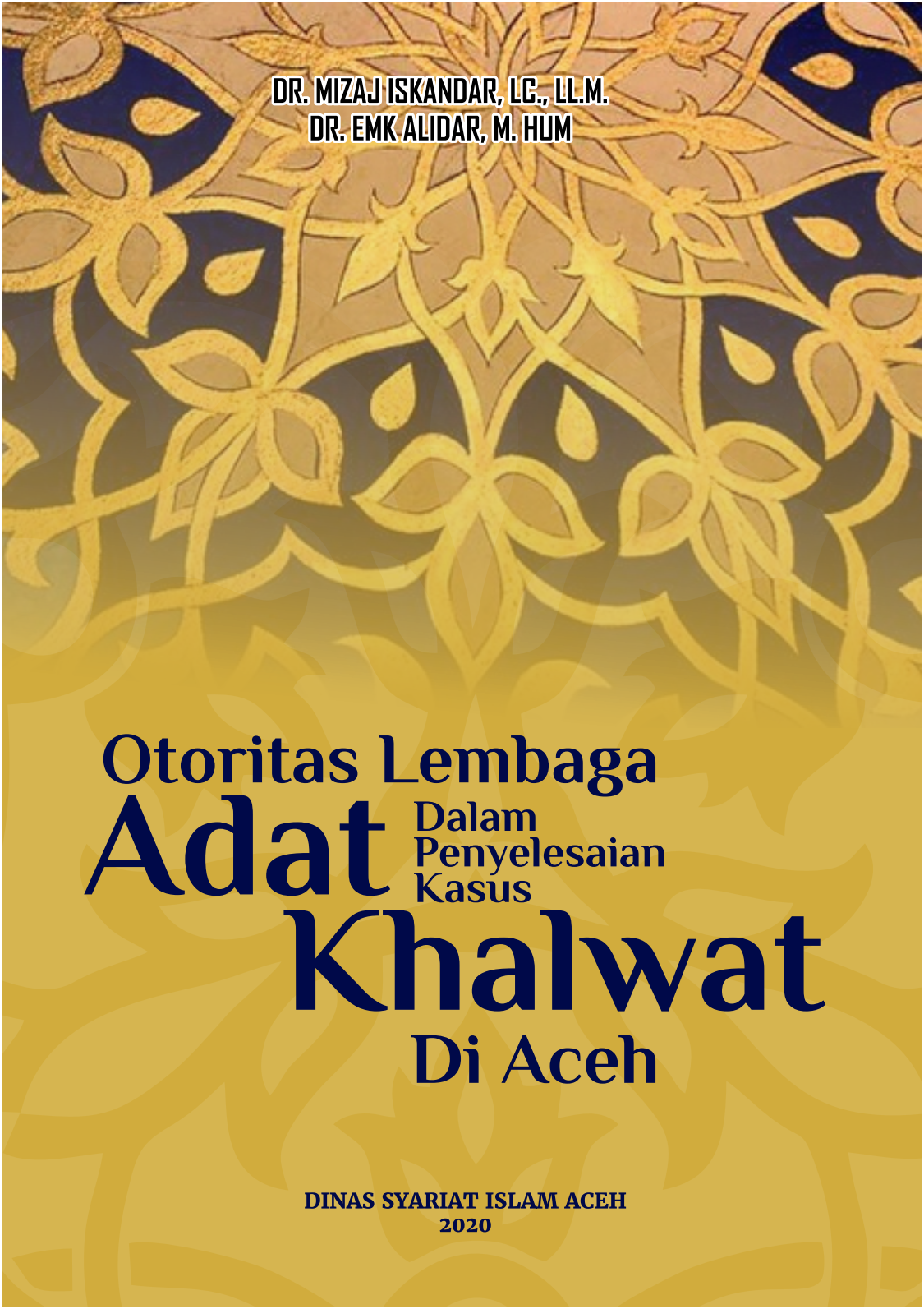




DR. MIZAJ ISKANDAR, LG., LL.M.
DR. EMK ALIDAR, M. HUM

Otoritas Lembaga
Adat Dalam
Penyelesaian
Kasus
Khalwat
Di Aceh

DINAS SYARIAT ISLAM ACEH
2020

DR. MIZAJ ISKANDAR, LC., LL.M.
DR. EMK ALIDAR, M. HUM

OTORITAS
Lembaga Adat
DALAM PENYELESAIAN
KASUS KHALWAT DI ACEH

Dinas Syariat Islam Aceh
Tahun 2020

**OTORITAS LEMBAGA ADAT
DALAM PENYELESAIAN KASUS KHALWAT DI ACEH**

**DR. MIZAJ ISKANDAR, LC., LL.M.
DR. EMK ALIDAR, M. HUM**

Editor: Dr. Irwansyah, M. Ag
Tata Letak Isi : Muhammad Sufri
Desain Cover : Syahreza

Diterbitkan oleh:
Dinas Syariat Islam Aceh
Jln T. Nyak Arief No.221, Jeulingke. Banda Aceh
Email : dsi@acehprov.go.id
Telp : (0651) 7551313
Fax : (0651) 7551312, (0651) 7551314

Bekerjasama dengan Percetakan:
CV. Rumoh Cetak
Jalan Utama Rukoh, Syiahkuala, Banda Aceh
Email: cetakaceh@gmail.com | Hp: 08116888292

Dinas Syariat Islam Aceh
vi + 188 hlm. 14 x 21 cm.

ISBN. 978-602-58950-3-6

Kata Pengantar

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Puji dan syukur kita sampaikan kehadirat Allah SWT. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi Besar Muhammad SAW., dan juga kepada keluarga dan sahabat beliau sekalian.

Sebagaimana kita ketahui bahwa dalam masyarakat Aceh adat mendapat kedudukan yang terhormat sebagai penguat hukum (Syariat). Hukum syariat dan adat adalah suatu kesatuan yang utuh. Disamping bertujuan mengatur kehidupan masyarakat, adat juga menjadi cerminan kepribadian suatu bangsa. Inilah yang dimaksudkan dalam ajaran Islam dengan istilah "Al'adah muhakkamah" dan yang dimaksud dalam pepatah Aceh "hukom ngon adat lage zat ngon sifeut".

Sejalan dengan prinsip ini Pemerintah Aceh telah melakukan berbagai upaya penguatan adat dan reusam di antaranya dengan mensahkan Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat. Qanun ini menegaskan bahwa upaya penguatan fondasi adat harus juga menyesuaikan diri dengan pola penegakan hukum Syariat Islam di Aceh secara umum. Qanun ini menawarkan

sebuah mekanisme alternatif penyelesaian perkara Jinayat yaitu melalui peradilan adat gampong. seperti dalam penyelesaian perkara khalwat yang tetap sesuai dengan asas dan prinsip yang terkandung dalam “Maqashid Syariah”.

Meskipun demikian, dalam perjalanannya perlu adanya perhatian, kajian, dan ulasan ilmiah terhadap apa yang sudah menjadi kebijakan pemerintah Aceh tersebut dan penerapannya di dalam kehidupan kemasyarakatan. Di sinilah peran penting yang dapat dimainkan oleh buku ini yaitu memberikan cermin kepada pemerintah dan juga masyarakat tentang apa yang telah terjadi selama ini terkait fungsi adat dan kaitannya dengan penyelesaian persoalan khalwat di tataran gampong.

Pendeknya, buku yang berjudul “Otoritas Lembaga Adat dalam Penyelesaian Kasus Khalwat di Aceh” ini merupakan satu kontribusi penting terhadap upaya penyempurnaan hukum positif berbasis Syariat Islam di Aceh. Buku ini ikut meyakinkan kita bahwa fondasi Syariat Islam di Aceh akan semakin kuat bila adat menjadi dimensi yang tidak dipisahkan.

