

BAB IV

ANALISIS DAN PEMBAHASAN

Bab ini merupakan inti dari penelitian yang berupaya membedah dialektika antara norma agama dan hukum positif dalam dua yurisdiksi yang berbeda, yaitu Provinsi Aceh di Indonesia dan Republik Islam Iran. Fokus utama pembahasan akan diarahkan pada tindak pidana (*jarimah*) zina *muhsan*, sebuah diskursus yang tidak hanya menyentuh aspek hukum materiil, tetapi juga bersinggungan erat dengan moralitas publik, sakralitas institusi keluarga, dan kedaulatan politik hukum suatu wilayah.

Penulisan dalam bab ini tidak sekadar memaparkan teks peraturan secara tekstual, melainkan melakukan dekonstruksi terhadap sanksi yang dijatuhkan melalui tiga pisau analisis utama: **yuridis**, **filosofis**, dan **sosiologis**. Melalui pendekatan yuridis, akan dilihat bagaimana Pasal 33 Qanun Jinayat Aceh dan Pasal 225 Qanun Mojazat Islami Iran menempatkan diri dalam hierarki peraturan perundang-undangan masing-masing negara. Secara filosofis, bab ini akan menggali nilai dasar (*ratio legis*) dan tujuan pemidanaan yang ingin dicapai oleh kedua wilayah tersebut. Sementara secara sosiologis, analisis akan difokuskan pada bagaimana sanksi tersebut berinteraksi dengan realitas sosial dan ekspektasi keadilan di tengah masyarakat.

Lebih jauh, bab ini akan ditutup dengan analisis komparatif yang komprehensif untuk menemukan titik temu (*convergence*) dan titik pembeda (*divergence*) antara Aceh dan Iran. Perbandingan ini penting untuk melihat sejauh mana ijtihad legislatif di masing-masing wilayah melakukan adaptasi terhadap teks *fiqh* klasik dalam menjawab tantangan modernitas dan hak asasi manusia. Seluruh pemaparan dalam bab ini disusun secara sistematis guna menjawab rumusan masalah yang telah ditetapkan pada bagian pendahuluan.

A. Sanksi Zina Muhsan dalam Pasal 33 Qanun Jinayat Aceh Nomor 6 Tahun 2014

Pasal 33 Qanun Jinayat Aceh merupakan pengejawantahan dari otonomi khusus Aceh dalam mengelola urusan keagamaan. Eksistensi Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat merupakan kulminasi dari ijtihad legislatif yang bersifat atributif, di mana Pemerintah Aceh diberikan kewenangan khusus untuk melakukan positivisasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional Indonesia. Secara hierarkis, pemberlakuan qanun ini memperoleh legitimasi konstitusional melalui Pasal 18B ayat (1) UUD 1945 yang mengakui satuan pemerintahan daerah bersifat khusus, yang kemudian diderivasikan ke dalam Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang

Pemerintahan Aceh (UUPA). Dalam kerangka hukum tersebut, Qanun Jinayat hadir sebagai *lex specialis* yang mengurus tentang tindak pidana (*jarimah*) dan sanksinya (*uqubat*) yang berlaku secara teritorial di wilayah Provinsi Aceh.

Fokus utama dalam tinjauan ini terletak pada bagaimana norma agama yang bersifat transenden diformulasikan ke dalam teks hukum positif yang bersifat imanen. Landasan operasional terkait penjatuhan hukuman untuk pelaku zina *muhsan*—yakni mereka yang sudah terikat dalam perkawinan yang sah—dikonstruksikan langsung dalam Pasal 33 Qanun Nomor 6 Tahun 2014, yang secara tekstual menetapkan ketentuan sebagai berikut:

"Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Zina, diancam dengan Uqubat Hudud cambuk 100 (seratus) kali."⁶⁵

Penyebutan sanksi dalam pasal tersebut menunjukkan adanya simplifikasi kategoris, di mana pembentuk qanun memilih untuk tidak memisahkan jenis sanksi antara pelaku *muhsan* dan *ghairu muhsan* sebagaimana lazimnya ditemukan dalam literatur *fiqh* klasik. Hal ini mencerminkan adanya upaya harmonisasi antara tuntutan penegakan syariat dengan batasan-batasan hak asasi manusia yang dianut dalam kerangka hukum nasional, guna menghindari terjadinya pertentangan norma yang dapat membatalkan keberlakuan qanun tersebut di hadapan Mahkamah Agung.

Berangkat dari kerangka pemikiran tersebut, analisis terhadap implementasi sanksi zina *muhsan* di Aceh tidak dapat dilakukan secara parsial hanya dengan melihat teks pasalnya semata. Sebagai sebuah produk hukum yang lahir dari rahim otonomi khusus, Qanun Jinayat memiliki dimensi kesejarahan yang sangat kompleks. Oleh karena itu, sebelum membedah aspek yuridis, filosofis, dan sosiologis secara mendalam, pembahasan ini akan diawali dengan menelusuri akar historis pemberlakuan syariat di Aceh. Hal ini penting untuk memotret bagaimana dialektika antara otoritas lokal, pengaruh kolonial, hingga dinamika politik nasional pada akhirnya membentuk karakter sanksi yang kita temukan dalam regulasi saat ini.

1. Evolusi Penegakan Jinayat Serambi Mekkah

Aceh merupakan entitas wilayah yang secara historis memiliki keterikatan fundamental dengan doktrin Islam sejak abad ke-tujuh, menjadikan ajaran tersebut sebagai elemen identitas yang tidak terpisahkan dari kebanggaan masyarakatnya hingga saat ini. Kedalaman akar religiusitas ini memberikan legitimasi bagi Aceh sebagai satu-satunya provinsi di Indonesia yang memiliki otoritas konstitusional untuk

⁶⁵ Aceh, *Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat*, Pasal 33, hlm. 12.

menyelenggarakan syariat Islam melalui instrumen perundang-undangan, dengan catatan tetap menjaga keselarasan harus dijaga agar tidak menyimpang dari norma hukum tertinggi, yaitu UUD 1945.

Dalam bingkai tersebut, formalisasi syariat Islam di Aceh—khususnya terkait sanksi zina—bukanlah sebuah fenomena hukum yang muncul secara instan (*spontan*), melainkan hasil dari dialektika panjang antara memori kolektif kejayaan Islam masa silam dengan realitas politik kontemporer. Penegakan hukum jinayat ini merupakan manifestasi dari otonomi asimetris yang diberikan negara sebagai resolusi konflik pasca-MoU Helsinki, yang mencerminkan upaya akomodatif otoritas Aceh dalam menyeimbangkan tuntutan penerapan syariat secara *kaffah* dengan komitmen integrasi dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), yang pada akhirnya melahirkan moderasi sanksi dalam Qanun Jinayat.

Bermula dari masa keemasan Kesultanan Aceh Darussalam pada abad ke-16 yang kala itu adalah salah satu kerajaan Islam paling berjaya di Asia Tenggara. Pada era tersebut, hukum Islam telah menjadi landasan paling penting dalam mengatur setiap sendi hayat masyarakat dan pemerintahan, di mana istilah Qanun digunakan sebagai instrumen hukum formal untuk mengelola aspek sosial, ekonomi, hingga politik, seperti yang tertuang dalam *Qanun Al-Asyi* yang secara khusus mengatur hukum perdagangan dan maritim. Mekanisme penyusunan Qanun pada masa kesultanan mencerminkan hubungan yang harmonis antara otoritas politik Sultan dengan nasihat dari para ulama serta cendekiawan, yang bertujuan untuk menjamin keadilan dan kepatuhan masyarakat terhadap ajaran Islam.⁶⁶

Pembentukan Qanun sebagai dasar hukum tertinggi bagi Kerajaan Aceh Darussalam telah diinisiasi sejak masa pemerintahan Sultan Alaidin Riayat Syah II Abdul Qahhar (1539-1571) yang menerbitkan *Qanun Al-Asyi* sebagai konstitusi negara. Instrumen hukum ini kemudian mencapai titik penyempurnaannya pada masa Sultan Iskandar Muda (1617-1636) dan dilanjutkan oleh Ratu Tajul Alam Safiatuddin (1641-1675) melalui kodifikasi *Qanun Meukuta Alam* atau yang juga dikenal sebagai *Adat Meukuta Alam*. Secara substantif, *Qanun Meukuta Alam* bukan sekadar mengatur aspek religius, melainkan telah menetapkan dasar-dasar kenegaraan yang komprehensif, mencakup sistem pemerintahan, pembagian kekuasaan, hingga pengaturan lembaga-lembaga negara dalam struktur kerajaan. Sinergi antara hukum formal dan kearifan lokal ini juga terlihat dalam eksistensi lembaga adat, seperti pada

⁶⁶ Anjas Putra Pradana, Devin Akbar, Ferdika Ananda, Husaini Husaini, Mufti Akbar, Verra Noviana, Zelfi Yumna, and Zulfiadi Agus Syahputra. "Perkembangan Qanun Aceh Dalam Perubahan Sosial dan Politik di Aceh." *Jimmi: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Multidisiplin* 1, no. 1 (2024): 68.

masyarakat Gayo, di mana adat diposisikan sebagai "pagar" yang melindungi syariat sebagai "tanamannya". Lembaga adat ini memiliki kewenangan yuridis untuk menyelesaikan sengketa keluarga, pertanahan, hingga penjatuhan sanksi atas perbuatan *sumang* atau amoral, yang secara operasional selaras dengan nilai-nilai Islam.⁶⁷

Aceh telah lama menjadi titik temu perdagangan internasional bagi wilayah Timur Tengah dan Tiongkok. Eksistensi Islam di sana terlacak sejak abad ke-6, yang kemudian berkembang menjadi kekuatan politik besar pada abad ke-13. Keunikan Aceh terletak pada ketangguhannya mempertahankan kedaulatan saat wilayah Nusantara lain jatuh ke tangan Barat pada abad ke-15. Dinamika hubungan dengan Belanda yang semula stabil berubah menjadi konflik terbuka di abad ke-19, terutama setelah Traktat London (1824) dan Traktat Sumatera (1871) memberikan lampu hijau bagi agresi Belanda tahun 1873.⁶⁸

Peperangan panjang tersebut mengakibatkan kerugian jiwa dan harta yang luar biasa, namun yang paling mendasar adalah hilangnya kedaulatan politik Aceh di bawah kolonialisme. Rentetan pengalaman sejarah dan tekanan eksternal inilah yang secara sosiologis mengkristalkan semangat perlawanan berbasis agama, sehingga masyarakat Aceh mempercayai dan mengamalkan Islam sebagai satu-satunya pedoman dan jalan hidup yang paling hakiki. Runtuhnya kedaulatan Kesultanan Aceh pada akhir abad ke-19 akibat ekspansi kolonialisme Belanda membawa dampak sistemik terhadap eksistensi dan penerapan qanun di wilayah tersebut.

