi primadona, bahkan dibandingkan dengan kejahatan-kejahatan yang lain. Sebagai contoh, dari tiga kategori kejahatan (*hudud*, *qisas* dan *ta'zir*), kejahatan *qisas* tidak banyak dibicarakan berkaitan dengan penerapan syariat Islam. Seperti diketahui, kejahatan-kejahatan *qisas* mencakup pembunuhan dengan sengaja, pembunuhan yang terjadi karena salah sasaran, pembunuhan yang tidak disengaja, dan kejahatan yang disengaja dengan person baik yang menimbulkan cedera atau cacat. Hukuman untuk kejahatan semacam ini adalah retalisasi dan kompensasi (*diyah*). Demikian juga kategori kejahatan *ta'zir* tidak banyak mengandung kontroversi karena memang dalam sejarah *ta'zir* diperkenalkan belakangan dan menjadi wadah bagi jenis-jenis kejahatan kategori sisa dari yang ada di dalam *hudud* dan *qisas*.

talak, cerai, dan rujuk, demikian juga yang berkaitan dengan formalisasi zakat, wakaf, bank syariah, dan haji. Untuk itu, pembaruan hukum pidana secara aplikatif terhadap syariat Islam perlu dilakukan untuk meminimalisir *vested interest* di kalangan yang pro dan yang kontra penerapan syariat Islam.

Sebagai langkah rekonstruksi terhadap masalah *hudud*, misalnya, adalah hukuman rajam bagi pelaku zina. Rajam merupakan hukuman yang diakui oleh seluruh *fuqaha*>kecuali sekelompok Azariqah dari kelompok Khawarij. Mereka tidak menerima hadis-hadis jika tidak memenuhi syarat *mutawatir*. Menurut mereka, hukuman bagi *muhshan* dan yang bukan *muhshan* adalah jilid. Mereka menyandarkan hukuman itu kepada al-Qur'an surah al-Nur>ayat 2.<sup>7</sup> Pendapat ini sejalan dengan pandangan an-Na'im, hanya argumennya yang berbeda. An-Na'im memberi penekanan, jilid adalah hukuman *hadd* yang didasarkan pada al-Qur'an, sedangkan rajam yang berdasarkan al-Sunnah<sup>8</sup> berlaku dalam situasi tertentu,<sup>9</sup> tidak totalitas.

Tampaknya hukuman rajam bagi pelaku zina *muhshan* di dalam al-Qur'an tidak ada, yang ada hanya dalam hadis. Penerapan rajam dalam aspek penjeratan tidak tercermin, karena peluang hidup bagi pelakunya sangat mungkin tidak ada. Hukuman *hadd* sebagai hak Allah, inti penekanannya adalah kemaslahatan umat dan penyadaran. Jika hukuman jilid memberi penyadaran, kemaslahatan umat tidak terganggu. Sanksi hukum yang bersifat kondisional ini dapat dikembangkan berupa hukuman penjara atau sanksi hukum lain yang mengarah pada *maslahah* dan penyadaran.

Paradigma di atas sejalan dengan pemikiran hukum pidana Islam kontemporer. Hukuman dalam konteks riil lebih ditekankan pada aspek *zawajir* daripada aspek *jawabir* sebagai *maqasid* atau '*illah* hukum. Artinya, hukuman yang dilakukan ditekankan kepada yang bersalah agar jera dan tidak akan mengulangi tindak pidana. Dengan demikian, hukuman tidak terikat dan terpaku pada apa yang tertera dalam *nas*>> Atas dasar ini, pelaku tindak pidana bisa saja dihukum dengan hukuman selain yang tertera dalam *nas*>> yang penting hukuman itu diharapkan dapat membuat pelakunya jera, tidak akan mengulangi lagi perbuatan yang serupa dan membuat orang mempunyai niat serupa mengurungkan niatnya.<sup>10</sup> Dalam konteks ini, pendekatan *ta'qquli*>didahulukan daripada pendekatan *ta'abbudi*>Dengan cara berpikir seperti ini, '*illat al-hukm* dan *hikmat al-tashri*> dapat dicerna oleh penalaran rasional yang dapat diterima oleh masyarakat.

<sup>7</sup>Muhammad Sa'id al-'Ashmawi>"Syariah: Kodifikasi Hukum Islam," dalam ed. Charles Kursman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), 384.

<sup>8</sup>Rasulullah bersabda: *خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة* (Ambillah dariku, Allah telah memberikan jalan kepada para wanita yang berzina. Bujangan yang berzina dengan bujangan dijilid seratus kali dan diasingkan selama satu tahun. Duda yang berzina dengan janda dijilid seratus kali dan dirajam dengan batu). Lihat Abu-al-Hasan Muslim bin Hajjaj>al-Qushayri>al-Naysaburi>*Sahih Muslim*, juz 3 (Beirut: Dar-al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 1316. Lihat juga Abu>Abd Allah Muhammad bin Yazid al-Qazwini>*Sunan Ibn Majah*, juz 2 (Beirut: Dar-al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 853; Abu>Dawud Sulayman bin Ash'ath al-Sijistani>*Sunan Abi-Dawud*, juz 2 (Beirut: Dar-al-Fikr, 1994), 348.

<sup>9</sup>Lihat Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 109.

<sup>10</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam," dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis et al. (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia Bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), 277.

Elastisitas hukum dengan tanpa melepaskan pendekatan normativisme hukum tersebut lebih sejalan daripada dogmatisme hukum yang tidak boleh ditawar-tawar. Oleh karena itu, sangat proporsional jika rajam yang berdasarkan hadis hanya bersifat kondisional. Rajam yang terjadi pada masa Islam awal merupakan hukuman yang didasarkan pada kebijakan tertentu. Untuk itu, sangat bijak dan lebih mengandung keadilan jika hukuman zina tidak terlalu diberatkan. Kesempatan bagi pelakunya untuk memperbaiki diri sangat diperlukan, sehingga dia menjadi orang yang berguna bagi masyarakatnya kelak.