Atas kontribusi yang sangat penting ini, kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya dan memberikan penghargaan yang setinggi-tingginya. Semoga buku ini menjadi amal bagi penulis sendiri dan juga manfaat yang besar bagi masyarakat Aceh pada umumnya. Akhirnya, hanya kepada Allah lah kita memohon ampun dan kepadaNya lah kita mohon perlindungan. Semoga Syariat Islam tetap tegak di Bumi Aceh tercinta.

Billahi taufiq walhidayah, wassalamu’alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Kepala Dinas Syari’at Islam

DR. EMK. ALIDAR, S. Ag., M. Hum

Daftar Isi

Kata Pengantar ~ III
Daftar Isi ~ V

BAB SATU : PENDAHULUAN ~ 1

BAB DUA : KHALWAT DAN TATANAN MASYARAKAT ~ 41

- A. Khalwat Dalam Dimensi Moral dan Agama ~ 41
- B. Khalwat dalam Perspektif Moral-Etik ~ 53
- C. Konsep Khalwat Menurut Adat ~ 77
- D. Konsep Khalwat dalam Fikih ~ 84

**BAB TIGA: KEWENANGAN PERADILAN ADAT DALAM
PENYELESAIKAN PERKARA KHALWAT ~ 119**

- A. Lembaga Adat dan Peradilan Adat ~ 119
 - a. Pengertian Lembaga Adat ~ 119
 - b. Sejarah Lembaga Adat ~ 122
 - c. Bentuk-Bentuk Lembaga Adat ~ 129
- B. Kewenangan Lembaga Adat dalam Peradilan Adat Aceh ~ 131
- C. Penyelesaian Perkara Khalwat oleh Lembaga Adat ~ 135
 - a. Dasar Hukum Berlakunya Peradilan Adat ~ 135
 - b. Penyelenggaraan Peradilan Adat ~ 145
 - c. Proses Penyelesaian Sengketa Dalam Peradilan Adat ~ 152
- D. Proses Penyelesaian Sengketa Dalam Peradilan Adat ~ 161

BAB EMPAT : PENUTUP ~ 169

A. Kesimpulan ~ 169

B. Rekomendasi ~ 170

DAFTAR PUSTAKA ~ 171

Bab Satu

Pendahuluan

Khalwat merupakan salah satu perbuatan amoral dan bertentangan dengan tabiat manusia yang menghendaki keteraturan dan ketenteraman. Dalam Islam, pelarangan khalwat didasarkan pada Firman Allah SWT dalam Al-Qur'an, Surah al-Isra', Ayat 32 yang artinya, *"dan janganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya zina itu merupakan perbuatan keji dan suatu jalan yang buruk"*. Pelarangan terhadap perilaku khalwat merupakan salah satu upaya menutup jalan menuju kepada perbuatan zina. Perbuatan zina akan menghancurkan kemurnian nasab manusia. Islam sebagai sebuah agama turut memelihara kemaslahatan dalam menjunjung tinggi nasab dengan konsep (الخمسة مقاصد الشريعة). Islam melarang manusia untuk melakukan perbuatan yang dapat mengganggu ketenteraman hidup dalam masyarakat, apalagi perbuatan tersebut dapat mengakibatkan kemaksiatan¹ kepada Allah

1 Adapun maksiat dalam Islam dibagi kepada dua katagori ada yang secara tegas dinyatakan oleh *Nash* (teks-teks agama) dan ada yang tidak tegas. Khalwat merupakan kategori maksiat yang tidak secara tegas dinyatakan oleh *Nash*. Kalaupun terdapat ayat al-Qur'an, itupun dinyatakan secara umum, demikian juga dalam al-hadith. Lihat Abdurrahman al-Maliki dan Ahmad al-Daur, *Sistem Sanksi dan Hukum Pembuktian dalam Islam*, terj, Syamsuddin Ramadhan (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004) hlm. 1 dan 2.

Pelarangan khalwat tidak hanya diatur dalam Islam, tetapi juga diatur dalam agama-agama lain. Dalam agama Kristen misalnya diajarkan tentang tatacara agar memiliki moral yang baik dan salah satu bentuk ajakan bermoral adalah tidak melakukan zina. Berzina, berarti melakukan hal di luar kehendak Tuhan dan dengan berzina seseorang menunjukkan bahwa dia tidak bermoral dan kehilangan iman kepercayaan serta jatuh ke dalam cobaan iblis. Berzina artinya melakukan hal di luar waktu yang sudah ditentukan, yaitu berhubungan intim diluar dari waktunya. Dengan demikian Tuhan sudah mengingatkan manusia agar tetap menjaga moral dengan tidak berzina. Dalam agama Yahudi, terkait dengan masalah seks juga diatur secara ketat dimana penyaluran seks tidak menyimpang dari saluran yang layak dan berlaku serampangan, seperti seruan jangan berbuat cabul dalam hal seksual. Dalam agama Budha, bentuk pengaturan seks termaktub dalam Delapan Jalan Menuju Keselamatan, di antaranya adalah ajaran yang menyatakan jangan menuruti hawa nafsu.²

Pada prinsipnya, ajaran agama-agama di dunia mengajak sesuatu yang disebut dengan moral etik dan nilai luhur yang akan menjami ketenteraman dan kenyamanan dalam menata hidup dan kehidupan dan pemeluk dari masing-masing agama diminta untuk mengimplementasikannya dalam ruang privat dan ruang publik keseharian mereka. Salah satu nilai luhur tersebut mengkristal dan menjadi norma budaya masyarakat sehingga menjadi patron dalam berpikir dan bertindak.³

Dengan demikian, maka dapat ditentukan secara sederhana bahwa nilai moral merupakan sebuah ide atau konsep

2 Huston Smith, *Agama-Agama Manusia*, terj. Saifoeddin Bahar, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia: 2001), hlm. 318-319.

3 Eugen Erlich menggambarkan norma hukum yang dimaksud sebagai *living law* yang ditemukan dalam kebiasaan yang sekarang berlaku di dalam masyarakat, khususnya dari norma yang tercipta dari aktifitas-aktifitas sejumlah kelompok dimana warga masyarakat terlibat. Lihat Dewi C Wulansari, *Hukum Adat Indonesia Suatu pengantar*, (Bandung: Refika Adima, 2010), hlm.34

tentang sesuatu yang penting dalam kehidupan seseorang dan menjadi perhatiannya. Sebagai standar perilaku, tentunya nilai moral menuntut seseorang untuk melakukan dan menaatinya. Konsekuensinya dari pemahaman akan nilai moral seperti diutarakan di atas, menjadikan nilai larangan khalwat itu secara praktis sebagai standar perilaku yang menjadikan orang berusaha untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai moral yang telah diyakininya dan menjadikan pula semua orang memiliki dan menginginkan nilai-nilai moral, sekalipun pada sebagian orang ditemukan kurang dalam pengertian tidak selamanya menyadari nilai moral yang dimilikinya, sehingga menjadikannya terperosok pada perilaku yang berseberangan dengan perspektif nilai moral itu sendiri.