Seiring dengan jatuhnya kekuasaan politik kesultanan, otoritas formal hukum Islam mengalami penurunan signifikan karena pemerintah kolonial mulai memperkenalkan dan memaksakan sistem hukum Barat yang mempunyai karakteristik dan prinsip yang jauh tidak mirip dengan hukum Islam yang sebelumnya berlaku. Meskipun secara yuridis-formal qanun tidak lagi diakui dalam struktur hukum kolonial, nilai-nilai syariat tetap bertahan dan hidup subur dalam praktik hukum adat masyarakat Aceh. Hal ini membuktikan bahwa internalisasi nilai-nilai qanun telah mengakar begitu kuat, sehingga masyarakat tetap memegang teguh dan menjalankan pedoman tersebut dalam interaksi sosial sehari-hari sebagai bentuk penjagaan terhadap identitas dan integritas moral mereka di tengah tekanan hukum asing.⁶⁹

⁶⁷ Bambang Antariksa. "Kedudukan Qanun Aceh Ditinjau Dari Aspek Sejarah, Pengaturan, Fungsi, Dan Materi Muatan Qanun." *Jurnal Ilmiah Advokasi* 5, no. 1 (2017): 22.

⁶⁸ Ridwan Nurdin. "Kedudukan qanun jinayat aceh dalam sistem hukum pidana nasional indonesia." *Jurnal Miqat* 42, no. 2 (2018). 110.

⁶⁹ Pradana, Anjas Putra, Devin Akbar, Ferdika Ananda, Husaini Husaini, Mufti Akbar, Verra Noviana, Zelfi Yumna, and Zulfiadi Agus Syahputra. "Perkembangan Qanun Aceh Dalam Perubahan Sosial dan Politik di Aceh." *Jimmi: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Multidisiplin* 1, no. 1 (2024): 68.

Pasca proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945, masyarakat Aceh menunjukkan komitmen kebangsaan yang luar biasa dengan berintegrasi ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia. Solidaritas kolektif ini didasarkan pada perasaan senasib sepenanggungan sebagai wilayah yang sama-sama mengalami penindasan kolonialisme Belanda dalam durasi yang panjang. Bukti nyata dari loyalitas tersebut tercermin dari status Aceh sebagai "daerah modal" bagi perjuangan revolusi fisik, di mana melalui inisiatif Gabungan Saudagar Indonesia Daerah Aceh (Gasida) yang dipimpin oleh T.M Ali Panglima Polem, rakyat Aceh telah mengumpulkan bantuan untuk menyumbangkan dua buah pesawat terbang jenis Dakota yang diberi nama Seulawah I dan Seulawah II demi menegakkan kedaulatan negara yang baru lahir.⁷⁰

Namun, di balik dukungan material dan politis tersebut, terdapat aspirasi fundamental dari para pemimpin Aceh mengenai landasan ideologis wilayah mereka. Masa awal kemerdekaan, tokoh-tokoh Aceh telah mengajukan permohonan kepada Pemerintah Pusat supaya syariat Islam dapat diterapkan secara formal di Serambi Mekkah. Puncaknya terjadi pada tahun 1947 saat Presiden Soekarno melakukan kunjungan ke Aceh untuk menggalang dukungan bagi kemerdekaan Indonesia; dalam kesempatan tersebut, tokoh ulama kharismatik Daud Beureu'eh secara eksplisit meminta izin pemberlakuan syariat Islam sebagai bagian dan dukungan secara jelas dari NKRI.

Meskipun Presiden Soekarno secara lisan menyatakan persetujuannya, beliau enggan untuk menandatangani surat kesepakatan tertulis yang disodorkan oleh Daud Beureu'eh. Ketidakpastian komitmen tertulis inilah yang di kemudian hari menjadi bibit ketegangan politik antara Aceh dan Pemerintah Pusat, sekaligus menjadi titik awal perjuangan panjang rakyat Aceh dalam menuntut legalitas formal pelaksanaan hukum Islam, termasuk regulasi mengenai sanksi jinayat.⁷¹

Dinamika status administratif Aceh pasca-kemerdekaan mengalami fluktuasi kebijakan yang sangat drastis dan menjadi pemicu utama gejolak politik di kemudian hari. Pada 17 Desember 1949, Pemerintah Darurat Republik Indonesia (PDRI) mengeluarkan Peraturan Perdana Menteri Pengganti Peraturan Pemerintah Nomor 8/Des/WKPM/49 yang secara resmi memisahkan Aceh dari Provinsi Sumatera Utara dan menetapkannya sebagai provinsi yang berdiri sendiri dengan Daud Beureu'eh

⁷⁰ Ridwan Nurdin. "Kedudukan qanun jinayat aceh dalam sistem hukum pidana nasional indonesia." *Jurnal Miqat* 42, no. 2 (2018). 110.

⁷¹ Berutu, Ali Geno. "Penerapan syariat Islam Aceh dalam lintas sejarah." *Istinbath: Jurnal Hukum* 13, no. 2 (2016): 168.

sebagai gubernur pertamanya. Namun, status otonom ini hanya bertahan kurang dari satu tahun karena pada tahun 1950, Pemerintah Pusat melalui Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1950 mengambil kebijakan kontroversial dengan melebur kembali Provinsi Aceh ke dalam wilayah Provinsi Sumatera Utara dan menurunkan derajatnya menjadi setingkat karesidenan.

Keputusan peleburan tersebut memicu kekecewaan mendalam serta kemarahan besar di kalangan pejuang dan tokoh masyarakat Aceh yang merasa dikhianati oleh Jakarta, terutama karena janji mengenai pemberlakuan syariat Islam dan hak untuk mengatur rumah tangga sendiri tidak pernah direalisasikan. Akumulasi rasa kecewa ini akhirnya meledak menjadi pemberontakan DI/TII pada 21 September 1953 di bawah pimpinan langsung Daud Beureueh sebagai bentuk perlawanan terhadap kebijakan Pemerintah Pusat.

Ketegangan politik antara Aceh dan Pemerintah Pusat memasuki fase krusial pada awal dekade 1950-an, di mana kondisi internal Indonesia sedang berada dalam situasi krisis multidimensi dan instabilitas yang akut. Eskalasi ketidakpuasan ini mencapai titik kulminasi pada pelaksanaan Kongres Alim Ulama se-Aceh yang diselenggarakan di Medan pada Maret 1953. Pertemuan strategis tersebut menjadi ajang refleksi kolektif tokoh ulama yang tergabung dalam PUSA (*Persatuan Ulama Seluruh Aceh*) atas karut-marutnya kondisi sosial-politik nasional yang dianggap telah melenceng jauh dari cita-cita awal kemerdekaan yang Islami. Dalam forum tersebut, para ulama menyimpulkan bahwa Jakarta tidak lagi memiliki kemauan politik untuk merealisasikan janji-janji otonomi dan penegakan syariat, sehingga muncul pemikiran masif untuk mencari jalan alternatif di luar kerangka pemerintahan yang dianggap sekuler.

Di tengah suasana kebatinan yang dipenuhi kekecewaan dan ketidakpastian tersebut, tawaran ideologis datang dari Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo, pemimpin gerakan Darul Islam di Jawa Barat, yang mengajak Aceh untuk bergabung dalam naungan Negara Islam Indonesia (NII). Komunikasi politik antara Jawa Barat dan Aceh ini menemukan titik temu karena adanya kesamaan visi mengenai kegagalan sistem demokrasi liberal dalam menjamin hak-hak umat Islam. Tawaran untuk berintegrasi ke dalam gerakan DI/TII disambut sebagai solusi logis bagi para tokoh Aceh untuk mengembalikan marwah syariat yang selama ini terabaikan oleh kebijakan Pemerintah Pusat yang sentralistik. Aliansi ideologis lintas wilayah ini akhirnya memicu keputusan berani dari Daud Beureueh untuk memproklamasikan keterlibatan Aceh dalam gerakan DI/TII pada September 1953, sebuah peristiwa yang menandai konflik

bersenjata paling lama dalam riwayat relasi antara Aceh dan pemerintah pusat ini dilakukan dengan tujuan mengimplementasikan syariat Islam di wilayah berjuluk Serambi Mekkah tersebut.⁷²

Guna meredam eskalasi pemberontakan DI/TII, Pemerintah Pusat melakukan pendekatan yuridis dan diplomasi politik yang cukup signifikan. Langkah awal dimulai dengan pengesahan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 1956 yang menetapkan pembentukan kembali Provinsi Swatantra Tingkat I Aceh sebagai respon langsung atas tuntutan otonomi. Ketegangan politik baru mendapatkan titik terang secara yuridis ketika Pemerintah Pusat akhirnya memutuskan untuk mengembalikan status Aceh menjadi provinsi yang mandiri melalui pengesahan Undang-Undang tersebut. Upaya perdamaian ini kemudian diperkuat melalui Ikrar Lamteh pada tahun 1958, di mana kedua belah pihak sepakat untuk menghentikan kontak senjata dan mencari solusi terbaik bagi masa depan Aceh.

Misi Hardi pada tahun 1959, yang dipimpin langsung oleh Wakil Perdana Menteri Hardi, menjadi titik balik utama dalam proses rekonsiliasi tersebut. Hasil dari misi ini adalah penetapan status Daerah Istimewa bagi Aceh, yang memberikan otonomi khusus pada tiga sektor fundamental: keagamaan, adat istiadat, serta pendidikan. Keputusan ini memberikan status Daerah Istimewa bagi Aceh yang mencakup keleluasaan di tiga bidang utama: agama, peradatan, dan pendidikan. Melalui maklumat mengenai konsepsi pelaksanaan unsur-unsur syariat Islam tersebut, Daud Beureu'eh beserta para ulama akhirnya sepakat untuk mengakhiri perlawanan dan kembali ke pangkuan NKRI secara tulus pada tahun 1959.⁷³

Harapan masyarakat Aceh untuk mewujudkan keistimewaan daerahnya kembali menemui jalan terjal akibat kebijakan sentralisasi pemerintahan Orde Baru. Implementasi kebebasan di bidang agama, peradatan, dan pendidikan yang sebelumnya dijanjikan melalui Misi Hardi, menjadi terbelenggu oleh berlakunya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah. Karakteristik undang-undang ini yang sangat terpusat mengakibatkan hak-hak khusus yang melekat pada status Daerah Istimewa Aceh menjadi tidak optimal dan cenderung dikekang oleh otoritas pusat.

Kondisi tersebut diperparah dengan lahirnya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, yang secara radikal mengubah tatanan sosial

⁷² Ali Geno Berutu. "Penerapan syariat Islam Aceh dalam lintas sejarah." *Istinbath: Jurnal Hukum* 13, no. 2 (2016): 169.

⁷³ Ridwan Nurdin. "Kedudukan qanun jinayat aceh dalam sistem hukum pidana nasional indonesia." *Jurnal Miqat* 42, no. 2 (2018). 111.

masyarakat bawah. Melalui regulasi ini, struktur kepemimpinan tradisional Aceh seperti *gampong* dan *mukim* beserta seluruh perangkat adatnya dinyatakan tidak berlaku lagi karena digantikan oleh struktur pemerintahan desa baru yang bersifat seragam secara nasional. Hilangnya peran lembaga lokal yang menjadi basis kehidupan sosiokultural ini menyebabkan masyarakat Aceh kehilangan jati diri dan otoritas aslinya.

Akumulasi ketidakpuasan terhadap kebijakan penyeragaman sistemik memicu munculnya konflik baru di tahun 1976. Hal ini berujung pada deklarasi Gerakan Aceh Merdeka (GAM) oleh Hasan Tiro di Pidie pada permulaan 1877. Secara ideologis, ia memandang posisi Indonesia sebagai entitas 'neo-kolonial' yang menduduki Aceh. Tiro meyakini bahwa integrasi Aceh ke dalam pangkuan Republik pasca-kemerdekaan adalah kekeliruan sejarah yang perlu diperbaiki melalui upaya pemisahan kedaulatan secara total.⁷⁴

Perjuangan untuk mengembalikan legalitas syariat Islam di Aceh memasuki babak baru pasca-runtuhnya rezim Orde Baru yang sentralistik. Memasuki era Reformasi, Pemerintah Pusat mulai menyadari bahwa pendekatan militer (DOM) tidaklah efektif, sehingga kebijakan dialihkan pada pendekatan hukum dan politik. Momentum ini ditandai dengan lahirnya Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, yang secara eksplisit memberikan kewenangan bagi Aceh untuk menjalankan syariat Islam secara fungsional dalam aspek kehidupan bermasyarakat.