Berdasarkan nilai *maslahah* dan keadilan yang dijadikan ukuran dalam menentukan hukum, maka hal yang sangat urgen adalah kesesuaian hukum dengan masyarakat. Artinya, jika terdapat hukuman selain rajam atau jilid dan hukuman itu diterima oleh masyarakat serta menjadi standar untuk ukuran *maslahah* dan adil, maka pemberlakuan hukum itu dapat diterima. Meskipun demikian, langkah itu harus memperhatikan berbagai aspek tujuan. Dalam hal ini, kita tahu bahwa tujuan hukum pidana itu untuk memenuhi rasa keadilan, pembalasan, dan pencegahan agar tidak melakukan pelanggaran lagi yang dapat ditiru oleh masyarakat yang lain. Di samping itu, pemidanaan ini dipakai sebagai langkah untuk mendidik dan membantu terpidana supaya hidup tenteram dan diterima oleh masyarakat seperti sebelum dia melakukan pelanggaran.

Keterangan di atas tidak berarti menafikan konsepsi yang menetapkan hukum rajam atau jilid sebagai satu-satunya hukuman bagi pelaku zina. Pemberlakuan hukuman ini dilakukan jika kondisi masyarakat menerima dan tindak pidana terjadi dalam keadaan normal. Jika tidak, maka harus dicari alternatif hukum yang akseptabel dan mengantarkan pada penjeratan. Dengan demikian, akal pikiran dapat menyusun ketentuan-ketentuan baru, meskipun diktum-diktum hukum spesifik al-Qur'an terabaikan, asal sejalan atau tidak bertentangan dengan ajaran pokok dimana al-Qur'an diturunkan.

Hukum pidana *hudud* yang bermuara pada relativitas sanksi hukum sebagian besar pada dasarnya telah diatur dalam hukum nasional. Dengan demikian, ideal moral al-Qur'an dan al-Sunnah telah diimplementasikan dalam hukum pidana nasional. Secara umum, penerapan hukum pidana dalam syariat diorientasikan pada prinsip larangan, bukan sanksi. Untuk itu, langkah memasukkan hukum pidana Islam tetap merujuk pada ideal moral, bukan legal spesifik.

Dalam konteks tersebut, perda syariat tentang perzinahan di beberapa daerah mendapat legitimasi. Meskipun demikian, perda itu tidak berlabelkan Islam, ukurannya adalah pandangan secara umum seperti perda anti pelacuran yang semua komponen umat beragama melarangnya. Dalam hal ini, perda tidak bertentangan dengan hak asasi manusia dan mengganggu kepentingan orang lain. Perda syariat mengakomodasi berbagai kepentingan umat, tetap dalam bingkai NKRI, dan berorientasi pada ideologi Pancasila. Untuk itu, sanksi perda anti pelacuran tidak secara normatif sesuai dengan teks sanksi yang tertuang dalam al-Qur'an, tetapi secara moral sanksi dapat diberikan sesuai kesepakatan daerah dengan merujuk pada ideal moral dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

### **Rekonstruksi Perda Anti Minum-minuman Keras**

Berkenaan dengan minum-minuman keras (khamer), sebagian daerah telah membuat perda. Jika merujuk kepada *nas* spesifikasi al-Qur'an dan hadis yang menggambarkan

hukuman *hadd* bagi orang yang minum khamer sebenarnya tidak ada. Praktik Rasulullah dan para sahabat yang tidak sama dalam memberikan sanksi merupakan kebijakan mereka dalam menetapkan hukum. Menurut sebagian fuqaha, hukuman itu lebih proporsional jika dikatakan *ta'zir* sebagai upaya kebijakan dengan melihat kasus tertentu yang lebih relevan dengan kehidupan masyarakat pada saat ini. Sebagian yang lain berpendapat, hukuman tersebut termasuk dalam kategori *hadd*. Meskipun berbeda pendapat, mereka sepakat bahwa tindakan minum khamer adalah haram dan dikenai sanksi hukum.

Jika minum khamer itu dianggap sesuatu yang membahayakan dan melanggar tatanan agama, pada saat sekarang ini—sebagai rekonstruksi—mungkin kadar yang pasti harus diberi batasan. Minuman yang memabukkan yang secara langsung terbuat dari perasan anggur atau buah-buahan lain hampir tidak ada, yang ada adalah minuman yang terbuat dari alkohol. Hanya saja, kadar antara yang satu dengan yang lain tidak sama. Untuk itu, batasan minuman yang memabukkan dan dilarang harus ada kejelasan dan pasti klasifikasinya. Meskipun demikian, jika kadar yang memabukkan sedikit tetapi bahaya negatif terjadi pada pribadi atau masyarakat, secara faktual hal tersebut membutuhkan pengaturan.