Kata Khalwat, berasal dari kata (خلا – يخلو – خلوة). Maknanya adalah tempat menyendiri baik seorang diri maupun dengan orang lain. Dalam Kamus *Lisanu al-'Arab*, kata Khalwat mempunyai lebih dari satu makna, diantaranya adalah tersembunyi, menyendiri, tertutup, dan sunyi.⁴ Dalam Kamus Melayu Inggris, kata khalwat bermakna *state of an unmarried couple being together in seclusion*.⁵ dalam terminologi fikih, khalwat diartikan sebagai kegiatan berkumpulnya suami-isteri setelah terjadinya akad pernikahan yang benar disuatu tempat yang luput dari pandangan orang lain seperti di rumah yang pintunya terkunci tanpa dibarengi oleh penghalang *hissi* dan *tabi'i* yang menyebabkan mereka tidak dapat (bersenang-senang).⁶

Dilihat dari aspek perbuatannya, khalwat dikategorikan kepada tiga macam; *khalwah sahahah*, *khalwah muharramah* dan *khalwah mubh*. *Khalwah sahahah* adalah kondisi dimana berkumpulnya suami-istri setelah akad pernikahan yang benar disuatu tempat yang jauh dari pandangan manusia

4 Ibnu Manzur, *Lisanu al-'Arab*, *Maddah al-Khala*, Jilid 4 hlm. 238, *Maddah fard*, Jilid 3, hlm. 333. *Maddah azal*, Jilid 11, hlm. 440.

5 <http://dictionary.bhanot.net>. Net. Kamus Bahasa Melayu-Inggris, hlm. 126.

6 Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi ala Syarh al-Kabir*, Jilid 2 (Bairut: Dar al-Fikr, 1230 H), 475.

guna melakukan *istimta'* (bersenang-senang) tanpa dihalangi oleh penghalang *hissi*, *tabii* dan *syar'i*. *Khalwah muharramah* adalah khalwat seorang laki-laki dengan seorang perempuan muda (*syabbah*) *ajnabi* yang dapat dinikahi pada masa sekarang maupun pada masa yang akan datang. Sedangkan *khalwah mubah* adalah khalwat yang terjadi untuk tujuan pembelajaran dan pengobatan.

Dari definisi dan pembagian khalwat tersebut maka bentuk *khalwah shahihah* merupakan khalwat yang dianjurkan dan dibolehkan dalam Islam karena *khalwah shahihah* terjadi dengan akad dan syarat yang benar. Sedangkan *khalwah muharramah* merupakan inti dari pelarangan khalwat yang sesungguhnya karena terjadi dengan akad yang *fasid*. Dan ini menjadi kajian peneliti dalam pembahasan disertai ini karena khalwat inilah yang diatur secara formal dalam Qanun Aceh Nomor 14 Tahun 2003 dan diperbaharui oleh Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.

Pelanggaran khalwat⁷ secara formal di Aceh sejalan dengan norma-norma agama dan norma adat yang di anut oleh masyarakat Aceh dimana antara keduanya berjalan seiring, tanpa dapat dipisahkan (*hukum ngon adat lagei zat dengan sifeut*). Dalam hukum agama khalwat dianggap suatu perbuatan tercela dan maksiat. Demikian juga halnya menurut perspektif adat, dimana perbuatan berkumpulnya laki-laki dan perempuan yang belum menikah untuk tujuan berasyik-maksyuk ditempat-tempat yang tidak diketahui oleh orang ramai (khalwat) dianggap sebagai perbuatan *ma'sil (jahe)*.⁸

Keberadaan Qanun Jinayat, yang didalamnya turut diatur dengan khalwat dipandang sangat mendesak (*extra*

7 Khalwat yang di larang di Aceh adalah khalwat yang masuk dalam katagori diharamkan oleh agama dan bertentangan dengan nilai adat istiadat masyarakat Aceh adapun penambahan kata pelanggaran kata dalam judul Disertasi ini dimaksudkan sebagai bagian penegasan terhadap pelanggaran khalwat semata.

8 Moehammad Hosein, *Adat Atjeh* (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1990), hlm. 184.

ordinary) sebagai upaya maksimal terhadap pencegahan budaya khalwat yang sudah sangat meresahkan masyarakat Aceh baik dikalangan dewasa. Khalwat yang dulunya dianggap sebagai perbuatan tabu, sekarang telah menjadi ajang bersosialisasi antara laki-laki dan perempuan baik secara terbuka maupun secara tertutup. Adapun inti dari peraturan khalwat sebagaimana diatur dalam Qanun Aceh adalah sebagai bentuk penegakan Syari'at Islam dalam masyarakat Islam.

Pergeseran nilai-nilai negatif ini tidak terlepas dari masuknya budaya asing ke dalam masyarakat Aceh yang islami. Bahkan khalwat dan ikhtilat sekarang sudah menjadi pemandangan biasa dalam kehidupan muda-mudi dan sudah mencapai pada taraf yang mengkhawatirkan. Budaya pembiaran perilaku khalwat sudah terlanjur dianggap sebagai bahagian untuk merefleksikan jati diri dan bersosialisasi antar sesama sehingga berakibat pada terjadinya perbuatan zina dimana-mana dan bahkan terjadi upaya-upaya untuk mencoba mengaburkan nilai-nilai agama dan adat Aceh dengan nilai-nilai humanisme global yang dikemas dalam bentuk hak-hak asasi manusia.⁹

Seiring dengan arus globalisasi yang tak terhindarkan telah terjadi hubungan dan persaingan yang tidak seimbang antara kebudayaan negara maju dengan kebudayaan negara berkembang. Globalisasi tidak hanya merasuki wilayah material seperti ekonomi, dan politik tapi juga telah merasuki wilayah material seperti ekonomi, dan politik tapi juga telah merasuki wilayah non material seperti etik atau moral. ¹⁰

9 Humanism adalah paham yang menetapkan pada nilai dan martabat manusia: penghargaan yang tinggi atas individualisme sebagai ekspresi perasaan, pengalaman, dan pemikiran seorang dan mengedepankan kosmopolitanisme, yaitu penegasan atas kesatuan nasib umat manusia. Lihat Joel L. Kraemer, *kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan: Renaisans Islam*. Terj. Asep Saipullah (Bandung: Mizan, 2003). Hlm. 28. Lihat juga Muhammad Ghallab, *Inilah Hakikat Islam*, terj. B. Hamdany Ali (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm.156

10 Globalisasi dalam Pandangan Yusuf al-Qaradhawi adalah bentuk penjajahan lama dengan wajah baru yang bertujuan untuk menindas yang lemah. Globalisasi muncul dalam bentuk globalisasi muncul

sebagaimana dipahami bahwa kebudayaan Barat itu dibangun atas tonggak sekularitas yang menganut paham pemisahan agama dan dunia sehingga kebudayaan yang bersumber dari ideologi sekuler tentunya jauh dari nilai-nilai agama yang dianut oleh pemeluknya. Akibatnya adalah muncul budaya permisif, paham kebebasan, dan emansipasi.

Budaya permisif, paham kebebasan ¹¹ dan paham emansipasi ¹² telah merasuki umat Islam secara perlahan dan pasti, terutama berkaitan dengan pergaulan bebas antara laki-laki dengan perempuan, khususnya kalangan remaja. Akibatnya adalah terdistorsinya nilai-nilai Islam yang selama ini menjadi jaringan pengaman dalam pergaulan intim laki-laki dan perempuan. Khawatir yang secara agama dan adat dahulu dipandang sebagai perbuatan tercela, sekarang menjadi sesuatu yang biasa bahkan sudah menjadi budaya baru dalam masyarakat Aceh.

Formalisasi Syari'at Islam¹³ di Aceh¹⁴ yang berujung

dalam bentuk globalisasi politik, ekonomi, kebudayaan dan globalisasi agama. Globalisasi politik bertujuan menundukkan semua negara untuk mengikuti politik *super power*. Globalisasi ekonomi berarti kapitalisasi ekonomi. Globalisasi kebudayaan adalah bentuk pemaksaan kebudayaan terhadap bangsa-bangsa lain. Tujuan dari globalisasi kebudayaan adalah memaksakan suatu bangsa untuk mencopot identitas dan kepribadian, menggantikannya dengan identitas mereka. Sedangkan globalisasi agama adalah internasionalisme Kristen secara massif. Lihat Yusuf al-Qarazawi, Islam dan *globalisasi Dunia*, terj. Nabhani Idris (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2001), hlm. 31.