Eskalasi penguatan hukum ini berlanjut secara signifikan pada masa pemerintahan Presiden Megawati Soekarnoputri dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Melalui regulasi ini, Aceh tidak hanya diberikan kewenangan otonomi luas, tetapi juga identitas baru dengan penamaan "Nanggroe Aceh Darussalam" yang mencerminkan karakteristik sosiokultural keislaman yang kuat. Pada periode Megawati inilah, dasar operasional penegakan syariat mulai dilembagakan secara formal melalui pembentukan Dinas Syariat Islam dan Mahkamah Syar'iyah, yang menjadi fondasi awal bagi lahirnya qanun-qanun jinayat di masa depan.⁷⁵

⁷⁴ Ali Geno Berutu. "Penerapan syariat Islam Aceh dalam lintas sejarah." *Istinbath: Jurnal Hukum* 13, no. 2 (2016): 174.

⁷⁵ Ali Geno Berutu. "Penerapan syariat Islam Aceh dalam lintas sejarah." *Istinbath: Jurnal Hukum* 13, no. 2 (2016): 180.

Perlu dicatat bahwa nama Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) yang lahir pada tahun 2001 tersebut kini telah berganti menjadi Aceh saja. Perubahan ini dilakukan berdasarkan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA). Alasan filosofis di balik penghapusan kata "Nanggroe" dan "Darussalam" secara formal adalah untuk menegaskan identitas tunggal Aceh dalam bingkai NKRI serta sebagai hasil kompromi politik pasca-Kesepakatan Damai Helsinki (MoU Helsinki) tahun 2005, guna menyeragamkan penyebutan daerah tersebut dalam sistem administrasi kenegaraan Indonesia tanpa mengurangi esensi kekhususan syariatnya.

2. Harmonisasi Norma dan Sinkronisasi Vertikal

Setelah meninjau perjalanan panjang dan fluktuasi politik hukum di Aceh, terlihat jelas bahwa keberadaan Qanun Jinayat bukanlah sebuah instrumen hukum yang muncul secara tiba-tiba, melainkan manifestasi dari tuntutan keadilan sosioreligius yang telah diperjuangkan selama berabad-abad. Transformasi dari perjuangan bersenjata menuju perjuangan konstitusional inilah yang pada akhirnya memberikan bentuk pada norma-norma hukum positif di Aceh. Oleh sebab itu, untuk melihat bagaimana nilai-nilai historis tersebut dikristalisasikan ke dalam aturan yang mengikat, maka diperlukan sebuah analisis yuridis yang mendalam terhadap redaksi sanksi yang ditetapkan oleh legislatur Aceh saat ini.

Penyebutan sanksi dalam pasal tersebut menunjukkan adanya karakter unifikasi sanksi yang unik dalam sistem hukum Aceh. Secara yuridis-normatif, pembentuk Qanun melakukan ijtihad legislatif dengan tidak membedakan kualifikasi sanksi antara pezina *muhsan* (sudah menikah) dan *ghairu muhsan* (belum menikah). Jika ditinjau dari perspektif hukum nasional, langkah ini merupakan strategi sinkronisasi agar Qanun Jinayat tidak berbenturan dengan hierarki hukum yang lebih tinggi, terutama terkait perlindungan hak hidup yang dijamin dalam UUD 1945. Dengan menetapkan cambuk sebagai hukuman maksimal, Aceh berhasil mempositifkan hukum Islam ke dalam sistem hukum negara tanpa kehilangan legitimasi yuridisnya di hadapan Mahkamah Agung maupun standar hak asasi manusia nasional.

Secara yuridis, pembentukan Qanun ini memiliki pijakan konstitusional dan delegasi kewenangan yang jelas dari peraturan yang lebih tinggi. Pilar yuridis Qanun ini bersumber pada status Aceh sebagai daerah Otonomi Khusus. Secara teknis, Pasal 125 UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA) memberikan mandat atributif bahwa hukum Jinayat adalah bagian integral dari Syariat Islam yang dilaksanakan di Aceh. Dengan demikian, Qanun ini memenuhi asas *lex superior*

derogat legi inferiori, di mana keberlakuan hukumnya sah dan memiliki kepastian hukum yang kuat karena diperintahkan langsung oleh Undang-Undang.

Proses positivisasi hukum Islam ke dalam draf Qanun Jinayat mengalami perjalanan legislasi yang sangat fluktuatif dan penuh ketegangan politik. Embrio regulasi ini sebenarnya telah muncul sejak disahkannya Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 dan diperkuat oleh UU Nomor 11 Tahun 2006 (UUPA), namun upaya untuk menyatukan berbagai tindak pidana Islam ke dalam satu kodifikasi utuh memakan waktu bertahun-tahun. Titik kritis pertama terjadi pada tahun 2009, di mana Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) periode 2004-2009 mencoba mengesahkan Qanun Jinayat yang di dalamnya masih mencantumkan sanksi rajam bagi pelaku zina *muhsan*. Namun, rancangan tersebut menuai penolakan keras baik dari kalangan internal pemerintah (Gubernur Aceh saat itu) maupun tekanan dari aktivis HAM nasional dan internasional, sehingga regulasi tersebut gagal diundangkan dan mengendap selama lima tahun.

Baru pada tahun 2014, terjadi sebuah kompromi politik besar antara pihak legislatif dan eksekutif. Guna menghindari kebuntuan hukum yang berkepanjangan, pembentuk Qanun melakukan redefinisi sanksi dengan menghapus ketentuan rajam dan menggantinya dengan unifikasi sanksi cambuk 100 kali bagi seluruh pelaku zina, baik *muhsan* maupun *ghairu muhsan*. Langkah pragmatis ini diambil sebagai strategi penyelamatan agar Qanun Nomor 6 Tahun 2014 dapat disahkan sebelum masa jabatan DPRA berakhir, sekaligus memastikan bahwa norma syariat tetap memiliki kekuatan mengikat secara legal tanpa harus berbenturan dengan sistem hukum nasional yang melarang hukuman mati dalam bentuk rajam. Dinamika ini membuktikan bahwa Qanun Jinayat 2014 adalah sebuah produk hukum yang lahir dari dialektika antara idealisme religius dan realitas politik kenegaraan.⁷⁶

Ditinjau dari perspektif yuridis, Pasal 33 ayat (1) Qanun Nomor 6 Tahun 2014 menetapkan *uqubat* (sanksi) tunggal berupa cambuk 100 kali bagi pelaku zina *muhsan*. Secara dogmatik, hal ini merepresentasikan prinsip *lex specialis derogat legi generali*, di mana hukum Islam diakui sebagai hukum positif khusus di wilayah Aceh. Namun, terdapat sebuah fenomena sinkronisasi vertikal yang menarik; penyempingan sanksi rajam (yang lazim dalam fiqh klasik) dilakukan demi menjaga koherensi dengan tata hukum nasional dan instrumen Hak Asasi Manusia (HAM) yang dijamin dalam

⁷⁶ Ridwan Nurdin. "Kedudukan qanun jinayat aceh dalam sistem hukum pidana nasional indonesia." *Jurnal Miqat* 42, no. 2 (2018). 113.

konstitusi. Dengan demikian, secara yuridis, Qanun ini merupakan jembatan legal yang menghubungkan nilai-nilai transendental (agama) dengan kepastian hukum nasional.

Secara yuridis-formal, legitimasi Pasal 33 Qanun Hukum Jinayat (Nomor 6 Tahun 2014) dapat dianalisis menggunakan pendekatan *Stufenbau Theory* dari Hans Nawiasky mengenai hierarki norma. Dalam konsepsi Nawiasky, tatanan hukum tersusun atas empat jenjang berurutan, yang dimulai dari norma dasar negara (*Staatsfundamentalnorm*), aturan pokok (*Staatsgrundgesetz*), undang-undang formal (*Formell Gesetz*), hingga regulasi pelaksana atau otonom (*Verordnung & Autonome Satzung*).⁷⁷

- a. *Staatsfundamentalnorm*: Pancasila (pembukaan Undang-Undang Dasar 1945)
- b. Legitimasi dalam *Staatsgrundgesetz* (UUD 1945) Secara konstitusional, eksistensi Qanun Aceh berakar pada Pasal 18B ayat (1) UUD 1945 yang memberikan pengakuan terhadap satuan-satuan pemerintahan daerah yang bersifat "khusus" atau "istimewa". Dalam kerangka Nawiasky, konstitusi merupakan *Staatsgrundgesetz* yang memberikan mandat bagi lahirnya aturan-aturan organik di bawahnya. Oleh karena itu, kekhususan Aceh dalam menjalankan syariat Islam bukanlah sebuah anomali hukum, melainkan perintah konstitusi yang bersifat imperatif.
- c. Derivasi melalui *Formell Gesetz* (UU No. 11 Tahun 2006) Mandat konstitusi tersebut kemudian diturunkan ke dalam tingkatan *Formell Gesetz* atau Undang-Undang, yakni Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA). UUPA berfungsi sebagai payung hukum (*umbrella provision*) dan otomatis-logis Pemerintah Aceh memperoleh wewenang atributif untuk menyusun berbagai peraturan daerah atau qanun khusus, yang di dalamnya mencakup pula kewenangan di bidang hukum pidana Islam. Hal ini menegaskan bahwa Pasal 33 Qanun Jinayat memiliki dasar hukum yang bertingkat dan bersambung hingga ke puncak piramida hukum nasional.
- d. Qanun sebagai *Autonome Satzung* (Aturan Otonom) Berdasarkan klasifikasi Nawiasky, Qanun Aceh menempati posisi sebagai *Autonome Satzung*, yaitu peraturan yang lahir dari kewenangan otonom daerah tertentu. Meskipun secara hierarkis berada di tingkat daerah, namun karena ia merupakan delegasi langsung dari *Formell Gesetz* (UUPA) yang bersifat khusus (*Lex Specialis*

⁷⁷ Ananda A. Tumbol, dkk., "Kajian Yuridis Terhadap Pidana Cambuk di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam Perspektif Hak Asasi Manusia", *Lex Crimen*, Vol. X, No. 9, Agustus 2021: 130.

Derogat Legi Generali), maka Qanun Jinayat memiliki daya ikat yang kuat dan mandiri di wilayah hukum Provinsi Aceh.

Landasan pelimpahan wewenang tersebut diperkuat oleh Pasal 125 ayat (1) UUPA. Ketentuan ini menegaskan bahwa ruang lingkup penerapan syariat Islam di wilayah Aceh mencakup berbagai dimensi, mulai dari ibadah dan *ahwal al-syakhsyah* (urusan keluarga), hingga ranah *muamalah* (perdata), *jinayah* (pidana), serta *qadha'* (sistem peradilan). Selain itu, mandat tersebut juga meliputi sektor *tarbiyah* (pendidikan), aktivitas dakwah, syiar, hingga upaya pembelaan Islam

Dengan demikian, Pasal 33 yang mengatur sanksi bagi pezina *muhsan* merupakan derivasi atau turunan langsung dari perintah undang-undang organik tersebut. Secara yuridis, hal ini berarti bahwa Qanun Jinayat tidak hanya berdiri sebagai peraturan daerah biasa, melainkan sebuah **norma hukum khusus** yang memiliki daya ikat kuat karena didasarkan pada mandat undang-undang yang bersifat asimetris.