Hal yang identik dengan minum-minuman keras adalah narkoba, yaitu zat-zat atau obat yang dapat mengakibatkan ketidaksadaran atau pembiusan, dikarenakan zat tersebut bekerja memengaruhi susunan saraf sentral. Adapun yang termasuk dalam definisi narkoba adalah candu dan zat yang dibuat dari candu seperti morphine, codein, dan methadone. Dengan demikian, narkoba adalah sejenis zat yang apabila digunakan akan membawa efek dan pengaruh tertentu pada tubuh pemakai, yaitu: a) memengaruhi kesadaran, b) memberikan dorongan yang dapat berpengaruh terhadap perilaku manusia, c) pengaruh-pengaruh tersebut berupa penenang, perangsang, dan menimbulkan halunisasi, yakni pelakunya tidak mampu membedakan antara khayalan dan kenyataan, kehilangan kesadaran akan waktu dan tempat.<sup>11</sup>

Secara lebih rinci jenis-jenis narkoba yang perlu diketahui dalam kehidupan sehari-hari karena dampaknya yang sangat membahayakan bagi kehidupan generasi muda adalah 1) candu atau opium, 2) morphine, 3) heroin, 4) cocaine, 5) ganja atau mariyuana jenis betina, dan 6) Napza (narkoba alkohol psikotropika dan zat adiktif), yaitu sejenis narkoba yang dihasilkan melalui proses kimia secara farmakologi, yang termasuk di dalamnya minuman yang mengandung alkohol seperti *beer*, *whisky*, *vodka*, dan lain sebagainya.<sup>12</sup>

Dewasa ini terdapat banyak jenis dan merek minuman yang mengandung alkohol. Ada jenis minuman yang kadar alkoholnya rendah antara 1-5 % seperti bir dan minuman bermerek Green Sand; ada pula yang kadar alkoholnya antara 5-20 % seperti anggur; dan ada pula antara 20-45 % seperti Wiski. Walaupun secara teoretis minuman yang kadar alkoholnya rendah tidak memabukkan jika diminum tidak melebihi kadar normal, namun semua minuman beralkohol mempunyai dampak kecanduan. Karena itu, akibatnya adalah sama, meracuni manusia.<sup>13</sup>

Minum-minuman lain juga bermunculan dengan wujud yang berbeda berupa ekstasi. Dalam rumus kimia, ekstasi disebut MDMA (*methylenedioxy-phenylisopropylamine*), yang

<sup>11</sup>Ali Maschan Moesa, *Islam Tradisional: Realitas Sosial dan Realitas Politik* (Kediri: Penerbit Pustaka Jengala Utama, 2008), 89.

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>M. Ali Haidar, "Hukum Minuman Bir," dalam *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, ed. Chuzaimah T. Yanggo dan A. Hafiz Anshari (Jakarta: Pustaka2002), 145.

ditemukan pada tahun 1910 oleh ahli kimia Jerman, yaitu DR. G. Mannis dan DR. W. Yacobson. Namun baru pada tahun 1939, temuan ini diujicobakan pada hewan dan hasilnya memberikan efek samping terhadap susunan syaraf. Pada tahun 1950, Prof. Gordon Allen dari University of California mengembangkan MDMA. Setelah diuji di laboratorium pada kadar 70 sampai 150 mg, ternyata efeknya sangat luar biasa dalam memengaruhi susunan syaraf pusat dan akhirnya dinamakan ekstasi yang artinya suatu kenikmatan yang luar biasa dan penuh pesona.<sup>14</sup>

Untuk saat ini, MDMA sudah dimodifikasi dengan unsur kimia lainnya sehingga mencapai efek seperti yang diinginkan oleh pembuatnya. Di Belanda misalnya, sedikitnya 16 jenis ekstasi yang semuanya menimbulkan rangsangan yang berbeda-beda. Sebagai contoh jenis *play boy* bisa menimbulkan halusinasi, sementara jenis lainnya bisa menimbulkan rangsangan tertawa dan gembira. Sedangkan jenis tango yang banyak beredar di Indonesia saat ini lebih banyak mengandung rangsangan *speed* yang menyebabkan rangsangan selalu ingin menggerak-gerakkan tubuhnya.<sup>15</sup>

Menurut para pakar farmakologi dan kedokteran dari berbagai negara, pil ini bisa menimbulkan kelumpuhan otak. Hal ini disebabkan, bagi peminum pil ini, suhu tubuhnya akan meningkat penuh semangat. Bila belum klimaks, sinar lampu menjadi sangat indah dan hentakan musik keras menyebabkan tubuh terasa tersedot mengikuti gerak iramanya. Reaksi pil ini pada umumnya berkisar 3-5 jam, tergantung kualitasnya.

Uraian di atas mengilustrasikan bahwa bahaya dan akibat dari penyalahgunaan khamer (narkotika) berdampak pada pribadi si pemakai dan berdampak pada bahaya sosial di tengah masyarakat. Bahaya yang berdampak pada pribadi dapat menimbulkan pengaruh dan efek terhadap tubuh si pemakai dengan gejala sebagai berikut. *Pertama, euphoria*, yaitu suatu rangsangan kegembiraan yang tidak sesuai dengan kenyataan, *kedua, delirium*, yaitu keadaan menurunnya kesadaran dan timbulnya kegelisahan yang dapat menimbulkan gangguan terhadap gerakan anggota tubuh, *ketiga, halusinasi*, yaitu suatu keadaan di mana si pemakai mengalami khayalan, *keempat, weakness*, yaitu kelemahan baik dari segi fisik maupun psikis, *kelima, drowsiness*, yaitu mabuk, kacau ingatan dan mengantuk, dan *keenam, coma*, yaitu puncak kemerosotan yang akhirnya menyebabkan kematian.<sup>16</sup>

Sedangkan bahaya yang berdampak sosial adalah menyangkut kepentingan bangsa dan negara di masa yang akan datang, terutama bagi keberlangsungan generasi anak bangsa seperti kemerosotan moral, meningkatkan kecelakaan, meningkatkan kriminalitas dan membunuh generasi penerus secara perlahan tetapi pasti.<sup>17</sup> Masa depan bangsa menjadi suram apabila penyalahgunaan narkotika melanda generasi muda secara luas. Selain itu, sistem keamanan, ekonomi, politik dan budaya nasional akan terancam apabila suatu negara telah dijadikan pasar gelap narkoba internasional oleh jaringan pengedar narkoba.