- 11 Paham kebebasan dalam item Nomor 4 dari advertensi hak asasi manusia di Prancis yang terbit tahun 1879 adalah kemampuan manusia dalam melakukan setiap kegiatan maupun aktifitasnya yang tidak merugikan pihak lain. Lihat Wahbah Al-Zu'haili, *kebebasan dalam Islam*, terj. Ahmad Mainan dan Salafuddin Ilyas (Jakarta Timur: Pustaka Al Kautsar, 2005), hlm. 31.

- 12 Persamaan hak dalam hukum antara laki-laki dengan perempuan.

- 13 Formalisasi Syari'at Islam adalah upaya menjadikan ajaran-ajaran Islam sebagai hukum dan perundang-undangan negara sehingga menyebabkan bentuk larangan dan perintah agama menjadi formal dan legal sehingga Syari'at Islam menjadi mengikat dan harus ditegakkan. Lihat Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Poitik Syari 'at Islam dari Indonesia Hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), hlm. 220.

- 14 Salah satu daerah/provinsi yang gencar memperjuangkan Syari'at

pada positivikasi ajaran Islam dalam bentuk Qanun telah memberikan semangat dalam rangka penegakan Syari'at, Khususnya dalam membendung gerakan khalwatisme di dalam masyarakat di bawah naungan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.¹⁵

Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat yang merupakan turunan dari Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, mendefinisikan khalwat sebagai perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin yang bukan mahram dan tanpa ikatan perkawinan dengan kerelaan kedua belah pihak yang mengarah pada perbuatan zina. Definisi tersebut sudah berbeda dengan definisi khalwat yang ada dalam Qanun Nomor

Islam adalah Aceh. Keinginan penerapan Syari'at Islam di Aceh bukan tanpa alasan mengingat Aceh dalam lintasan sejarah dikenal sebagai daerah yang paling awal kedatangan Islam sekaligus sebagai pintu masuknya Islam di Nusantara. Pelaksanaan Syari'at Islam di Provinsi Aceh merupakan refleksi dari aspirasi mayoritas masyarakat Aceh. Syari'at Islam di Aceh sudah dimulai pada masa Abu Daud Beureueh menginginkan agar di Bumi Serambi Mekkah ditegakkan Syari'at Islam. Maka pada Tahun 1959 lahirlah keputusan Perdana Menteri RI No.I/Missi/1959 yang kemudian dikenal sebagai Missi Hardi tentang pemberian status istimewa kepada Aceh dengan sebutan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Berdasarkan keputusan ini, Aceh ditetapkan sebagai daerah istimewa yang meliputi keistimewaan bidang agama, adat dan pendidikan.

- 15 Lihat M. Arskal Salim *Pluralisme Hukum Sebagai Kerangka Analisis Studi Politik Hukum Islam*, pidato pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Politik Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, Tanggal 21 Mei 2016. Menurut Arskal Salim, Aceh memperoleh status otonomi khusus dengan landasan hukum yang lebih jelas dan formal yang berbentuk Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999. Sebelum lahirnya legislasi ini, status istimewa Aceh hanya lebih merupakan pemanis bibir belaka tanpa referensi peraturan perundang-undangan yang *legitimate*. Dua tahun kemudian, keluar lagi Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 yang mengatur lebih rinci pelaksanaan otonomi Khusus di Aceh. Undang-Undang ini mengakui keberadaan Mahkamah Syar'iyah sebagai pelaksana kekuasaan kehakiman bagi umat Islam yang tinggal di Aceh, termasuk memeriksa kasus-kasus pelanggaran pidana Islam. Tahun 2002 dan Tahun 2003, sejumlah qanun atau regulasi tingkat daerah diterbitkan yang berisikan ketentuan-ketentuan Syari'at Islam yang melarang dan *memberi sanksi cambuk bagi pemain judi, konsumen, pedagang dan supplier minuman keras dan pelaku khalwat*.

14 Tahun 2003 terutama pada pemilahan antara khalwat dengan ikhtilat yang masing-masing berdiri sendiri sebagai sebuah jarimah.

Adapun menyangkut kewenangan penyelesaian jarimah khalwat, Qanun Jinayat memberikan kewenangan kepada Lembaga Adat dan Mahkamah Syar'iyah. Dalam Pasal 24 disebutkan bahwa jarimah khalwat yang menajadi kewenangan pradilan adat diselesaikan menurut ketentuan dalam Qanun Aceh tentang pembinaan kehidupan adat dan adat istiadat dan atau peraturan perundang-undangan lainnya mengenai adat istiadat. Dalam penjelasan terhadap Pasal 24 disebutkan bahwa peradilan adat gampong berwenang menyelesaikan perkara jarimah khalwat apabila terjadi di gampong tersebut dan pelakunya merupakan penduduk di gampong terebut.

Pendelegasian kewenangan¹⁶ dalam penyelesaian jarimah khalwat kepada Lembaga Adat merupakan bentuk pendistribusian kewenangan dari peradilan Syar'iyah kepada peradilan adat sehingga terhadap jarimah khalwat terjadi ragam bentuk penyelesaiannya. Namun demikian pendistribusian kewenangan tersebut hanya mengatur tentang subjek dan tempat kejadian kasus khalwat dan tidak mengatur tentang materi khalwat secara jelas.

Dalam dua qanun sebelumnya, yaitu Qanun Aceh tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat serta Qanun Nomor 10 tentang Lembaga Adat juga tidak dijelaskan bentuk-bentuk khalwat yang menjadi kewenangan pradilan adat. Akibatnya dapat berimplikasi pada penerapan hukum

16 Pendelegasian kewenangan minimal harus memiliki tiga syarat yaitu; *pertama* adanya perintah yang tegas mengenai subjek lembaga pelaksana yang diberi delegasi kewenangan dan bentuk peraturan pelaksana untuk mengatur materi pengaturan yang didelegasikan. *Kedua*, adanya perintah yang tegas mengenai bentuk peraturan pelaksana. *Ketiga*, adanya perintah yang tegas mengenai pendelegasian kewenangan dari undang-undang atau lembaga pembentuk undang-undang kepada lembaga penerima kewenangan, Lihat Jimly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang* (Jakarta: Rajawali Press, 2014), hlm. 266.

dilapangan.¹⁷

Secara umum, bahwa praktek khalwat di Aceh telah sampai pada tingkat mengkhawatirkan, terutama dikalangan remaja dan orang dewasa. Semenjak diberlakukannya Syari'at Islam secara legal formal dan diberlakukannya Qanun Nomor 14 Tahun 2003 tentang khalwat, kasus khalwat di Aceh terus meningkat tiap tahunnya. Dalam rentang tahun 2007 sampai 2008 saja jumlah kasus khalwat tercatat sebanyak 146 kasus yang terbesar di berbagai kabupaten kota; Banda Aceh 29 kasus, Aceh besar 14 kasus, Langsa 6 kasus, Pidie 8 kasus, Bireuen 9 kasus, Aceh Barat 15 kasus, Sabang 12 kasus, Aceh Tengah 5 kasus, Bener Meriah 3 kasus, Nagan Raya 3 kasus, Abdya 8 kasus, Aceh Selatan 3 kasus, Simeulue 2 kasus, dan Aceh Utara 9 kasus.¹⁸ Dan kasus khalwat tersebut terus meningkat pada taun-tahun sesudahnya.