Sinkronisasi antara UUPA dan Qanun ini juga mencerminkan adanya harmonisasi vertikal yang terjaga. Meskipun Aceh diberikan otoritas untuk merumuskan hukum pidananya sendiri, pembentukan Pasal 33 tetap memperhatikan batasan-batasan hukum nasional agar tidak terjadi kontradiksi yang dapat memicu pembatalan peraturan. Oleh karena itu, unifikasi sanksi cambuk bagi pelaku *muhsan* dalam Qanun dipandang sebagai langkah yuridis yang strategis. Meskipun UUPA memberikan mandat untuk mengimplementasikan syariat, pelaksanaannya harus tetap selaras dengan kerangka sistem pidana nasional. Hal ini bertujuan agar prinsip kepastian hukum serta penghormatan terhadap hak asasi manusia tetap terjaga sepenuhnya.

Dalam diskursus hukum global, keberlakuan Pasal 33 Qanun Jinayat Aceh tidak hanya bersinggungan dengan norma domestik, tetapi juga berhadapan dengan instrumen hukum internasional, khususnya International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) yang telah diratifikasi oleh Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005. Titik singgung utama dalam yurisdiksi internasional ini terletak pada perdebatan mengenai batasan kedaulatan hukum suatu wilayah dalam menerapkan hukuman fisik (*corporal punishment*) di tengah penguatan rezim hak asasi manusia universal.

Prinsip *Non-Derogable Rights* dan Hak Hidup Secara internasional, hak untuk hidup merupakan *non-derogable right*—hak yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun. Keputusan legislatur Aceh untuk melakukan unifikasi sanksi menjadi cambuk 100 kali bagi pelaku *muhsan* (menggantikan rajam) secara yuridis internasional

merupakan langkah mitigasi terhadap potensi pelanggaran hak hidup. Dengan meniadakan hukuman mati dalam bentuk rajam, Qanun Aceh secara teknis tetap berada dalam koridor perlindungan hak hidup yang diamanatkan oleh Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) dan ICCPR, sehingga posisi tawar Indonesia di forum internasional tetap terjaga.

Debat Mengenai *Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment* Meskipun rajam telah ditiadakan, penjatuhan sanksi cambuk di depan umum tetap memicu polemik terkait Pasal 7 ICCPR yang melarang segala bentuk penyiksaan atau perlakuan yang kejam, tidak manusiawi, dan merendahkan martabat manusia. Namun, dalam perspektif kedaulatan hukum (*legal sovereignty*), Pemerintah Aceh melalui instrumen hukum nasional berargumen bahwa sanksi tersebut bukan merupakan bentuk penyiksaan (*torture*), melainkan sebuah prosedur *uqubat* yang bersifat edukatif dan rehabilitatif bagi penganut agama Islam yang secara sukarela terikat pada hukum tersebut. Di sini terjadi dialektika antara Universalisme HAM (yang cenderung menolak hukuman fisik) dengan Partikularisme Budaya/Religius (yang menjunjung tinggi kekhususan daerah).

Asas Penundukan Diri dan Kebebasan Beragama Secara yuridis internasional, keabsahan Qanun ini juga bersandar pada prinsip kebebasan beragama yang diatur dalam Pasal 18 ICCPR. Pemberlakuan syariat Islam bagi pemeluknya di Aceh dipandang sebagai bentuk pemenuhan hak komunitas beragama untuk menjalankan hukum agamanya sendiri. Bagi subjek hukum non-muslim, Qanun Aceh menyediakan mekanisme "penundukan diri secara sukarela" (*voluntary submission*), yang dalam kacamata internasional merupakan instrumen untuk menghormati pluralisme hukum tanpa mengesampingkan standar keadilan dasar bagi warga negara yang berbeda keyakinan. Adanya otonomi bagi setiap orang bukan berarti kebebasan tersebut dapat digunakan secara mutlak tanpa batas. Kebebasan personal dibatasi oleh hak dan kemaslahatan orang lain yang wajib diakui serta dijunjung tinggi dalam kehidupan bermasyarakat.⁷⁸

3. Tinjauan Filosofis-Teleologis: Rasio Pidanaan

Penetapan sanksi dalam Pasal 33 Qanun Nomor 6 Tahun 2014 mencerminkan adanya pergeseran paradigma dari keadilan retributif murni menuju keadilan yang bersifat rehabilitatif dan edukatif. Meskipun secara teologis teks-teks hukum Islam klasik membedakan sanksi antara pezina *muhsan* (rajam) dan *ghairu muhsan*

⁷⁸ Ananda A. Tumbol, dkk., "Kajian Yuridis Terhadap Pidana Cambuk di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam Perspektif Hak Asasi Manusia", *Lex Crimen*, Vol. X, No. 9, Agustus 2021: 132.

(cambuk), legislatur Aceh melakukan ijtihad filosofis dengan mengedepankan prinsip **Wasathiyah** (moderat).

Secara mendasar, hukum Islam di Aceh dibangun di atas pilar Maqashid al-Syariah (tujuan-tujuan syariat), di mana perlindungan terhadap keturunan (*Hifzhun Nasl*) dan penjagaan terhadap kehormatan (*Hifzhul 'Ird*) menjadi determinan utama dalam perumusan sanksi zina. Namun, yang menjadi keunikan filosofis dalam Qanun Aceh adalah adanya moderasi hukum (*Wasathiyah*) yang mencoba menyelaraskan teks keagamaan dengan realitas kemanusiaan dan kenegaraan.

Pembentukan Qanun ini berakar pada nilai-nilai transendental yang menjadi dasar batiniah masyarakat Aceh. Al-Qur'an dan Al-Hadist bukan sekadar teks agama, melainkan dasar utama dan pegangan hidup (*way of life*). Aspek filosofis ini menegaskan bahwa hukum di Aceh tidak hanya bertujuan untuk ketertiban duniawi. Penerapan hukum Jinayat di Aceh memiliki landasan moral yang kokoh karena dipandang sebagai perwujudan dari nilai-nilai religius yang membawa kebermanfaatan universal (*rahmatan lil alamin*). Meski demikian, penting untuk memastikan adanya sinkronisasi hukum agar setiap ketentuannya tetap selaras dan tidak bertentangan dengan konstitusi negara, yaitu UUD 1945.⁷⁹

Keberadaan Qanun di Aceh berakar pada pandangan hidup (*weltanschauung*) masyarakatnya yang bersifat teosentris, di mana setiap dimensi kehidupan di muka bumi diyakini tidak dapat dipisahkan dari ketentuan hukum Allah SWT. Dalam bingkai ketatanegaraan Indonesia, manifestasi spiritualitas ini menemukan resonansinya pada sila pertama Pancasila, yakni "Ketuhanan Yang Maha Esa." Sebagaimana ditegaskan oleh Bismar Siregar, melalui perspektif Tap MPRS No. XX/1966 yang menetapkan Pancasila sebagai sumber segala sumber hukum, diakui secara yuridis bahwa kemerdekaan bangsa dan kedaulatan negara bukanlah semata hasil perjuangan manusia, melainkan atas berkat rahmat Tuhan Yang Maha Esa.⁸⁰

Dengan demikian, formalisasi Qanun Aceh adalah wujud nyata dari kesadaran kolektif masyarakat Aceh sebagai makhluk ciptaan Tuhan sekaligus bentuk implementasi substantif dari nilai-nilai Pancasila. Keyakinan mendalam terhadap eksistensi Tuhan sebagai pemilik jagat raya menjadi ruh yang menjiwai setiap regulasi di Aceh. Sebagai konsekuensi logis dari pengakuan ideologis tersebut, Pemerintah Aceh mempositifkan nilai-nilai religius ini ke dalam instrumen hukum formal berupa

⁷⁹ Gayo, Ahyar Ari. "Aspek hukum pelaksanaan qanun jinayat di provinsi Aceh." *Jurnal Penelitian Hukum De Jure* 12, no. 2 (2017): 137.

⁸⁰ Ananda A. Tumbol, dkk., "Kajian Yuridis Terhadap Pidana Cambuk di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam Perspektif Hak Asasi Manusia", *Lex Crimen*, Vol. X, No. 9, Agustus 2021: 128.

Qanun, yang di dalamnya turut memperkenalkan sistem sanksi yang bersifat khas sebagai upaya penegakan moralitas publik.

Dengan demikian, pengundangan Qanun Aceh merupakan wujud kesadaran kolektif masyarakat Aceh sebagai makhluk Tuhan sekaligus bentuk implementasi substantif dari nilai-nilai Pancasila. Sebagai bentuk aktualisasi dari keyakinan tersebut, Pemerintah Aceh secara bertahap merumuskan berbagai regulasi sektoral yang memperkenalkan sanksi cambuk bagi umat Muslim yang melanggar syariat, di antaranya:

- a. Qanun Nomor 11 Tahun 2002: Mengatur pelaksanaan syariat Islam di bidang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam.
- b. Qanun Nomor 12 Tahun 2003: Mengatur larangan minuman khamar dan sejenisnya.
- c. Qanun Nomor 13 Tahun 2003: Mengatur larangan perjudian (*Maisir*).
- d. Qanun Nomor 14 Tahun 2003: Mengatur tentang larangan perbuatan mesum (*Khalwat*).

Kehadiran qanun-qanun sektoral ini pada perjalanannya dipandang belum cukup komprehensif untuk menaungi seluruh persoalan pidana Islam. Oleh karena itu, guna mengisi kekosongan hukum dan melakukan unifikasi aturan, Pemerintah Aceh bersama DPRA mengundang Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat sebagai kodifikasi hukum pidana Islam yang utuh, yang didampingi oleh Qanun Nomor 7 Tahun 2013 tentang Hukum Acara Jinayat sebagai panduan prosedural penegakannya di Mahkamah Syar'iyah.⁸¹

Secara **filosofis**, keberadaan Qanun di Aceh bukanlah sebuah entitas hukum yang baru muncul, melainkan kelanjutan dari tradisi hukum yang telah mengakar sejak tahun 1257, sebagaimana terekam dalam naskah *Qanun Syara' Kerajaan Aceh* karya Tengku di Mulek. Landasan filosofis ini menunjukkan bahwa Qanun merupakan hasil sintesis antara nilai-nilai ketuhanan (*syarī'ah*) dan hasil ijtihad manusia (*fiqh*) yang dikonstruksi menjadi hukum positif. Pemisahan konseptual antara *syarī'ah* sebagai aspek ketuhanan yang suci dan *fiqh* sebagai aspek kognitif-insani sangat krusial; hal ini bertujuan untuk menghindari absolutisme atau klaim "kesucian" atas interpretasi hukum manusia yang berisiko memicu konflik sosial.⁸²

⁸¹ Ananda A. Tumbol, dkk., "Kajian Yuridis Terhadap Pidana Cambuk di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam Perspektif Hak Asasi Manusia", *Lex Crimen*, Vol. X, No. 9, Agustus 2021: 129.