Perubahan-perubahan sosial yang serba cepat sebagai konsekuensi modernisasi dan industrialisasi telah memengaruhi kehidupan manusia baik sebagai individu, keluarga,

<sup>14</sup>Ali Maschan Moesa, *NU, Agama dan Demokrasi: Komitmen Muslim Tradisionalis terhadap Nilai-nilai Kebangsaan* (Surabaya: Pustaka Dai Muda Bekerjasama dengan Putra Pelajar, 2002), 307.

<sup>15</sup>Ibid., 308.

<sup>16</sup>Maschan, *Islam Tradisional*, 89-90.

<sup>17</sup>Ibid., 90.

masyarakat maupun bangsa. Dalam masyarakat modern dan industri yang bercorak sekuler, terdapat ketidakpastian fundamental di bidang hukum, nilai, moral, dan etika kehidupan. Terhadap perubahan-perubahan sosial dan ketidakpastian tersebut, tidak semua orang mampu menyelesaikan diri yang pada gilirannya yang bersangkutan jatuh sakit dan salah satu bentuknya adalah penyalahgunaan narkoba. Untuk memperoleh rasa sejahtera (*well being*), masyarakat modern mencari solusi dengan menggunakan narkoba dan mengesampingkan agama, karena agama dianggap tidak rasional dan penghambat kemajuan dan modernisasi.<sup>18</sup>

Untuk mengantisipasi problem di atas, pemerintah telah mengeluarkan banyak peraturan perundang-undangan tentang narkoba dan peredarannya, di antaranya UU No. 22 Tahun 1997 tentang Narkoba, UU No. 5 Tahun 1997 tentang Psikotropika, UU No. 7 Tahun 1997 tentang Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Pemberantasan Peredaran Gelap Narkoba dan Psikotropika, Permenkes No. 688/Menkes/Per/VII/1997 tentang Peredaran Psikotropika, Permenkes No. 785/Menkes/Per/VII/1997 tentang Ekspor dan Impor Psikotropika, UU No. 8 Tahun 1996 tentang Konvensi Psikotropika. Selain itu, perda anti minuman keras bermunculan di daerah karena dinilai bertentangan dengan agama dan berbahaya bagi masyarakat.

Secara legal formal, pemerintah telah bersungguh-sungguh dalam mengantisipasi dan mengawasi peredaran obat-obatan yang membahayakan. Obat-obatan itu selain membahayakan juga mengandung manfaat. Jika obat-obatan tersebut dikonsumsi di luar resep dokter, dampaknya adalah merusak diri, akal, dan jiwa seseorang.<sup>19</sup> Dalam hal ini, derajat kemanusiaan ternodai dan menjadi rendah.

Dalam konteks hukum pidana Islam, narkoba dan sejenisnya dapat dianalogikan dengan khamer atau minuman keras. Pada zaman Jahiliah minum minuman keras menjadi tradisi. Kebiasaan minuman keras berlanjut sampai masa Islam. Salah satu misi Nabi Muhammad dalam mengatur tata kehidupan sosial adalah penetapan larangan minuman keras. Misi ini berhasil dijalankan Rasulullah di tengah masyarakat Arab yang mewarisi tradisi peminum berat. Keberhasilan ini antara lain Nabi Muhammad membangun masyarakat yang secara struktural dan fungsional memiliki etika normatif yang didasarkan pada wahyu.

Larangan minuman keras dijelaskan dalam al-Qur'an. Penetapan itu dilakukan secara bertahap. Dalam surah al-Baqarah ayat 219 diungkapkan bahwa minuman keras mengandung dosa besar selain ada manfaatnya, tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya. Setelah itu, dalam surah al-Nisa>ayat 43 Allah melarang orang yang mengerjakan salat dalam keadaan mabuk karena dikhawatirkan mengacaukan bacaan dalam salat. Ketika kondisi umat Islam stabil dan mapan, Allah kemudian melarang minuman keras dengan penegasan bahwa minuman keras, berhalal, dan undian adalah perbuatan keji, termasuk perbuatan setan dan harus dihindari sebagaimana dalam surah al-Ma'idah ayat 90-91. Larangan secara bertahap dilakukan karena minum minuman khamer adalah tradisi yang disenangi dan menjadi kebutuhan masyarakat Arab pada saat itu serta mengandung manfaat bagi manusia. Jika larangan ditetapkan tidak secara bertahap, masyarakat tentu menolak. Karena itu, larangan dilakukan secara berangsur agar tidak menjadi beban masyarakat.

<sup>18</sup>Masruh Sudiro, *Islam Melawan Narkoba* (Yogyakarta: Penerbit Madani Pustaka Hikmah, 2003), 134-135.

<sup>19</sup>Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual: dari Normatif ke Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 174-175.

Dalam konteks Islam, kesehatan dan kesejahteraan hidup manusia di dunia dan akhirat merupakan misi utama. Dua hal tersebut harus tampak nyata dalam berbagai segmen penting kehidupan dan sekaligus akan menjadi ukuran nilai perilaku dan aktivitas manusia. Salah satu segmen tersebut adalah memberi perlindungan terhadap kesehatan akal.<sup>20</sup>

Faktor akal menempati posisi yang paling vital dalam kehidupan manusia. Manusia sehat adalah manusia yang akalnya sehat, sistem sarafnya bekerja secara baik. Khamer mengakibatkan gangguan saraf akal. Orang mabuk karena gangguan khamer, sistem sarafnya terganggu. Dalam hukum Islam, di antara tujuannya adalah memelihara akal (*hifz al-'aql*). Oleh karena itu, setiap tindakan yang merusak akal pikiran manusia dilarang oleh Islam.