Khusus di Kabupaten Pidie melanggar Syariat Islam

- 17 Dalam kaidah hukum disebutkan bahwa aturan hukum yang dirumuskan harus lebih konkrit dan memberikan pedoman yang lebih jelas bagi perbuatan. Suatu peraturan perundangan yang baik adalah harus memenuhi sejumlah persyaratan. *Pertama* gaya peraturannya hendak padat dan sederhana. *Kedua*, istilah yang dipilih hendaknya bersifat mutlak dan relative, sehingga memperkecil kemungkinan munculnya perbedaan pendapat individual. *Ketiga*, hukum hendaknya membatasi diri pada hal-hal riil dan aktual dengan menghindari hal-hal yang bersifat metaforis dan hipotesis. *Keempat*, hukum hendaknya tidak dirumuskan dalam bahasa yang tinggi, oleh karena itu ditunjukan kepada rakyat yang memiliki tingkat kecerdasan rata-rata, bahasa hukum tidak untuk latihan penggunaan logika melainkan hanya penalaran sederhana yang bisa dipahami oleh orang rata-rata. *Kelima*, hukum setidaknya tidak meracukan pokok masalah dengan pengeculian, pembatasan atau prubahan. *Keenam*, hukum hendaknya tidak argumentative adalah bahaya merincikan alasan-alasan karena hal itu akan menimbulkan konflik. *Ketujuh*, pembentukan hukum setidaknya mempertimbangkan secara matang dan mempunyai manfaat praktis dan hendaknya tidak menggoyahkan sendi-sendi pertimbangan dasar keadilan dan hakikat permasalahan, sebab hukum yang lemah tidak perlu dan tidak adil akan membawa seluruh sistem perundang-undangan mendapat citra buruk dan menggoyahkan legitimasi Negara. Lihat Sumarlin, Reduksi Kekuasaan Eksekusif di bidang praturan pengganti UU (PERPU) (Malang:UMM Press, 2002), hlm. 124-125.
- 18 Sulaiman Tripa, *Perang Melawan Khalwat di Aceh* (Banda Aceh: Pustaka Novum dan PSL, 2008), hlm. 28.

terutama terhadap jarimah khalwat/meseum menjadi pelanggaran syari'at yang terbanyak terjadi. Angka kasus pelanggaran Syari'at Islam di Pidie pada tahun 2012 tergolong tinggi, jika dibandingkan pada tahun 2011. "Tahun 2012 pelanggaran Syari'at mencapai 117 pelanggaran khalwat berjumlah 44 kasus".¹⁹ Dan sampai tahun 2016 angka ini terus bertambah panjang daftar pelanggaran kasus khalwat".²⁰

Data awal yang diperoleh dari Wilayatul Hisbah dan Mahkamah Syar'iyah menunjukkan bahwa pelanggaran terhadap jarimah khalwat di Pidie kebanyakan kasusnya diselesaikan di gampong secara adat, meskipun dalam Qanun Aceh Nomor 14 Tahun 2003 tentang khalwat belum diatur tentang kewenangan tersebut dalam menyelesaikan kasus khalwat dan satu-satunya lembaga yang berwenang adalah Mahkamah Syar'iyah.

Praktek penyelesaian secara adat terhadap pelanggaran jarimah khalwat selama ini masih belum mapu memberikan keadilan dan kepastian hukum terhadap pelaku, baik dari aspek pemilihan antara jarimah khalwat dengan jarimah zina dan pemberian perlindungan kepada pelaku sebagaimana yang diamaahkan oleh Qanun Adat Istiadat.

Berdasarkan uraian diatas maka masalah tersebut menarik untuk dikaji secara mendalam terutama tentang kewenangan Lembaga Adat dalam penyelesaian khalwat serta pola-pola penyelesaiannya oleh Lembaga Adat di Kabupaten Pidie dikaitkan dengan Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat., sehingga tergambar secara konkrit bentuk-bentuk penyelesaian di lapangan, Khususnya di Kabupaten Pidie.

19 *Serambi Indonesia Angka Pelanggar Syari'at Tinggi di Pidie*, 1 maret 2013.

20 *Dalam Catatan Mahkamah Syar'iyah Sigli hanya tiga (3) kasus yang masuk dan dilaksanakan pencambukan sampai tahun 2016 dan selebihnya diselesaikan secara adat oleh Lembaga Adat di tingkat gampong.*

Adapun permasalahan utama penelitian ini adalah menyangkut dengan pendistribusian kewenangan dalam penyelesaian jarimah khalwat kepada Lembaga Adat dan tentang mekanisme penyelesaian khalwat di Kabupaten Pidie. Penelitian ini dibatasi pada Tahun 2014-2016 dengan demikian kasus-kasus yang terjadi sebelum Tahun 2014 tidak dimasukkan dan tahun tersebut adalah tahun disahkannya Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang *Hukum Jinayat*.

Bedasarkan penjelasan yang dikemukakan di atas, maka penelitian ini bertujuan: *Pertama*, untuk mengetahui bentuk kewenangan Lembaga Adat dalam Penyelesaian jarimah khalwat sesuai dengan kewenangan yang diberikan oleh Qanun Jinayat Nomor 6 Tahun 2014; dan *kedua*, untuk mengetahui mekanisme penyelesaian jarimah khalwat oleh Lembaga Adat di Kabupaten Pidie.

Adapun kegunaan teoritis penelitian ini adalah untuk memberikan masukan dalam bidang pembangunan hukum nasional terutama terkait dengan hukum adat dalam khazanah kepustakaan di Indonesia dalam penyelesaian kasus tindak pidana dalam masyarakat dan diharapkan menjadi referensi bagi para peneliti, pembaca dan masyarakat luas baik di Aceh-Indonesia maupun dunia internasional.

Secara praktis, kajian ini akan menjai masukan terhadap pemerintah Aceh dan DPRA dalam pembuatan serta revisi Qanun Aceh, terutama Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2009 tentang pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat, Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2008 tentang Lembaga Adat da Qanun aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa fokus penelitian ini adalah tentang kewenangan, proses dan mekanisme penyelesaian khalwat oleh Lembaga Adat sebagaimana dimanatkan oleh Qanun Jinayat dan implimentasinya di lapangan, keadilan, teori masalah, teori sistem hukum, teori penyeleaian non litigasi dan teori distribusi

kewenangan. Adapun penjelsan terhadap teori-teori tersebut sebagai berikut:

Dalam bahasa Inggris kata keadilan disebut "*justice*" dan bahasa Belanda disebut "*rechtvaarding*". Dalam bahasa Indonesia terdapat tiga makna adil yaitu, "tidak berat sebelah, tidak memihak dan tidak dan tidak sewenang-wenang".²¹ Keadilan adalah perlakuan yang seimbang antara hak dan kewajiban. "inti keadilan terletak pada keseimbangan antara menuntut hak dan kewajiban".²² Kata keadilan dalam bahasa Arab terambil dari kata "عدل" yang bermakna sama. Kata al-'adalah dalam Al-Qur'an adalah sinonim *al-mizan* (keseimbangan/ moderasi) dan *al-qist* yang berarti keadilan.²³

Menurut Quraish Shahihab, keadilan kata keadilan juga disebut dengan kata *al-'adl*, *al-qist*, *al-mizzan* dan menafikan kezaliman. *Al-'adl* yang bermakna sama memberikan kesan adanya dua pihak atau lebih. Kata *al-qist* bermakna bagian yang wajar dan patut dan kata tersebut lebih umum dari kata al-'adl. Kata *al-mizan* berarti bimbingan, oleh karenanya *mizan* merupakan alat untuk menimbang sehingga seringkali timbangan identik dengan keadilan.²⁴ Topo santoso dalam bukunya²⁵ menyatakan bahwa terdapat beberapa sinonim untuk kata *adl*, yaitu *qist*, *qasd*, *istiqamah*, *wasat*, *nasib*, *hissa* dan *mizan*. Kata tersebut dilawankan dengan kata *jawr* yang bersinonim dengan kata *zulm*, *tghyan*, *mail*, *inhiraf* dan lainnya.