⁸² Nurdin, Ridwan. "Kedudukan qanun jinayat aceh dalam sistem hukum pidana nasional indonesia." *Jurnal Miqat* 42, no. 2 (2018). 364.

Sanksi bagi pezina *muhsan* di Aceh bergeser dari sekadar pembalasan (*lex talionis*) menuju upaya rehabilitasi moral. Penentuan sanksi cambuk 100 kali—sebagai pengganti rajam—merupakan refleksi dari filosofi bahwa pintu taubat harus tetap terbuka. Aceh memandang bahwa kematian (melalui rajam) akan mengakhiri kesempatan pelaku untuk memperbaiki diri, sedangkan cambuk memposisikan penderitaan sebagai media penyucian (*Jawabir*). Di sini, nilai filosofis yang dikejar adalah keadilan yang bersifat transformatif; menghukum perbuatannya, namun tetap berupaya menyelamatkan manusianya.

Secara **teleologis**, pembentukan Qanun memiliki sasaran strategis sebagai berikut:

- a. Kepastian Hukum dan Identitas: Menjadi instrumen hukum positif yang membedakan secara jelas antara norma agama yang bersifat teoretis (*fiqh*) dengan hukum praktis yang berlaku di masyarakat (*'urf*).
- b. Penyelenggaraan Pemerintahan: Bertujuan untuk mengelola birokrasi dan tatanan sosial di Aceh agar tetap selaras dengan identitas lokal yang religius serta sesuai dengan instruksi yang tertuang dalam Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA).
- c. Harmonisasi Sosial: Mengonstruksi hukum yang berasal dari tradisi masyarakat Aceh sendiri ke dalam sistem perundang-undangan nasional, sehingga hukum tersebut memiliki keberlakuan yang efektif dan ditaati secara sadar oleh masyarakat.

Sanksi dalam Qanun Aceh diarahkan untuk menciptakan efek jera yang bersifat psikis ketimbang sekadar fisik. Pelaksanaan eksekusi di depan umum mengandung filosofi Peringatan Kolektif. Tujuan akhirnya (*telos*) bukan untuk menyiksa tubuh pelaku, melainkan untuk meneguhkan kembali batas-batas moralitas di tengah masyarakat. Rasa malu yang timbul menjadi instrumen filosofis yang jauh lebih kuat daripada jeruji besi, karena ia menyasar kesadaran terdalam manusia tentang harga diri dan integritas sosial.

Dalam diskursus hukum pidana Islam (*Jinayat*), orientasi pidanaan mengalami dialektika pemikiran yang mempertemukan dimensi transenden (akhirat) dan dimensi sosial (dunia). Terdapat dua teori utama yang melandasi filosofi pidanaan ini, yaitu teori *Jawabir* dan teori *Zawajir*.

Teori *Jawabir* (Penebusan/Pembersih Dosa) Teori ini memandang bahwa sanksi pidana yang dijatuhkan oleh otoritas hukum di dunia berfungsi sebagai penebus dosa (*kafarat*) bagi pelaku. Secara filosofis, *Jawabir* memberikan kepastian spiritual

bahwa ketika seorang pelaku zina *muhsan* telah menjalani sanksi syariat (seperti cambuk atau rajam), maka ia telah "membersihkan" dirinya dari tuntutan di akhirat kelak. Dalam studi kasus zina *muhsan*, sanksi fisik yang dirasakan pelaku dianggap sebagai kompensasi atas pelanggaran moral yang ia lakukan, sehingga sanksi tersebut bersifat memulihkan hubungan hamba dengan Sang Pencipta.

Teori *Zawajir* (Pencegahan/Efek Gentar) Berbeda dengan *Jawabir* yang berorientasi pada pelaku, teori *Zawajir* berorientasi pada masyarakat luas (preventif). Teori ini menekankan bahwa sanksi harus mampu menimbulkan rasa ngeri (*deterrence effect*) agar orang lain tidak berani melakukan pelanggaran serupa. Dalam kasus zina *muhsan*, pelaksanaan hukuman di ruang publik bukan bertujuan untuk mempertontonkan kekejaman, melainkan untuk meneguhkan batas-batas moralitas publik. Rasa takut yang muncul dalam diri masyarakat setelah melihat eksekusi tersebut menjadi instrumen pencegahan kolektif agar kesucian institusi pernikahan tetap terjaga.

Pada Zina *Muhsan* Meskipun hukum konvensional mengenal "teori gabungan" secara terpisah, dalam hukum Islam, kedua fungsi ini—*Jawabir* dan *Zawajir*—bekerja secara terintegrasi (*built-in*). Sebagai contoh, dalam penjatuhan sanksi zina *muhsan*: Aspek Balas Dendam/Penebusan: Pelaku merasakan penderitaan fisik dan sosial sebagai konsekuensi langsung perbuatannya (Hukum telah "lunas" di dunia). **Aspek Pencegahan:** Masyarakat mendapatkan pelajaran visual yang kuat untuk menjauhi zina (Proteksi sosial). Tujuan dari sanksi tidak bisa dipisahkan antara jawabir dan zawahir.⁸³

Dengan demikian, sifat hukum dalam pidana zina *muhsan* tidak hanya bersifat balas dendam murni (*punitive*), tetapi juga bersifat preventif-edukatif. Integrasi ini menjawab pertanyaan teologis para ulama: bahwa jika hukuman syariat telah dilaksanakan secara sempurna di dunia, maka keadilan Allah di akhirat tidak lagi menuntut hukuman atas dosa yang sama, karena sanksi tersebut telah berfungsi sebagai instrumen pembersih sekaligus penjaga tatanan sosial.

Kebijakan sanksi cambuk di Aceh selaras dengan prinsip Utilitarianisme Jeremy Bentham. Analisis ini menitikberatkan pada aspek kemanfaatan hukum (*doelmatigheid*) melalui konsep *the greatest happiness for the greatest number*. Dalam logika Bentham, sanksi harus menghasilkan penderitaan yang sedikit lebih besar

⁸³ Yuhermansyah, Edi, and Zaziratul Fariza. "Pidana Mati dalam Undang-Undang Tindak Pidana Korupsi: Kajian Teori Zawajir dan Jawabir." *LEGITIMASI: Jurnal Hukum Pidana Dan Politik Hukum* 6, no. 1 (2017): 165.

daripada kenikmatan dari tindak pidananya agar orang memilih untuk patuh.⁸⁴ Berikut adalah sinkronisasi tujuh komponen tersebut dengan sanksi cambuk bagi zina *muhsan*. Untuk mengukur efektivitas Pasal 33 Qanun Jinayat, ketujuh variabel kuantitatif Jeremy Bentham dapat diaplikasikan sebagai instrumen ukur kemanfaatan hukum:

- a. Intensitas (*Intensity*) Intensitas penderitaan dalam sanksi cambuk 100 kali didesain untuk mencapai level yang "cukup". Ia cukup menyakitkan secara fisik dan sangat intens secara psikis (karena rasa malu). Intensitas ini harus lebih tinggi daripada intensitas kenikmatan sesaat dari perbuatan zina agar fungsi jera tercapai.
- b. Durasi (*Duration*) Berbeda dengan penjara yang durasinya menahun, sanksi cambuk durasinya singkat (eksekusi hanya beberapa menit). Namun, durasi stigma sosial yang menyertainya bersifat jangka panjang. Secara utilitarian, durasi singkat eksekusi fisik dipandang efisien, sementara durasi panjang dari efek jera psikis adalah yang diharapkan untuk menjaga moralitas.
- c. Kepastian (*Certainty*) Efektivitas sanksi zina di Aceh sangat bergantung pada kepastian penegakannya oleh Wilayatul Hisbah. Semakin pasti seseorang yakin bahwa ia akan ditangkap dan dicambuk jika berzina, semakin besar sanksi tersebut berhasil mencegah kejahatan. Kepastian hukuman lebih penting daripada beratnya hukuman.
- d. Kedekatan (*Propinquity*) Hukuman harus dilaksanakan sesegera mungkin setelah putusan hakim inkrah. Jarak waktu yang dekat antara perbuatan (zina) dan penderitaan (cambuk) akan memperkuat hubungan logis di pikiran masyarakat bahwa setiap pelanggaran akan langsung diikuti oleh konsekuensi yang menyakitkan.
- e. Kemurnian (*Purity*) Hukuman zina di Aceh (cambuk) dianggap memiliki kemurnian yang tinggi karena tujuannya adalah "membersihkan" (sesuai teori *Jawabir*). Penderitaan ini diharapkan tidak diikuti oleh penderitaan lain yang tidak perlu, melainkan diikuti oleh perasaan "lega" atau "suci" setelah hukuman selesai dilaksanakan.
- f. Kesuburan/Konsistensi (*Fecundity*) Variabel ini mengukur apakah rasa sakit dari hukuman akan menghasilkan kepatuhan yang konsisten di masa depan. Sanksi cambuk di depan umum dianggap "subur" karena satu kali eksekusi

⁸⁴ Endang Pratiwi, Theo Negoro, and Hassanain Haykal. "Teori Utilitarianisme Jeremy Bentham: Tujuan Hukum atau Metode Pengujian Produk Hukum? Jeremy Bentham's Utilitarianism Theory: Legal Purpose or Methods of Legal." *Jurnal Konstitusi* 19 (2023). 280

dapat melahirkan ribuan efek gentar pada penonton yang menyaksikannya, sehingga menghasilkan kepatuhan kolektif yang berulang.

- g. Jangkauan/Luasnya (*Extent*) Ini adalah poin terpenting dalam utilitarianisme Aceh. Sanksi zina tidak hanya berpengaruh pada pelaku, tetapi menjangkau seluruh masyarakat Aceh. Dengan adanya sanksi ini, masyarakat luas merasa terlindungi kesucian nasabnya, lingkungan menjadi bersih dari maksiat, dan tatanan sosial terjaga. Kebahagiaan publik (*public pleasure*) atas tegaknya syariat jauh lebih besar daripada penderitaan (*pain*) satu atau dua orang pelaku yang dicambuk.

Penerapan algoritma Kalkulus Hedonistik Jeremy Bentham dalam membedah Pasal 33 Qanun Jinayat Aceh membuktikan bahwa hukum positif tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dari sebuah kalkulasi kemanfaatan yang rasional. Transformasi Moralitas menjadi Legalitas yang Terukur Hukum positif memerlukan standarisasi. Algoritma Bentham mengubah nilai-nilai moralitas agama yang abstrak (seperti "zina itu buruk") menjadi parameter yang terukur secara kuantitatif melalui tujuh variabelnya. Dengan menggunakan kalkulus ini, pemerintah Aceh tidak lagi hanya bicara soal "dosa", tetapi bicara soal "biaya dan manfaat" (*cost and benefit analysis*). Sanksi cambuk dipilih karena secara algoritma menghasilkan *pain* (penderitaan) yang minimal bagi anggaran negara (efisien), namun menghasilkan *extent* (jangkauan) *pleasure* berupa ketertiban sosial yang maksimal.

Rasionalitas di Balik Unifikasi Sanksi Kalkulus ini menjelaskan alasan logis di balik keputusan Aceh untuk tidak menerapkan rajam (hukuman mati) bagi pelaku *muhsan*. Jika rajam diterapkan, variabel *purity* (kemurnian) akan rendah karena penderitaan yang dihasilkan bersifat permanen dan tidak bisa dikoreksi, serta berisiko menimbulkan *pain* kolektif berupa kecaman internasional yang merugikan stabilitas daerah. Dengan algoritma ini, sanksi cambuk 100 kali adalah "titik ekuilibrium" (keseimbangan) yang paling rasional untuk menjaga wibawa syariat sekaligus keamanan konstitusional.