Selain itu, khamer (minuman beralkohol) merusak bagian tubuh seperti hati (*pankreas*) dan kelumpuhan kekebalan dan pertahanan tubuh. Kerusakan hati akibat alkohol berupa hati berlemak hepatitis atau *cirrhosis*. Minuman beralkohol dalam jangka waktu lama menyebabkan tubuh menderita kekurangan berbagai mineral penting yang masuk ke dalam tubuh manusia akan terserap alkohol dan akibatnya vitamin itu akan habis dan tidak berfungsi bagi tubuh manusia. Secara normatif Islam melarang manusia menjatuhkan dirinya dalam kehancuran.<sup>21</sup>

Di dalam hukum Islam, standar yang digunakan adalah mendahulukan kepentingan umum daripada kepentingan khusus. Minum khamer jika dianalisis lebih cenderung kepada kepentingan pribadi daripada kepentingan umum. Kepentingan yang mengarah pada publik relatif kecil. Hal ini terbukti, masyarakat mengalami kekacauan, sedangkan yang memproduksi mendapat keuntungan. Dalam hal ini, mudarat lebih banyak daripada manfaatnya. Dengan demikian, antara kepentingan umum dan kepentingan pribadi bertolak belakang. Jika terjadi demikian, hukum Islam lebih mendahulukan kepentingan umum daripada kepentingan khusus. Dalam kaidah *fiqhiah* disebutkan: *dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih* (menolak kerusakan lebih didahulukan daripada menarik kemaslahatan).

Secara psikologis khamer menimbulkan efek menyenangkan, perasaan *euporia*, banyak bicara, merasa lebih leluasa berhadapan dengan orang lain dan wajahnya kemerah-merahan. Rentetan efek negatifnya adalah mal adaptif, agresif, terangsang untuk berkelahi, halangan fungsi sosial, gangguan kordinasi gerak, pembicaraan cadel/pelo, berjalan gontai, daya ingat kacau, dan kehilangan kemampuan intelektual. Dampak yang lainnya adalah kekacauan kemampuan abstraksi, bahasa, aktivitas motorik, serta nagnosia. Pada studium kronis, peminum alkohol akan mengalami gangguan yang lebih berat berupa kemunduran mental secara total dan fisik. Kehidupannya menjadi tergantung pada orang lain. Jika kebiasaan minum alkohol tidak dihentikan atau dikurangi, gejala tremor kasar (gemetar) pada tangan, lidah dan kelopak mata; mual dan muntah; kelemahan karena berdebar, tekanan darah meningkat, kecemasan dan depresi, mudah tersinggung, pembicaraan melantur, gangguan siklus bangun tidur, dan halunisasi. Dalam hukum Islam, tindakan merusak diri sendiri dan orang lain dilarang (*la-dharar wa la-djara*).

Keterangan-keterangan di atas membuktikan bahwa ungkapan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah mengenai khamer sesuai realitas. Penelitian medis membuktikan efek negatif

<sup>20</sup>Abu Yazid (ed.), *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 269.

<sup>21</sup>al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 195.

khamer bagi kehidupan manusia baik secara pribadi maupun sosial. Peminum khamer akan mengalami berbagai gangguan fisik maupun psikis. Bahkan walaupun kebiasaan minum khamer dihentikan, pelakunya tidak luput dari gangguan lain. Kebiasaan minum khamer akan berakibat negatif dan sekalipun dihentikan juga akan menimbulkan efek negatif. Akibat-akibat negatif yang ganda ini memperjelas penegasan haramnya khamer dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang dinyatakan berulang kali. Rentetan efek negatif ini akan berkembang dan memengaruhi kehidupan sosial secara luas yang pada gilirannya menimbulkan anarkisme, hukum dan norma etik maupun sosial tidak bisa berjalan. Pada tingkat ini kekacauan akan terjadi.<sup>22</sup>

Berdasarkan akibat-akibat yang ditimbulkan dari minuman beralkohol yang sangat beragam dan negatif, maka sanksi hukum layak diberikan. Peminum minuman keras meskipun tidak mabuk layak mendapatkan sanksi. Dengan demikian, jenis narkotika beralkohol kadar ringan dan tidak memabukkan jika diminum bila dikonsumsi sampai batas normal, hal itu tetap diharamkan. Substansi narkotika hakikatnya adalah sama dengan khamer untuk memenuhi kebutuhan foya-foya, kesenangan, dan kebingungan. Realitasnya orang yang minum minuman beralkohol yang sekadarnya tidak menjadi gejala umum dan jarang terjadi.

Dalam realitasnya ketentuan-ketentuan tersebut belum teraplikasi secara baik. Untuk itu, formalisasi atau kodifikasi hukum dalam bentuk perda syariat menjadi penting. Pembentukan peraturan perundang-undangan dan pelaksanaannya dilakukan secara sungguh-sungguh dan konsisten. Ketentuan-ketentuan agama yang secara eksplisit dan tidak bertentangan dengan budaya bangsa Indonesia didepositifkan menjadi hukum negara sebagai pilihan untuk merubah sistem hukum yang berlaku, atau sebagai penjelas terhadap hukum yang belum konkret.

Sehubungan dengan hal di atas, antisipasi penyelesaiannya adalah peningkatan perangkat hukum yang memadai. Untuk mencapai maksud tersebut, perlu ditetapkan kebijaksanaan yang berimbang antara *security approach* dan *welfare approach*. Dengan demikian, upaya *demand reduction* dan *supply reduction* dapat dijalankan secara simultan, sinkron, koordinatif, konsisten, dan kontinu oleh semua pihak yang terkait, baik oleh pemerintah maupun masyarakat.