Dalam Islam kata adil bermakna kejujuran, kewajaran, keseimbangan, pertengahan, menahan diri dan kejujuran.

21 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka), hlm. 12.

22 Suryadi, Ilmu Budaya Dasar, (Jakarta: Universitas Terbuka, 1984), hlm. 3.

23 Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum...* hlm. 72.

24 Quraish Shihab, *wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 111 dan 112.

25 Topo Santoso, *menggagas Hukum Pidana Islam: Penerapan Islam dalam Konteks Modernitas*, (Bandung: Asy Syaamil, 2000), hlm. 85-88.

Banyak sekali ayat-ayat alqur'an yang menjadi acuan penjelasan tentang keadilannya;

Al-qur'an memerintahkan agar manusia berbuat adil, di antaranya yaitu;

إن الله يأمر بالعدل والإحسان (النحل : 90)

Artinya : sesungguhnya Allah memerintahkan berlaku adil dan berbuat ihsan.

قل أمر ربي بالقسط (الأعراف : 29)

Artinya : katakanlah Tuhan memerintahkan menjalankan al-qist

والسما رفعها ووضع الميزان . ألا تطغوا في الميزان (الرحمن : 7-8)

Artinya : Dan langit ditinggikannya dan dia meletakkan timbangan agar kamu tidak melampaui batas tentang timbangan tersebut.

Ibnu Taimiyah sebagaimana dikutip oleh Umer Capra mengatakan bahwa segala sesuatu yang baik adalah komponen dari kezaliman dan penindasan, karena itu berbuat adil kepada apapun dan siapapun merupakan keharusan bagi siapa saja dan kezaliman tidak boleh ditimpakan kepada apapun dan siapapun. Tidak melihat muslimkah ia atau kafir atau bahkan kepada orang yang berbuat kezaliman. Menurutnya, penindasan bukan hanya mengambil kekayaan dan hak milik orang lain tanpa sebab dan tanpa kompensasi tapi lebih luas dari itu, siapapun yang merampas hak milik orang lain, memaksanya bekerja berlawanan dengan kemauannya, mendakwa mereka secara tidak benar atau menimbulkan beban kepada mereka tanpa ada justifikasi dari syari'at dia adalah seorang penindas.²⁶

26 Lihat M. Umer Chapra, *Masa Depan Ilmu Ekonomi: sebuah Tinjauan Islam*, Ter. Ikwan Abidin Basri (Jakarta: Gema Insani Pres, 2000), Hlm. 56. Lihat juga, Zamahksyari 'Teori-Teori Hukum Islam Dalam Fiqh dan Ushul Fiqh', (Bandung: Cita Pustaka, 2015), hlm. 94.

Dalam Islam keadilan adalah titik tolak sekalipun proses dan tujuan semua tindakan manusia. Dalam banyak ayat, Allah memerintahkan hambaNya untuk berbuat adil, diantaranya adalah Surat al-Maidah ayat 8, Al-Hujarat ayat 9:

اعدلوا هو اقرب للتقوى (المائدة : 8)

Artinya: berlaku adillah! Karena itu lebih dekat kepada taqwa

ولا يجرمنكم شنأ قوم على ألا تعدبوا (النساء : 135)

Artinya : janganlah sesekali-kali kebencianmu terhadap suatu kelompok menjadikan kamu tidak berlaku adil.

Term keadilan pada umumnya berkonotasi dalam penetapan hukum atau kebijaksanaan raja.²⁷ Akan tetapi, keadilan dalam hukum Islam meliputi berbagai aspek, seperti keadilan dalam hubungan individu dengan dirinya sendiri, hubungan antara individu dengan hakim dan sebagainya. Prinsip keadilan ketika dimaknai sebagai prinsip moderasi. Menurut wahbah Al-Zuhaili bahwa perintah Allah ditunjukkan bukan karena esensinya, sebab Allah tidak kemudharatan dari perbuatan maksiat manusia. Namun ketaatan tersebut hanyalah sebagai salah satu jalan untuk memperluas perilaku manusia, di samping juga sebagai salah satu pendekatan pendidikan yang dapat membawa kebaikan bagi individu dan masyarakat. Penggunaan term “adil/keadilan” dalam Al-Qur’an diantaranya.

Manusia yang memiliki kecenderungan mengikuti hawa nafsu, adanya kecintaan dan kebencian memungkinkan manusia tidak bertindak adil dan mendahulukan kebaitan daripada kebenaran (dalam bersaksi). Perintah kepada manusia agar berlaku adil dalam segala hal terutama kepada mereka yang mempunyai kekuasaan atau yang berhubungan dengan kekuasaan dan dalam bermuamalah/berdagang; kemestian

27 Keadilan ini menguasai hubungan antara masyarakat khususnya antara negara dengan perseorangan. L. J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*

berlaku adil kepada sesama istri; keadilan sesama muslim dan keadilan yang berarti keseimbangan antara kewajiban yang harus dipenuhi manusia (*mukalaf*) dengan kemampuan manusia untuk menunaikan kewajiban tersebut.

Keadilan merupakan Hukum Islam, dan dia disebut sebagai asas dari dalam hukum Islam²⁸ Dari prinsip keadilan ini lahir kaedah yang menyatakan hukum Islam dalam praktiknya dapat berbuat sesuai dengan ruang dan waktu, yakni suatu kaedah yang menyatakan elastisitas hukum Islam dan kemudahan dalam melaksanakannya sebagai kelanjutan dari prinsip keadilan, yaitu: perkara-perkara dalam hukum Islam apabila telah menyempit maka menjadi luas; apabila perkara-perkara itu telah meluas maka kembali menyempit.

Dalam hal keadilan hukum maka keadilan hukum mengandung asas persamaan di hadapan hukum (*equality before the law*) artinya setiap orang harus diperlakukan sama terhadap hukum. Hukum harus diterapkan kepada siapapun secara adil. Untuk mencapai keadilan hukum maka diperlukan kesadaran hukum bagi para penegak hukum, pelaksanaan kaidah-kaidah hukum secara konsekwen dan tidak membedakan.²⁹ Hans Kelsen menjelaskan tentang esensi keadilan adalah kesesuaian dengan norma tersebut mencakup norma hukum, norma agama, dan norma kesusilaan.

Salah satu konsep penting dan mendasar yang menjadi pokok bahasan dalam studi hukum Islam dan menjadi inti dari seluruh konstruksi legislasi hukum Islam. Kata maslahat oleh Ibn mandhur dalam *Lisan al-Arab* ditegaskan bahwa maslahat dan manfaat adalah dua kata yang sama (*muradif*) dan maknanya yaitu selamat dari cacat, kebaikan, benar, istiqamah atau sesuatu yang menunjukkan baik, benar, sempurna, teratur, terpuji, berguna, jujur dan tulus.³⁰

28 Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), hlm. 128-129.

29 Astim Riyanto, *filasafat Hukum* (Bandung: Yapwmdo, 2010), hlm. 834.

30 Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, hlm. 516-517.