Sinkronisasi Hukum dalam Fungsinya sebagai Alat Rekayasa Sosial (*Social Engineering*) menegaskan bahwa fungsi hukum positif adalah sebagai alat pengendali perilaku. Melalui variabel *certainty* (kepastian) dan *propinquity* (kedekatan waktu), hukum positif di Aceh berusaha menciptakan "refleks sosiologis" di mana masyarakat akan menghitung secara otomatis bahwa kenikmatan jangka pendek dari jarimah zina tidak sebanding dengan penderitaan jangka panjang dari sanksi dan stigma yang diterima.

Bahwa metode algoritma Bentham sangat kompatibel dengan hukum positif karena keduanya berpijak pada prinsip Kepastian dan Kemanfaatan. Meskipun Qanun bersumber dari wahyu, diformulasikannya syariat ke dalam bentuk Qanun (Hukum Positif) menunjukkan bahwa Islam di Aceh telah melakukan "Rasionalisasi Syariat". Sanksi zina *muhsan* dalam Qanun Aceh adalah wujud nyata dari sebuah hukum yang tidak hanya ingin menghukum, tetapi ingin mengoptimalkan kebahagiaan publik (*The Greatest Happiness for the Greatest Number*) melalui penjagaan moralitas yang terukur.

4. Manifestasi Kontrol Sosial dan Budaya Malu (*Shame Culture*)

Landasan sosiologis menitikberatkan pada realitas sejarah dan kebutuhan masyarakat akan kedamaian yang merujuk pada Nota Kesepahaman (MoU) Helsinki 2005. Secara sosiologis, Qanun ini lahir dari kebutuhan untuk merawat perdamaian pasca-konflik. Transformasi dari konflik menuju kondisi yang demokratis dan adil memerlukan instrumen hukum yang menghormati identitas lokal. Penegakan Syariat Islam dipandang sebagai jalan keluar bermartabat untuk menciptakan stabilitas sosial dan memenuhi aspirasi kolektif rakyat Aceh dalam bingkai NKRI.

keberlakuan sanksi zina di Aceh menunjukkan tingkat efikasi yang signifikan. Hal ini dipicu oleh adanya **legitimasi komunal** yang kuat, di mana masyarakat Aceh memandang syariat sebagai identitas kultural yang fundamental. Secara sosiologis, pelaksanaan eksekusi di ruang publik (*public shaming*) berfungsi sebagai instrumen kontrol sosial yang bekerja melalui mekanisme **budaya malu**. Efektivitas hukum di sini tidak hanya bersandar pada kekuatan koersif aparat (Wilayatul Hisbah), tetapi lebih pada sanksi sosial dan psikologis yang timbul saat prosesi hukuman disaksikan secara kolektif, yang secara sosiologis dianggap lebih mampu memulihkan keseimbangan moral masyarakat.

Hukum Islam di Aceh berfungsi sebagai alat rekayasa sosial (*law as a tool of social engineering*). Sanksi cambuk 100 kali di depan umum adalah pesan visual yang kuat bagi komunitas. Tujuannya bukan semata menghukum raga pelaku, melainkan untuk mempertegas kembali garis batas moralitas yang boleh dan tidak boleh dilanggar. Penonton yang hadir dalam eksekusi bukan sekadar saksi pasif, melainkan representasi dari "mata sosial" yang melakukan pengawasan kolektif terhadap perilaku individu di lingkungannya.

Masyarakat Aceh memiliki karakteristik sosiokultural yang menempatkan kehormatan (*marwah*) sebagai aset sosial tertinggi. Secara sosiologis, sanksi cambuk mengeksploitasi aspek psikososial ini. Penderitaan fisik dari cambukan mungkin akan

sembuh dalam hitungan minggu, namun **stigma sosial** dan rasa malu yang timbul akibat identitasnya sebagai pezina yang diumumkan ke publik akan melekat dalam jangka panjang. Budaya malu ini bertindak sebagai sanksi non-formal yang jauh lebih ditakuti daripada jeruji besi, karena ia mengisolasi pelaku dari integritas sosialnya di tengah masyarakat.

Untuk mengukur apakah Pasal 33 Qanun Jinayat ini efektif, kita harus membedahnya melalui lima faktor efektivitas hukum menurut **Soerjono Soekanto**:

- a. Faktor Hukumnya Sendiri (Undang-Undang): Secara normatif, Pasal 33 memiliki kejelasan sanksi (cambuk 100x). Tidak adanya ambiguitas dalam jenis hukuman ini memberikan kepastian hukum, sehingga secara teoretis, faktor hukum ini sudah terpenuhi dengan baik dalam Qanun Jinayat.
- b. Faktor Penegak Hukum: Keberadaan Wilayatul Hisbah (WH) sebagai polisi moral dan Mahkamah Syar'iyah sebagai lembaga peradilan khusus memberikan otoritas yang jelas. Namun, efektivitasnya seringkali diuji oleh profesionalisme personil di lapangan dan konsistensi penindakan yang tidak pandang bulu.
- c. Faktor Sarana atau Fasilitas: Pelaksanaan cambuk memerlukan panggung eksekusi, algojo, dan ruang publik. Di Aceh, fasilitas ini telah terlembaga dengan baik di setiap kabupaten/kota, sehingga prosesi hukuman dapat diselenggarakan secara rutin dan terbuka sebagai bagian dari edukasi publik.
- d. Faktor Masyarakat: Inilah faktor terkuat di Aceh. Masyarakat memiliki tingkat penerimaan yang tinggi terhadap Qanun karena selaras dengan keyakinan religius mereka. Legitimasi masyarakat terhadap sanksi cambuk membuat hukum ini memiliki daya paksa sosiologis yang sangat tinggi.
- e. Faktor Kebudayaan: Hukum Islam merupakan *living law* (hukum yang hidup) dalam kebudayaan Aceh selama berabad-abad. Sinkronisasi antara adat dan syariat (*Adat bak Bakot, Syariat bak Poteu*) memastikan bahwa penegakan Pasal 33 dianggap sebagai upaya menjaga kesucian budaya Aceh dari pengaruh dekadensi moral.

Berdasarkan rangkaian analisis di atas, hematnya bahwa implementasi sanksi zina *muhsan* dalam Pasal 33 Qanun Nomor 6 Tahun 2014 merupakan produk **Ijtihad Legislatif** yang bersifat moderat. Aceh berhasil melakukan unifikasi hukum dengan menetapkan sanksi 100 kali cambuk—menggantikan rajam—sebagai titik temu (*equilibrium*) antara tuntutan teologis, batasan hukum nasional, dan perlindungan hak asasi manusia. Secara sosiologis, sanksi ini efektif karena bekerja melalui instrumen

"budaya malu" yang berakar kuat di tengah masyarakat. Aceh telah membuktikan bahwa syariat dapat dipositifkan ke dalam negara demokrasi modern dengan cara melakukan redefinisi teknis tanpa menghilangkan substansi *zawajir* (pencegahan) dan *jawabir* (penebusan).

B. Analisis Yuridis Terhadap Penjatuhan Sanksi Zina Muhsan dalam Qanun Mojazat Islami Iran

Jika Aceh merepresentasikan model adaptasi syariat di dalam negara kesatuan yang memiliki kerangka hukum nasional sekuler-nasionalis, maka dinamika yang sangat kontras akan ditemukan pada Republik Islam Iran. Sebagai negara teokrasi yang menempatkan ulama sebagai otoritas tertinggi (*Wilayat al-Faqih*), Iran memiliki paradigma yang berbeda dalam melihat posisi teks *fiqh* klasik di hadapan hukum positif. Untuk memahami mengapa Iran tetap mempertahankan sanksi rajam di saat Aceh melakukan moderasi, kita perlu menengok kembali akar revolusi yang mengubah wajah hukum Iran secara total.

Secara yuridis, sanksi terhadap jarimah zina bagi pelaku *muhsan* di Republik Islam Iran diatur secara spesifik dalam Pasal 225 Qanun Mojazat Islami 2013 sebagai berikut:

"Lapidation shall be the fixed corporal punishment of a married adulterer and a married adulteress. Where execution of lapidation is not possible, the married adulterer and the married adulteress will be subjected to death penalty upon suggestion of the final judgment issuing court and agreement of the Judiciary Chief, if the crime is established by evidence. And, otherwise, it will make either subject to one hundred lashes." ⁸⁵

"Rajam merupakan hukuman fisik tetap bagi pezina laki-laki dan perempuan yang sudah menikah (*muhsan*). Dalam kondisi di mana pelaksanaan rajam tidak memungkinkan, maka pezina tersebut akan dikenakan hukuman mati atas usul pengadilan yang mengeluarkan putusan akhir dan persetujuan dari Kepala Kehakiman, jika kejahatan tersebut terbukti berdasarkan alat bukti. Jika tidak (memenuhi kriteria tersebut), maka pelaku akan dikenakan hukuman seratus kali cambuk."

1. Revolusi 1979 dan Islamisasi Hukum Pidana

Perjalanan Islam di Iran bermula sejak jatuhnya Kerajaan Sasania pada tahun 651 M, di mana pengaruh Islam mulai meresap ke wilayah tersebut sejak tahun 640 M.

⁸⁵ *Islamic Penal Code of the Islamic Republic of Iran 2013*, Article 225.

Terdapat kaitan emosional dan historis yang kuat ketika Husain, putra Ali bin Abu Thalib, menikahi putri keturunan Sasania. Hal ini memperkuat tradisi kepemimpinan Islam di Iran yang berakar pada keyakinan bahwa otoritas harus dipegang oleh keturunan langsung Nabi Muhammad SAW, yang kemudian menjadi cikal bakal aliran Syiah.⁸⁶

Dinamika hukum pidana di Iran merupakan sejarah tentang perubahan radikal dari sistem hukum Barat menuju kodifikasi syariat yang murni. Sebelum tahun 1979, di bawah kekuasaan Shah Reza Pahlavi, Iran menerapkan *Penal Code* yang berkiblat pada hukum Eropa (Perancis dan Swiss) dan cenderung meminggirkan peran agama dalam ruang peradilan. Namun, Revolusi Islam 1979 yang dipimpin oleh Ayatollah Khomeini menjadi titik balik (*turning point*) yang meruntuhkan seluruh tatanan tersebut, yang mana juga menjadi era puncak modernisasi hukum pidana Iran. Khomeini dengan tegas menolak kompromi dengan pengaruh Barat maupun Timur, yang ia pandang sebagai pengkhianatan terhadap Islam. Didampingi oleh ideolog revolusi seperti Ali Syariati, Iran melakukan perombakan sistem monarki absolut menjadi Republik Islam.