### **Rekonstruksi Perda Anti Maksiat**

Secara normatif, aturan yang diundangkan oleh negara adalah *qanun* dan bersifat relatif. Dengan logika ini, formalisasi syariat tidak dilakukan secara totalitas tetapi melalui proses objektivikasi syariat dalam hukum nasional. Dalam konteks ini, syariat menjadi bagian dari hukum nasional dan menjadi sumber hukum nasional. Pemahaman ini mengilustrasikan bahwa syariat tidak dipahami secara literal yang diberlakukan secara totalitas tetapi melalui penyerapan, verifikasi, dan uji kelayakan untuk menjadi hukum nasional. Dengan demikian, status syariat sama dengan hukum adat dan hukum Barat. Agar syariat dapat aplikatif, pemahaman terhadap syariat diorientasikan pada pemaknaan yang bersifat inklusif dan menjadi hukum semua warga negara, tidak eksklusif dan hanya berlaku bagi umat tertentu.

Paradigma tersebut mengilustrasikan bahwa perda yang tidak menghargai keberagaman

---

<sup>22</sup>Haidar, "Hukum Minuman Bir," dalam *Problematika*, 147.

budaya dan kebebasan beragama masyarakat direkonstruksi, misalnya perda tentang kewajiban berjilbab bagi karyawan pemerintah dan perda tentang kewajiban para pelajar perempuan mengenakan baju kurung dan jilbab serta anjuran memakainya bagi non-muslim. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang pluralis baik dalam aspek agama maupun budaya. Jika masyarakat dipaksa untuk berjilbab dengan alasan penerapan syariat Islam, hal ini melanggar legitimasi hak perorangan dan kolektif pihak lain, baik di dalam maupun di luar komunitas muslim. Syariat Islam tidak memberikan persamaan konstitusional dan hukum kepada warga negara non-muslim. Masyarakat non-muslim derajatnya akan turun menjadi warga negara kelas dua. Perempuan muslim berada dalam posisi yang hampir sama. Di bawah supremasi syariat, status dan hak-hak mereka akan berkurang. Dalam konteks ini, syariat melegitimasi penggunaan kekerasan untuk tidak mengakui persamaan kedaulatan masyarakat non-muslim yang merupakan pelanggaran terhadap basis hukum internasional.

Secara implementatif, perda yang diterapkan di beberapa daerah percontohan syariat Islam mensyaratkan memakai jilbab bagi perempuan yang hendak mengurus sesuatu di kantor desa atau kelurahan. Aparat desa atau kelurahan tidak memberi pelayanan bagi perempuan yang tidak memakai jilbab. Dengan menjadikan perda sebagai alat legitimasi, pada dasarnya praktik ini telah melanggar hak-hak perempuan untuk mendapatkan pelayanan publik. Perda ini juga mengabaikan eksistensi adat dan kebijakan lokal. Masyarakat yang tidak biasa dengan jilbab menjadi terkekang dan terpaksa untuk melakukan yang dalam tatanan hukum sebenarnya tidak menjadi pelanggaran.

Perda tentang larangan perempuan berjalan sendirian atau berada di luar rumah tanpa ditemani *muhjibnya*, khususnya pada selang waktu pukul 24:00 juga perlu dikaji ulang dan direkonstruksi. Larangan terhadap perempuan untuk meninggalkan rumah kecuali untuk keperluan yang sangat mendesak merupakan kekerasan terhadap perempuan. Larangan ini bersifat hegemonik dan pengaruh kultur patriarkhis. Perempuan dianggap sebagai properti milik laki-laki yang berhak untuk diperlakukan sekehendaknya, termasuk dengan cara kekerasan. Laki-laki adalah pemilik hak kontrol dan hak menentukan segala tindakan perempuan, bukan hanya pada wilayah domestik tetapi juga pada wilayah publik. Jauh sebelum Islam lahir, struktur sosial Arab dalam perspektif budaya ketika itu bukan hanya tidak memiliki hak atas tubuhnya sendiri, tetapi juga dipandang sebagai permainan untuk kesenangan seks laki-laki di satu sisi dan dibenci pada sisi yang lain. Hak-hak mereka sepenuhnya berada di tangan laki-laki.

Fenomena umum masyarakat Arab pada masa itu masih berlangsung sampai sekarang, sehingga perempuan selalu terkungkung dan terbelunggu. Hal ini diperparah oleh pemahaman secara tekstual terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah. Diskriminasi gender dan kekerasan terhadap perempuan berujung pada problem metodologi tafsir terhadap teks-teks agama dan kemandegan dalam menganalisis teks-teks tersebut. Untuk itu, ayat-ayat al-Qur'an yang mengkritik budaya Arab yang diskriminatif menjadi dasar metodologi untuk melangkah ke arah perwujudan cita-cita al-Qur'an, yaitu kesetaraan manusia dan kebebasan untuk melakukan pemilihan tanpa ancaman dan kekerasan, sehingga tercipta sistem sosial yang adil.

Untuk melakukan rekonstruksi hukum, watak evolusi syariat dalam kesetaraan gender diterapkan jika dihadapkan pada situasi dan kondisi yang bertolak belakang dengan gagasan

moral al-Qur'an. Cara ini mengaksentuasikan pada penghilangan makna yang diskriminatif dengan menempatkan sejarah sebagai realitas yang masih berlangsung dan diupayakan menuju idealitas gagasan al-Qur'an. Dengan demikian, landasan ini meniscayakan adanya gerak yang dinamis secara sosiologis, sehingga tidak terjebak pada pemikiran yang salah. Dengan demikian, relativitas pemahaman dan kontekstualisasi ajaran tetap terjaga dan tidak ditempatkan pada wilayah yang absolut dan abadi.