Al-Buti dalam bukunya mendefinisikan *maslahat* sebagai berikut

المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق معين فيما بينها³¹

Menurut al-Tufi,³² lafaz *maslahat* terbentuk dari kata *salh*, yang bermakna, bentuk sesuatu dibuat sedemikian rupa sesuai dengan kegunaannya. Misalnya, pena dibuat sedemikian rupa dapat digunakan untuk menulis. Pedang dibentuk sedemikian rupa sehingga bisa dipakai untuk memenggal atau memotong. Kata *masalah* itu sendiri bentuk jamaknya *masalih* yang merupakan kata sinonim dari kata manfaat dan lawan kata *mafsadat*. Secara *mazaz*, kata ini dapat digunakan untuk perbuatan yang mengandung manfaat, kata manfaat itu sendiri diartikan *lazzat* (enak) dan upaya mendapatkannya atau mempertahankannya³³. Menurut Ibn Qudamah, *masalah* diartikan sebagai upaya menarik manfaat dan menolak mudharatan (جلب المنفعة ودفع المضرة)³⁴

Al-Syinqiti menyatakan bahwa ada tiga hal yang harus diperhatikan dalam penetapan suatu *maslahat*, pertama (درء المفساد) kedua, (جلب المصالح) dan ketiga adalah tercermin dalam moral positif dan adat istiadat positif.³⁵ Jelasnya, dalam *maslahat* yang menjadi acuan penetapan hukum terdapat unsur-unsur

31 Al- Buti *Dhawabit al-Maslahat fi Syari'ah al-Islam*, (Damaskus: Muassasah ar-Risalah, 1973), hlm. 23.

32 Juhaya S. Praja, *Teori Hukum Islam dan Aplikasinya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hlm. 76-76.

33 Husain Hamid Hassan, *Nazariyah al-Maslahah fi al-al-Fiqh al Islami* (kairo: Al-Mutanabbi, 1981), hlm.4.

34 Mustafa al-Zarqa, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial Studi Komperatif Delapan Mazhab Fiqh* (Jakarta: Riora Cipta, 2000), Trj. Ade Dedi, hlm. 41. Kaidah ini sejalan dengan kaidah *jalb al-musalih wa dar'u al-Mufasid*. *Jalb al Masalih* yaitu perkara-perkara yang diperlukan masyarakat untuk membangun kehidupan manusia diatas pondasi yang kokoh. Adapun *dar'u al-Mafasid* perkara-perkara yang memudharatkan manusia baik individu maupun kelompo baik berupa materi maupun moral. Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Rudatah al-Nazir*, Jilid I, hlm. 469.

35 Al-Syqiti, *Al-Masalih al-Mursalat* (Madinah: al-Jami'ah Islamiyah, 1410 H), hlm.7.

berupa: pemeliharaan maksud syara' bukan maksud hawa nafsu, syahwat atau keinginan yang bersifat pribadi, terwujud secara positif dengan meraih manfaat, berhubungan dengan lima prinsip dasar tujuan perwujudan syari'at berupa kebaikan yang tertuju untuk kepentingan manusia.

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa esensi dari maslahat adalah pemeliharaan terhadap makna atau prinsip-prinsip dari Syari'at yaitu memelihara manfaat dan mencegah mudharat dari kehidupan manusia.³⁶ Jadi pengertian maslahat dalam perbincangan ahli usul Fikih bukan pengertian sebagaimana dikandung oleh pengertian bahasa (*lughawiyah*), akan tetapi, inti maslahat selalu mengacu kepada petunjuk Syara' untuk kepentingan dunia akhirat, serta untuk pemenuhan kebahagiaan jasmani dan rohani manusia.

Menurut Friedman bahwa dalam sistem hukum terkandung tiga komponen elemen hukum dan ketiga elemen hukum tersebut mencakup struktur hukum (*legal structure*) substansi hukum (*legal substance*) dan budaya hukum (*legal culture*).³⁷

Aspek *pertama*, struktur (*structure*) oleh Friedman dirumuskan sebagai berikut:

*The structure of a legal system consists of elements of this kind: the number and size of courts; their jurisdiction (that is, what kind of cases they hear, and how and why), and modes of appeal from one court to another. Structure also means how the legislature is organized, how many members sit on the Federal Trade Commission, what a president can (legally) do or not do, what procedures the police department follows, and so on.*³⁸

36 Nawir Yuslem, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh: Kitab Induk Usul Fikih Konsep Masalah Imam al-Haramain al-Juwaini dan Dinamika Hukum Islam* (Bandung: Citra Pustaka Media, 2007), hlm. 137.

37 Lawrence M. Friedman, (a), *The Legal System : A. Social Science Perspective* (New York: Russel Sage Foundation, 1969), hlm.16.

38 Lawrence M. Friedman, *American Law*, (New York: WW Norton

Komponen struktur dari suatu sistem hukum mencakup berbagai institusi (lembaga) yang diciptakan oleh sistem hukum tersebut dengan berbagai macam fungsinya dalam mendukung bekerjanya sistem hukum tersebut. Salah satu di antara institusi tersebut adalah peradilan dengan berbagai perlengkapannya. Mengenai hal ini Friedman menulis,

*.... structure is body, the frame work, the long lasting shape of the system: the way courts of plice departements are organized the lines of jurisdiction, the table of organization.*³⁹

Struktur adalah budi atau kerangka, bentuk sistem yang bermotif, cara pengorganisasian pengaturan departemen kepolisian, garis-garis yuridiksi, bagan organisasi. Komponen struktur hukum dalam hal ini mencakup berbagai institusi yang diciptakan oleh sistem hukum dengan berbagai macam fungsinya dalam rangka mendukung bekerjanya sistem hukum tersebut.

Aspek kedua, substansi hukum yang dijelaskan oleh Friedman sebagai berikut:

*By this is meant the actual rules, norms, and behavior patterns of people inside the system. This is, first of all, "the law" in the popular sense of the term-the fact that the speed limit is fifty-five miles an hour, that burglars can be sent to prison, that 'by law' a pickle maker has to list his ingredients on the label of the jar.*⁴⁰

Produk yang dihasilkan oleh orang yang berada di dalam sistem hukum itu, mencakup keputusan-keputusan yang mereka keluarkan atau aturan baru yang mereka susun.

Lebih lanjut Friedman menyatakan bahwa. "Substance is what we call the actual or norms used by institutions, (or as

Company), 1984, hlm. 5.

39 Lawrence M. Friedman, (a), The legal Sistem..... hlm. 17.

40 Lawrence M. Friedman , *American Law* hlm. 5.

the case may be) the real observable behavior patterns of actors within the system..."⁴¹

Subtansi adalah apa yang dikenal dengan peraturan atau norma aktual yang digunakan oleh institusi, (atau sebagai kans mungkin) pola-pola tingkah laku yang dapat observasi secara nyata di dalam sistem). Subtansi hukum yang dimaksud dalam penelitian ini adalah peraturan perundang-undangan dan peraturan Hukum Adat yang terkait dengan pokok pembahasan.

Aspek ketiga tentang budaya hukum (*legal culture*) yang oleh Lawrence M. Friedman didefenisikan, sebagai "... *attitude and values that related to law and legal system, together with those attitudes and values affecting behavior related to law and its insti negatively.*

Sikap-sikap dan nilai-nilai yang berhubungan dengan hukum, bersama dengan sikap dan nilai yang mempengaruhi tingkah laku yang berhubungan dengan hukum dan institusinya baik negatif maupun positif. Friedman juga membedakan budaya hukum ini meliputi dua, yaitu budaya hukum eksternal (*eksternal legal culture*) dan budaya hukum internal (*internal legas culture*).

Mengenai hal ini Freidman menyatakan sebagai berikut:

We cha distinguish between an external and an internal legal culture. The external legal culture is the legal culture of those members of society who perform specialized legal tasks. Every society has a legal culture but only societes with legal specialists have an internal legal culture.