Pilar utama dari transformasi konstitusional Iran adalah teori *Wilayat al-Faqih* (Kepemimpinan Fuqaha). Doktrin ini memberikan kewenangan luas kepada ulama untuk mengelola negara dan menjalankan tugas sebagai pengganti Imam yang gaib hingga masa kemunculannya tiba. Melalui referendum Maret 1979 dan pengesahan konstitusi pada Desember 1979, Iran secara resmi menempatkan Islam bermazhab Syiah sebagai dasar negara, di mana hukum pidana (*Qanun Mojazat Islami*) menjadi instrumen utama dalam menegakkan syariat secara kedaulatan penuh.⁸⁷

Pasca-revolusi, terjadi proses Islamisasi Hukum besar-besaran. Prinsip utamanya adalah bahwa tidak ada hukum yang boleh bertentangan dengan syariat Islam aliran Syiah Dua Belas Imam. Hal ini melahirkan Qanun Mojazat Islami (Islamic Penal Code) yang pertama kali diundangkan secara darurat pada tahun 1982 dan terus mengalami revisi hingga versi terakhir pada tahun 2013. Berbeda dengan Aceh yang melakukan "negosiasi" dengan hukum nasional Indonesia, Iran menjadikan teks *fiqh* sebagai konstitusi itu sendiri. Dalam konteks zina *muhsan*, para ulama Iran berpandangan bahwa sanksi rajam adalah perintah Tuhan yang tidak boleh diubah oleh logika kemanusiaan modern, sehingga sanksi tersebut dikodifikasikan secara eksplisit sebagai bagian dari *Hudud* yang permanen.

⁸⁶ Nasir Tamari. *Revolusi Iran*. Kepustakaan Populer Gramedia, 2021. 15.

⁸⁷ Elvi Soeradji. "Dinamika Hukum Islam di Iran." *Himmah* 8 (2007): 22. 40.

2. Dualitas Sanksi dan Mekanisme Substitusi Hukum

Pasal 225 tersebut secara eksplisit menegaskan bahwa rajam (*lapidation*) adalah hukuman tetap (*fixed corporal punishment*) bagi pezina *muhsan*. Dalam tata hukum Iran, kualifikasi ini menunjukkan bahwa rajam dianggap sebagai hak Allah (*Haqqullah*) yang secara normatif tidak dapat diintervensi oleh hakim melalui pemberian grasi atau pengurangan hukuman. Penetapan ini mencerminkan komitmen teokrasi Iran untuk mempositifkan teks fiqh klasik ke dalam hukum negara tanpa melalui proses moderasi sanksi.

Transformasi hukum di Republik Islam Iran pasca-revolusi 1979 bukan sekadar perubahan rezim, melainkan sebuah restrukturisasi total terhadap orientasi kehakiman. Kemenangan kaum ulama dalam revolusi tersebut menandai berakhirnya era reformasi liberal yang sebelumnya mendominasi Iran. Kebijakan baru ini menetapkan kekuasaan ulama sebagai pusat gravitasi dalam masalah politik dan hukum, yang secara langsung mengakibatkan "pemandulan" terhadap otoritas kehakiman yang berorientasi Barat.

Doktrin Konstitusionalitas Islam (Pasal 4 Konstitusi Iran) Republik Islam Iran secara tegas mendeklarasikan kesetiaannya pada prinsip Islam sebagai sumber utama dari setiap peraturan perundang-undangan. Hal ini dipertegas dalam Pasal 4 Konstitusi Republik Islam Iran, yang menyatakan bahwa seluruh hukum baik sipil, pidana, keuangan, ekonomi, administratif, militer, maupun politik harus didasarkan pada prinsip Islam. Secara yuridis, kedudukan prinsip Islam ini bersifat absolut karena berada di atas hukum positif, bahkan berada di atas konstitusi itu sendiri (*supra-constitutional*).

Kodifikasi berbasis Fiqih *Itsna Asyariyah* Sebagai konsekuensi dari supremasi syariat, seluruh kode pinal (*Penal Code*) tahun 1912 dan kode sipil tahun 1928-1935 yang merupakan warisan sekuler telah dihapuskan dan digantikan dengan regulasi yang murni berlandaskan prinsip hukum Islam. Dalam praktik peradilan, apabila ditemukan suatu perkara yang belum dikodifikasikan dalam undang-undang tertulis, maka hakim diwajibkan untuk merujuk langsung pada sumber hukum Islam primer, yaitu Fiqih Mazhab *Itsna Asyariyah*. Hal inilah yang mendasari mengapa sanksi rajam dalam Pasal 225 IPC tetap dipertahankan; karena ia merupakan derivasi langsung dari otoritas fiqh yang kedudukannya lebih tinggi daripada teks perundang-undangan mana pun di Iran.⁸⁸

⁸⁸ Elvi Soeradji. "Dinamika Hukum Islam di Iran." *Himmah* 8 (2007): 22. 49.

3. Sakralitas Hukum dan Kalkulasi Kemanfaatan dalam Perspektif

Landasan filosofis hukum di Republik Islam Iran berpijak pada prinsip Kedaulatan Ilahi (*Divine Sovereignty*) yang absolut. Penjatuhan sanksi zina *muhsan* dalam Pasal 225 IPC dipahami bukan sebagai produk kesepakatan sosial, melainkan sebagai manifestasi dari keadilan Tuhan yang bersifat tetap.

Landasan filosofis penjatuhan sanksi bagi zina *muhsan* di Iran berakar pada keyakinan bahwa hukum adalah instrumen suci untuk menjaga ketertiban moral masyarakat. Jika dibedah menggunakan pendekatan utilitarianisme yang terdapat dalam literatur akademik, kita dapat melihat bagaimana sanksi keras di Iran bekerja secara sistemik:

Rule Utilitarianism (Utilitarianisme Aturan) Pendekatan ini berfokus pada penerapan aturan moral secara konsisten untuk menghasilkan kebaikan maksimal bagi kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan. Dalam perspektif Iran, aturan sanksi rajam atau hukuman mati dalam Pasal 225 IPC dipandang sebagai "aturan moral" yang jika diimplementasikan secara konsisten, akan membuahkan manfaat terbesar berupa perlindungan terhadap institusi keluarga. *Rule Utilitarianism* menekankan bahwa perbuatan moral yang benar adalah perbuatan yang berbanding lurus dengan aturan yang menghasilkan akibat terbaik bagi masyarakat luas. Dengan menetapkan rajam sebagai *fixed punishment*, Iran ingin menciptakan stabilitas sosial di mana setiap individu mengetahui konsekuensi absolut dari pelanggaran moral, sehingga "kebahagiaan kolektif" berupa lingkungan yang bersih dari perzinahan dapat tercapai.⁸⁹

Act Utilitarianism (Utilitarianisme Perbuatan) Berbeda dengan utilitarianisme aturan, *Act Utilitarianism* menilai konsekuensi langsung dari tindakan spesifik dalam situasi tertentu untuk menghasilkan jumlah kebahagiaan terbesar atau penderitaan paling sedikit bagi individu yang terlibat. Pendekatan ini terlihat pada klausul Pasal 225 IPC yang memungkinkan perubahan sanksi jika rajam tidak mungkin dilaksanakan. Ketika pengadilan dan Kepala Kehakiman memutuskan untuk mengganti rajam dengan hukuman mati lain atau 100 kali cambuk, mereka sebenarnya sedang melakukan penilaian konsekuensi situasional. Jika pelaksanaan rajam di suatu daerah dianggap akan memicu penderitaan sosial yang lebih besar (kerusuhan atau kecaman masif), maka memilih tindakan yang menghasilkan penderitaan paling sedikit

⁸⁹ Muchlas Rastra Samara Muksin. "Tujuan pemidanaan dalam pembaharuan hukum pidana Indonesia." *Sapientia Et Virtus* 8, no. 1 (2023): 231.

bagi stabilitas negara adalah keputusan yang "etis" menurut pandangan utilitarianisme perbuatan.⁹⁰

Kemanfaatan dalam Bingkai Syariat Meskipun Iran menempatkan prinsip Islam di atas konstitusi, penggunaan logika utilitarian tetap eksis dalam praktik hukumnya. Sanksi berat tidak dilihat sebagai kekejaman, melainkan sebagai upaya mencapai "akibat yang paling baik bagi masyarakat secara keseluruhan" melalui penjagaan moralitas publik yang ketat.

4. Dinamika Penegakan Hukum dan Anatomi Efektivitas Hukum

Secara sosiologis, penegakan sanksi zina *muhsan* di Iran merupakan refleksi dari struktur sosial yang bersifat teokratis-komunal. Iran menggunakan instrumen hukum sebagai bentuk **Kontrol Sosial Absolut** guna mempertahankan identitas ideologis negara pasca-Revolusi 1979.

Penegakan hukum jarimah zina di Republik Islam Iran merupakan sebuah proses sosiologis yang kompleks, di mana efektivitasnya sangat bergantung pada sinkronisasi antara instrumen hukum dan respons masyarakat. Menggunakan kerangka pemikiran Soerjono Soekanto⁹¹, efektivitas Pasal 225 IPC Iran dapat dibedah melalui lima faktor determinan:

- a. Kejelasan Norma dan Prinsip *Ultimum Remedium* Faktor hukum yang efektif mensyaratkan adanya kejelasan dan ketiadaan kerancuan dalam teks perundang-undangan. Dalam konteks Iran, Pasal 225 IPC tidak hanya menetapkan rajam, tetapi juga memfungsikan pidana mati sebagai sarana terakhir (*ultimum remedium*). Sejalan dengan pendapat pakar hukum pidana Kusnardi, pidana mati di Iran diterapkan sebagai alternatif terakhir ketika sanksi lain dianggap tidak lagi efektif untuk melindungi kepentingan negara dan masyarakat dari kerusakan tatanan sosial yang fatal.⁹²
- b. Iran menganut sistem teo-demokrasi, yang menggabungkan asas ketuhanan (agama) dengan elemen negara (demokrasi). Dalam sistem ini, penegak hukum beroperasi di bawah mandat ideologis *Wilayat al-Faqih* namun tetap berada dalam koridor institusi negara yang memiliki mekanisme pemilihan melalui

⁹⁰ Muchlas Rastra Samara Muksin. "Tujuan pemidanaan dalam pembaharuan hukum pidana Indonesia." *Sapientia Et Virtus* 8, no. 1 (2023): 232.

⁹¹ Muhammad Rafly Putratama, "Efektivitas Pidana Mati sebagai Instrumen Ketegasan Hukum terhadap Pengedar Narkotika" (Tesis Magister, Universitas Islam Sultan Agung Semarang, 2025), hlm. 8.

⁹² Muhammad Rafly Putratama, "Efektivitas Pidana Mati sebagai Instrumen Ketegasan Hukum terhadap Pengedar Narkotika" (Tesis Magister, Universitas Islam Sultan Agung Semarang, 2025), hlm. 9.

Majelis Syura Islam setiap empat tahun sekali. Integritas penegak hukum di sini menjadi kunci agar sanksi yang dijatuhkan tetap memiliki legitimasi moral dan politik di mata rakyat.⁹³ Profesionalisme dan Ideologi Penegak Hukum Aparat penegak hukum di Iran, mulai dari hakim hingga Kepala Kehakiman, memegang peranan sentral dalam menjamin kejujuran dan integritas proses peradilan. Otoritas Kepala Kehakiman dalam menyetujui atau mengubah sanksi rajam menjadi pidana mati lainnya menunjukkan bahwa penegak hukum di Iran melakukan evaluasi situasional guna memastikan hukum tetap memberikan dampak positif bagi keadilan.