Larangan perempuan muslim keluar rumah tersebut tidak realistis, termasuk dalam konteks generasi Islam awal. Kenyataan perempuan pada masa Nabi bahkan memperlihatkan sejumlah realitas tentang aktivitas kaum perempuan, termasuk istri-istri Nabi, di ruang publik. Dalam sejarah peradaban Islam tercatat sejumlah besar kaum perempuan memainkan peran-peran publik yang sangat penting. 'A'ishah bint Abi Bakr adalah tokoh besar, imam ahli hadis dan salah satu dari enam cendekiawan terkemuka. Ia memberikan kuliah keislaman kepada para sahabat yang lain. Ia menyampaikan lebih dari 2000 kata-kata dan perilaku keseharian Nabi. Bukhari dan Muslim yang terkenal dengan standar seleksi yang ketat terhadap hadis-hadis Nabi mengambil dan memasukkan di dalam bukunya sekitar 300 hadis dari 'A'ishah. Ia sering terlibat dalam perdebatan sengit dengan para sahabat laki-laki. Ia tidak segan-segan mengkritik sejumlah pandangan 'Umar ibn al-Khattab, Ibn 'Umar, dan Abu Hurayrah. Badr al-Din al-Zarkashi (794 H) menyebut ada 23 orang sahabat terkemuka yang pendapat-pendapatnya dikoreksi oleh 'A'ishah. Sesudah Nabi wafat, ia juga tampil sebagai pemimpin politik dan melakukan oposisi terhadap 'Ali bin Abi Talib. Ia memimpin perang ontan untuk melawan 'Ali.<sup>23</sup>

Dengan cara berpikir tersebut, doktrin-doktrin keagamaan yang mengindikasikan keterbatasan ruang lingkup perempuan perlu dihindari. Kelompok perempuan tidak ditempatkan dalam tembok yang terbatas. Mereka diberi peran melakukan aktivitas sebagaimana kelompok laki-laki. Hal yang mengarah pada keterkungkungan dan menjadikan mereka tidak *jumud* dicarikan alternatif yang mengarah pada keterbukaan dan kreativitas. Untuk itu, syariat Islam tidak dijadikan landasan untuk menindas perempuan, baik secara struktural maupun kultural. Pemahaman literal terhadap teks keagamaan yang melegitimasi kekerasan domestik dihindarkan. Dengan demikian, perda syariat Islam yang mengarah pada peminggiran perempuan dapat dihindari.

Dalam konteks perubahan hukum, kondisi peminggiran perempuan tersebut direspons. Hukum pidana Islam bisa berubah karena terjadi perubahan zaman, tempat, dan keadaan. Hukum itu berkisar pada 'illat atau alasan yang menyebabkan terjadinya perubahan hukum.<sup>24</sup> Di dalam kaidah hukum, terdapat penjelasan: *al-hukm yadur ma'a 'illatih wujudan wa 'adaman* (hukum itu dinamis bergantung 'illat, ada dan tidak adanya hukum).<sup>25</sup> Dengan demikian, realitas masyarakat Arab masa lalu yang menempatkan perempuan di bawah laki-laki diinterpretasi berdasarkan realitas kontemporer dengan merujuk pada nilai kesederajatan dan kesetaraan.

<sup>23</sup>Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 32-34.

<sup>24</sup>Subhi Mahmasani, *Falsafat al-Tashri' fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Kashshaf wa al-Nashr, 1979), 160.

<sup>25</sup>'Ali bin 'Abd al-Kafi al-Subki, *al-Ibha' fi Sharh al-Minhaj*, juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), 149. Lihat juga Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan* (Jakarta: Sa'diyah Putra, 1983), 19; Mushlih Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), 20.

Perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat berimplikasi pada pola pikir dan tata nilai yang ada di masyarakat. Kondisi ini tentu menimbulkan problem bagi umat Islam. Konsekuensinya, solusi atas masalah tersebut diperlukan. Dengan demikian, hukum pidana Islam tidak kontra produktif dengan perubahan, bahkan senantiasa sesuai dengan perkembangan masyarakat. Artinya, hukum pidana Islam selalu akomodatif terhadap perkembangan masyarakat.<sup>26</sup> Dalam hal ini, perubahan potensi perempuan yang menguat dalam realitas kontemporer diapresiasi oleh hukum pidana Islam dengan ditempatkan pada posisi yang sama dengan kelompok laki-laki secara fungsional.

Perbedaan semua itu membawa efek pada penetapan hukum yang tidak harus sama. Satu daerah dengan daerah lain, ketetapan hukumnya bisa berbeda. Meskipun demikian, ketetapan hukum tidak boleh keluar dari nilai-nilai universal yang terdapat dalam hukum pidana Islam. Ketentuan itu sesuai dengan kaidah *usūl-fiqh: Taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl* (perubahan hukum bergantung pada perubahan masa, tempat, dan keadaan).<sup>27</sup> Dari kaidah tersebut, sangat jelas bahwa ketetapan hukum bergantung pada realitas perubahan yang terjadi pada masyarakat. Hukum sebagai pilar penjaga ketenteraman masyarakat tentu elastis dan tidak kaku. *Maqāṣid al-sharī'ah* sebagai landasan menjadi sasaran orientasi dalam penetapan hukum tersebut.

## Penutup

Berdasarkan beberapa uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa:

*Pertama*, perda syariat Islam tentang anti pelacuran dalam pandangan *fiqh jinayah* mendapat legitimasi. Dalam hal ini, perzinahan termasuk dalam wilayah *hūdud*. Hanya saja, dalam rekonstruksi hukum pidana Islam, sanksi hukum tidak secara normatif harus sama dengan ketentuan tekstualitas al-Qur'an dan al-Sunnah. Sanksi hukum diorientasikan pada aspek *zawajir* (penjeraan) bukan *jawabir* (dogmatik). Dengan demikian, sanksi bagi pelaku zina tidak harus dijilid atau dirajam. Sanksi yang diberikan kepada mereka dapat berupa penjara atau sanksi yang lain yang dapat menimbulkan aspek jera.