- c. Dukungan Sarana, Fasilitas oleh ketersediaan fasilitas yang memadai serta kebijakan pemerintah yang konsisten. Pemerintah Iran secara struktural menempatkan Islam di atas konstitusi, memastikan bahwa sarana peradilan memiliki legitimasi penuh untuk menjalankan fungsi pencegahan kejahatan secara masif.
- d. Kesadaran Masyarakat dan Dinamika Budaya Faktor masyarakat merupakan kunci keberhasilan hukum; hukum sulit tercapai tujuannya jika masyarakat tidak mendukung atau cenderung melanggar norma yang berlaku. Sosiologi hukum di Iran menunjukkan adanya upaya sistematis untuk mengedukasi masyarakat agar berperilaku sesuai norma agama. Namun, seiring dengan tuntutan keadilan yang semakin kompleks, penegak hukum di Iran dituntut untuk terus melakukan penyesuaian agar hukum tetap relevan dan efektif di tengah perubahan budaya yang dinamis.
- e. Unsur Kebijakan Publik dalam mewujudkan keteraturan dan keadilan sangat bergantung pada kebijakan pemerintah yang transparan serta berkesinambungan. Dalam konteks Iran, nilai-nilai Islam secara konsisten dijadikan fundamen bagi seluruh produk legislasi, termasuk regulasi pidana. Indikator keberhasilan suatu hukum tidak sekadar diukur dari frekuensi implementasinya, melainkan dari sejauh mana regulasi tersebut mampu memberikan kontribusi positif terhadap keadilan dan kemaslahatan publik secara komprehensif.

Efektivitas penegakan hukum terhadap zina *muhsan* di Iran tidak hanya bersandar pada beratnya sanksi fisik, melainkan pada integrasi sistemik antara lima faktor determinan hukum. Keberadaan sistem Teo-Demokrasi menjadi jembatan

⁹³ Hermaniawati, Rizka Julia, Nur Sahraini Wanisa Wanisa, and Resa Heryadi Yusup. "Islam Dan Lembaga Negara." *Jurnal Penelitian Multidisiplin Ilmu* 2, no. 2 (2023): 1400.

sosiologis yang menyatukan kehendak ilahiah dengan partisipasi politik masyarakat, sehingga hukum memiliki legitimasi yang kuat di akar rumput. Di sisi lain, penerapan pidana mati sebagai *ultimum remedium* (sarana terakhir) menunjukkan bahwa secara sosiologis, otoritas kehakiman Iran tetap mengedepankan prinsip kehati-hatian dan kemanfaatan sosial. Hal ini membuktikan bahwa penegakan syariat di Iran merupakan sebuah upaya sadar untuk menciptakan keadilan yang dinamis, di mana negara berupaya menyeimbangkan antara kesucian norma agama dengan realitas kebutuhan masyarakat modern.

C. Sintesis Implementasi Sanksi Zina Muhsan di Aceh dan Iran

Setelah membedah anatomi hukum pidana Islam di Aceh dan Iran secara parsial pada subbab sebelumnya, maka pada bagian ini penulis akan melakukan sintesis komparatif guna menemukan jawaban atas dinamika perbedaan implementasi sanksi bagi pezina *muhsan*. Perbandingan ini bukan sekadar upaya inventarisasi perbedaan tekstual semata, melainkan sebuah ikhtiar ilmiah untuk menyingkap tabir *rasio legis* dan realitas sosiopolitik yang melatarbelakangi kedua yurisdiksi tersebut.

Sebagaimana arahan dalam metodologi penelitian hukum, sebuah perbandingan yang komprehensif harus mampu memotret hukum dari berbagai dimensi. Oleh karena itu, analisis komparatif dalam rumusan masalah ketiga ini akan dipandu secara sistematis melalui tiga pilar utama hukum—sebagai refleksi dari pokok dasar perundang-undangan—yakni landasan filosofis sebagai akar pemikiran, landasan sosiologis sebagai cermin efektivitas di masyarakat, serta landasan yuridis sebagai wujud kepastian norma tertulis.

Secara Filosofis, Perbandingan sanksi zina *muhsan* di Aceh dan Iran bermuara pada satu hulu yang sama, yakni hakikat ajaran Islam yang berorientasi pada *maslahah al-ibad* (kemaslahatan umat manusia).⁹⁴ Secara fundamental, setiap teks dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah ditujukan untuk mewujudkan kesejahteraan serta mencegah kerusakan (*mafsadah*), selaras dengan misi risalah kenabian sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Namun, dalam implementasinya, kedua wilayah ini menempuh jalur filosofis yang berbeda.

Aceh mengadopsi pendekatan yang cenderung moderat dengan menekankan pada Utilitarianisme Aturan (*Rule Utilitarianism*). Penerapan 100 kali cambuk adalah wujud *Rule Utilitarianism* karena Aceh mematuhi aturan Qanun yang sudah baku untuk menjaga ketertiban sosial dan harmoni dengan hukum nasional secara

⁹⁴ Abbas, Syahrizal. *Antologi Pemikiran Hukum Syariah di Aceh*. CV. Naskah Aceh, 2018. Hlm. 10.

konsisten.⁹⁵ Fokus utamanya adalah perlindungan terhadap tatanan masyarakat secara keseluruhan melalui sanksi yang bersifat edukatif, tanpa mencederai harmoni dengan sistem hukum nasional.

Di sisi lain, Iran berpijak pada prinsip kedaulatan ulama pasca-revolusi 1979, di mana hukum Islam diposisikan sebagai sumber utama di atas konstitusi (Pasal 4 UUD Iran).⁹⁶ Kebijakan substitusi rajam menjadi pidana lain adalah wujud *Act Utilitarianism*, di mana otoritas hukum Iran mengevaluasi dampak dari suatu eksekusi spesifik guna menghindari kerugian politik atau sosial yang lebih besar bagi negara.⁹⁷ Memilih tindakan yang menghasilkan kebahagiaan atau kemaslahatan politik yang paling besar serta penderitaan yang paling minim bagi eksistensi negara di tengah tekanan internasional.

Meskipun kedua yurisdiksi memiliki bentuk sanksi yang kontras, keduanya tetap memegang prinsip bahwa tidak ada satu pun teks agama yang berorientasi menciptakan kerusakan. Perbedaan keduanya hanyalah pada cara memandang jalan menuju kemaslahatan tersebut. Aceh melalui konsistensi aturan yang moderat, sedangkan Iran melalui ketegasan prinsip yang fleksibel secara situasional.

Secara Sosiologis, Penjatuhan sanksi bagi pelaku zina *muhsan* di Aceh dan Iran tidak dapat dilepaskan dari upaya negara untuk menciptakan ketertiban sosial yang berbasis nilai-nilai religius. Efektivitas hukum ini, sebagaimana diungkapkan oleh Soerjono Soekanto, tidak hanya ditentukan oleh frekuensi penerapannya, melainkan seberapa besar dampak positifnya dalam mewujudkan keadilan dan kemanfaatan bagi masyarakat luas. Yang mana sejalan dengan Syatibi dengan konsep tujuan Maqasid Syariah yang kewajiban/pengharaman berlandaskan tingkatan maslahat yang diterima masyarakat.⁹⁸

Efektivitas hukum sangat bergantung pada sejauh mana masyarakat mendukung penerapan norma tersebut. Di Aceh, sanksi cambuk di depan umum berfungsi sebagai instrumen edukasi publik yang memanfaatkan budaya malu demi mendorong kesadaran hukum masyarakat agar berperilaku sesuai norma yang berlaku. Hukum syariat ada bukan untuk menciptakan kerusakan (*mafsadah*), melainkan untuk menjamin kedamaian dan kesejahteraan manusia.

⁹⁵ Urbanus Ura Weruin. "Teori-teori etika dan sumbangan pemikiran para filsuf bagi etika bisnis." *Jurnal Muara Ilmu Ekonomi Dan Bisnis* 3, no. 2 (2019): 317.

⁹⁶ 19 University of Minnesota Human Rights Library, "Konstitusi Republik Islam Iran," diakses dari <http://hrlibrary.umn.edu/instreet/indonesia/iran-constitution.html> pada 8 Maret 2026.

⁹⁷ Urbanus Ura Weruin. "Teori-teori etika dan sumbangan pemikiran para filsuf bagi etika bisnis." *Jurnal Muara Ilmu Ekonomi Dan Bisnis* 3, no. 2 (2019): 317.

⁹⁸ Syahrizal Abbas. *Antologi Pemikiran Hukum Syariah di Aceh*. CV. Naskah Aceh, 2018. Hlm. 15

Di Iran, efektivitas penegakan hukum zina *muhsan* didorong oleh sistem **Teo-Demokrasi** yang menggabungkan otoritas agama dan negara. Kebijakan pemerintah Iran yang konsisten menempatkan lembaga sosial dan politik di bawah prinsip Islam—sebagaimana diamanatkan sejak kepemimpinan Imam Khomeini—membuat kepatuhan masyarakat terhadap sanksi zina menjadi bagian dari kesadaran ideologis bangsa.

Seiring perkembangan zaman, penegak hukum di kedua wilayah dituntut untuk terus mengevaluasi dan menyesuaikan penerapan sanksi agar tetap relevan di tengah perubahan sosial. Hal inilah yang menjelaskan mengapa Aceh tetap berpegang pada cambuk dalam bingkai nasional, sementara Iran mulai mempertimbangkan pidana mati sebagai *ultimum remedium* (sarana terakhir) yang hanya diterapkan pada isu yang konkret mengikis kepentingan negara dan masyarakat luas.

Secara yuridis, perbedaan implementasi sanksi zina *muhsan* di Aceh dan Iran berakar pada posisi hukum Islam dalam struktur ketatanegaraan masing-masing yurisdiksi. Hal ini berkaitan erat dengan kedaulatan negara dalam mempositifkan norma agama menjadi norma hukum yang mengikat (*legal formal*)

Landasan yuridis Aceh bersifat Yuridis-Integratif. Keberlakuan syariat Islam di Aceh dijamin melalui UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA).⁹⁹ Namun, secara hierarki, Qanun Jinayat tetap merupakan bagian dari sistem hukum nasional Indonesia yang tunduk pada UUD 1945. Inilah alasan yuridis mengapa Aceh menerapkan sanksi 100 kali cambuk (Pasal 33 Qanun No. 6/2014) dan bukan rajam. Sebagai wilayah otonom, Aceh harus melakukan harmonisasi hukum agar tidak bertabrakan dengan prinsip hak asasi manusia yang dijamin oleh konstitusi nasional dan hukum pidana umum Indonesia.

Landasan yuridis Iran berpijak pada Konstitusi 1979 yang lahir pasca-Revolusi Islam. Berdasarkan Pembukaan (*Preamble*) Konstitusi Iran, negara ini secara eksplisit menyatakan bahwa seluruh lembaga budaya, sosial, politik, dan ekonomi harus didasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Konstitusi ini memberikan mandat kepada ulama (*Wilayat al-Faqih*) untuk memperjelas bahwa t Qanun/UU tidak akan pernah bertentangan dengan syariat.

Oleh karena itu, Pasal 225 IPC yang mengatur sanksi rajam memiliki kedudukan Yuridis-Absolut. Di Iran, hukum Islam adalah hukum tertinggi (*supra-constitutional*), sehingga negara memiliki kedaulatan penuh untuk menerapkan *Hudud* secara murni tanpa perlu menyesuaikan dengan standar hukum sekuler internasional.

⁹⁹ Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, Pasal 125-126.

Secara legal, Iran memposisikan Islam sebagai dasar negara (Islam sebagai Negara), sedangkan Aceh memposisikan Islam sebagai kekhususan daerah dalam sebuah negara kesatuan (Islam dalam Negara). Perbedaan status hukum inilah yang secara yuridis membedakan berat ringannya sanksi yang dijatuhkan bagi pelaku zina *muhsan*.