*Kedua*, perda syariat Islam tentang minum-minuman keras, meskipun wilayah sanksinya terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama apakah termasuk *hūdud* atau *ta'zir*, pelakunya tetap mendapat sanksi hukum. Dalam konteks individual dan sosial, minum-minuman keras aspek negatifnya lebih besar daripada aspek positifnya. Minum-minuman keras telah merusak berbagai sendi kehidupan baik pribadi maupun masyarakat. Dalam hal ini, yang termasuk dalam kategori minum-minuman keras sangat variatif, baik yang berupa cairan, serbuk maupun pil. Untuk itu, setiap tindakan yang memabukkan dilarang dan mendapatkan sanksi. Dalam hal ini, formalisasi syariat Islam tentang minum-minuman keras dibenarkan.

*Ketiga*, perda anti maksiat termasuk dalam wilayah *ta'zir*, yaitu alternatif hukum yang diberikan kepada pelanggar. Dalam rekonstruksi *fiqh jinayah*, hukum pidana *ta'zir* tetap dalam koridor menghargai keberagaman budaya dan kebebasan beragama masyarakat. Jika

<sup>26</sup> Amir Mualim dan Yusdian, *Ijtihad: Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi* (Yogyakarta: Titian Press, t.th.), 16.

<sup>27</sup> Baca Muhammad Sidqi al-Burnu, *al-Wajiz fi 'Ulūm al-Fiqh al-Kulliyat* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983), 182; Ahmad bin Muhammad al-Zarqā, *Sharh al-Qawā'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 227; 'Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah: Ma'fumuha wa Nash'atuha wa Adillatuha wa Muhimmatuha wa Taṭbiqaha* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), 27, 65, dan 158.

bertentangan dengan keberagaman budaya dan kebebasan beragama, hukum pidana *ta'zir* tidak dapat diberlakukan. Oleh karena itu, perda syariat Islam tentang anti kemaksiatan tidak boleh mencerminkan diskriminasi yang meminggirkan kelompok perempuan. Status perempuan perlu disejajarkan dengan status laki-laki. Sasaran hukum tidak selalu mengarah kepada perempuan tetapi juga laki-laki. Aturan yang tidak memperkenankan perempuan pada waktu malam kecuali bersama *muhjimnya* adalah cerminan diskriminatif yang menggambarkan bahwa perempuan kurang berperan dalam ranah publik, demikian juga aturan tentang kewajiban memakai jilbab bagi perempuan Islam dan anjuran bagi non-muslim. Untuk itu, diperlukan rekonstruksi terhadap hukum yang mengarah pada persamaan dan kesederajatan.

### Daftar Rujukan:

- 'Ashmawi(al), Muhammad Sa'id. "Shari'ah: Kodifikasi Hukum Islam," dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. ed. Charles Kursman, terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.
- Burnu(al), Muhammad Sidqi(al) > *al-Wajiz fi 'Ulum al-Fiqh al-Kulliyat*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983.
- Hakim, Abdul Hamid. *al-Bayan*. Jakarta: Sa'diyah Putra, 1983.
- Haidar, M. Ali. "Hukum Minuman Bir," dalam *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, ed. Chuzaimah T. Yanggo dan A. Hafiz Anshari. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Hosen, Ibrahim. "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam," dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis et al. Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia Bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Mahmasani, Subhi. *Falsafat al-Tashri' fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Kashshaf wa al-Nashr, 1979.
- Moesa, Ali Maschan. *Islam Tradisional: Realitas Sosial dan Realitas Politik*. Kediri: Penerbit Pustaka Jenggala Utama, 2008.
- . *NU, Agama dan Demokrasi: Komitmen Muslim Tradisionalis terhadap Nilai-nilai Kebangsaan*. Surabaya: Pustaka Dai Muda Bekerjasama dengan Putra Pelajar, 2002.
- Mualim, Amir dan Yusdian. *Ijtihad: Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi*. Yogyakarta: Titian Press, t.th.
- Muhammad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mulya, Siti Muzdah. "Peminggiran Perempuan dalam Syariat," *Jurnal Tashwirul Afkar: Perda Syariat Islam Menuai Makna*, Ed. 20. Jakarta: Lakpesdam, 2006.
- Nadawi(al), 'Ali Ahmad. *al-Qawa'id al-Fiqhiyah > Mafhumuha > wa Nash'atuha > wa Adillatuha > wa Muhimmatuha > wa Tathbiqaha*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Na'im (an), Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Naysaburi(al), Abu al-Hasan Muslim bin Hajjaj al-Qushayri > *Sahih Muslim*, juz 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Qazwini(al), Abu Abd Allah Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibn Majah*, juz 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

- Rofiq, Ahmad. *Fiqh Kontekstual: dari Normatif ke Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Rosyidi, A. Rahmat dan Ahmad, M. Rais. *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.
- Rumadi. "Perda Syariat Islam: Jalan Lain Menuju Negara Islam?," *Jurnal Tashwirul Afkar: Perda Syariat Islam Menuai Makna*, Ed. 20. Jakarta: Lakpesdam, 2006.
- Sijistani (al), Abu Dawud Sulayman bin Ash'ath. *Sunan Abi Dawud*, juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Subki (al), 'Ali bin 'Abd al-Kafi *al-Ibha' fi Sharh al-Minhaj*, juz 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Sudiro, Masruh. *Islam Melawan Narkoba*. Yogyakarta: Penerbit Madani Pustaka Hikmah, 2003.
- Usman, Mushlih. *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Yazid, Abu (ed.). *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Zarqa (al). Ahmad bin Muhammad. *Sharh al-Qawaid al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1989.