Budaya hukum eksternal adalah budaya hukum dari warga masyarakat secara umum. Budaya hukum eksternal yang dimaksud disini adalah anggota warga adat baik yang pernah berperkahra didesa maupun warga masyarakat

41 Lawrence M. Friedman, (a), *The Legal Sistem...*, hlm. 28.

sekitarnya. Budaya hukum internal adalah budaya hukum dari kelompok orang-orang yang mempunyai profesi dibidang hukum seperti perangkat Lembaga Adat.⁴²

Dalam kamus Bahasa Indonesia, kata distribusi bermakna pembagian.⁴³ Sedangkan kewenangan diartikan dengan hak atau kekuasaan yang di punyai untuk melakukan sesuatu⁴⁴. Menurut Marbun, kewenangan disamakan artinya dengan wewenang dalam artian hak dan kekuasaan untuk melakukan sesuatu. Wewenang adalah kemampuan bertindak yang diberikan oleh undang-undang yang berlaku untuk melakukan hubungan dan perbuatan hukum⁴⁵. Jadi kewenangan adalah berkaitan dengan sumber kewenangan dalam melakukan perbuatan hukum dalam hubungannya dengan hukum publik maupun privat.

Kekuasaan /kewenangan dapat berkaitan dengan hukum dan dapat tidak berkaitan dengan hukum. Kekuasaan yang tidak berkaitan dengan hukum oleh Henc van Maarseven disebut sebagai "*blote match*";⁴⁶ sedangkan kekuasaan yang berkaitan dengan hukum oleh Max Weber disebut sebagai wewenang rasional atau legal,⁴⁷ yakni wewenang yang berdasarkan suatu sistem hukum ini dipahami sebagai suatu kaidah-kaidah yang telah diakui serta dipatuhi oleh masyarakat dan bahkan yang

42 Hukum itu tidak hanya terdiri dari subtansi perundang-undangan akan tetapi juga termasuk suatu structural yang berupa badan pembuat dan badan pelaksana ataupunegaknya dan kultur masyarakat. Lihat Soctandyo Wignjosoebroto, *Hukum dalam Masyarakat* (Yogyakarta: Geraha Ilmu, 2013), hlm.21.

43 Departemen pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta:Pusat Bahasa,2008) hlm.359.

44 Departemen Pendidikan Nasional,*kamus Besar...*,hlm.1621.

45 SF.Marbun, *peradilan Adiministerasi Negaradan Upaya Administerasi di Indonesia*, (Yogyakarta: liberty 1997). Hlm.154.

46 Suwoto Mulyosudormo, *Kekuasaan dan Tanggung jawab Presiden Republik Indonesia, Suatu Penelitian Segi-segi Teoritik dan Yuridis pertanggung jawaban Kekuasaan* (Surabaya: Universitas Airlangga,1990), hlm.3.

47 George Ritzer, *Teori Sosiologo: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan terakhir*, Terje. Saut Pasaribu dkk, (NeuYork : pustaka pelajar,2012), hlm.212.

diperkuat oleh Negara.

Kewenangan harus dilandasi oleh ketentuan hukum yang ada (konstitusi), sehingga kewenangan tersebut merupakan kewenangan yang sah. Dengan demikian, pejabat (organ) dalam mengeluarkan keputusan didukung oleh sumber kewenangan tersebut. Stroink menjelaskan bahwa sumber kewenangan dapat diperoleh bagi pejabat atau institusi pemerintahan dengan cara atribusi, delegasi dan mandat. Kewenangan institusi pemerintahan adalah sewaktu kewenangan yang dikuatkan oleh hukum positif guna mengantur dan mempertahankannya. Tanpa kewenangan tidak dapat di keluarkan sewaktu keputusan yuridis yang benar.⁴⁸

Philipus M. Hadjon,⁴⁹ membagi cara memperoleh wewenang atas dua cara, yaitu atribusi dan delegasi dan kadang-kadang juga mandat *pertama*, kewenangan atribusi merupakan wewenang untuk membuat keputusan (*besluit*) yang langsung bersumber kepada undang-undang dalam arti materiil. Atribusi juga dikatakan sebagai suatu cara normal untuk memperoleh wewenang pemerintahan. Sehingga tampak jelas bahwa kewenangan yang didapatkan melalui atribusi oleh institusi pemerintahan adalah.

Kewenangan asli, karena kewenangan itu diperoleh langsung dari peraturan perundang-undangan (utamanya UUD 1945). Dengan kata lain, atribusi berarti timbulnya kewenangan baru yang sebelumnya kewenangan itu, tidak dimiliki oleh organ pemerintahan yang bersangkutan. Delegasi diartikan sebagai penyerahan wewenang untuk membuat *besluit* oleh pejabat pemerintahan (pejabat Tata Usaha Negara) kepada pihak lain tersebut. Dengan kata penyerahan, ini berarti adanya perpindahan tanggung jawab dan yang memberi delegasi (

48 Abdul Rasyid Thalib, *Wewenang Mahkamah Konstitusi dan Aplikasinya dalam sistem Ketaatanegaraan Republik Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006), hlm. 219.

49 Philipus M. Hadjon, “*Tentang Wewenang pemerintahan (Besistuurbevoegdheid)*”, Pro Justitia Tahun XVI Nomor 1 Januari 1998, hlm. 90.

delegans) kepada yang menerima delegasi (*delegetaris*).

Suatu delegasi harus memenuhi syarat-syarat tertentu, antara lain:⁵⁰

- a. Delegasi harus definitif, artinya delegans tidak dapat lagi menggunakan sendiri wewenang yang telah dilimpahkan itu;
- b. Delegasi harus berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan, artinya delegasi hanya dimungkinkan kalo ada ketentuan untuk itu dalam peraturan perundang-undangan;
- c. Delegasi tidak kepada bawahan, artinya dalam hubungan hierarki kepegawayan tidak diperkenankan adanya delegasi;
- d. Kewajiban memberi keterangan (penjelasan), artinya delegasi berwenang untuk meminta penjelasan tentang pelaksanaan wewenang tersebut;
- e. Peraturan kebijakan (*beleidsregel*) artinya delegasi memberikan instruksi (petunjuk) tentang penggunaan wewenang tersebut.

Menurut Jimly Asshiddiqie, pendelegasian kewenangan minimal harus memiliki tiga syarat yaitu; *pertama* adanya perintah yang tegas mengenai subjek lembaga pelaksanaan yang diberi delegasi kewenangan dan bentuk perturan pelaksanaan untuk mengatur materi pengaturan yang didelegasikan. *Kedua*, adanya perintah yang tegas mengenai bentuk peraturan pelaksana. *Ketiga* adanya perintah yang tegas mengenai pendelegasian kewenangan dari undang-undang atau lembaga pembentuk undang-undang kepada lembaga penerima kewenangan.⁵¹

Oleh karenanya kewenangan adalah apa yang disebut

50 Phipus M. Hadjon, "Tentang Wewenang...", hlm.94.

51 Jimly Asshiddiqie, perihal Undang-Undang (Jakarta: Rajawali Press, 214), hlm.266.

dengan kekuasaan pormal, kekuasaan yang berasal dari kekuasaan legislatif (diberi oleh undang-undang) atau dari kekuasaan eksekutif/administratif.

Kedua, mandat diartikan suatu pelimpahan wewenang kepada bawahan. Pelimpahan itu bermaksud memberi wewenang kepada bawahan untuk membuat keputusan a/n pejabat Tata Usaha Negara yang memberi mandat. Tanggungjawab tidak berpindah kemandataris, melainkan tanggung jawab tetap berada di tangan pemberi mandat, hal ini dapat dilihat dari kata a.n (atas nama). Dengan demikian, semua akibat hukum yang ditimbulkan oleh adanya keputusan yang dikeluarkan oleh mandataris adalah tanggung jawab dari pemberi mandat. Sebagai suatu konsep hukum publik, wewenang terdiri atas sekurang- kurangnya tiga komponen, yaitu:

- a. Pengaruh;
- b. Dasar hukum; dan
- c. Konformitas hukum.

Komponen pengaruh ialah bahwa penggunaan wewenang dimaksudkan untuk mengendalikan perilaku subjek hukum. Komponen dasar hukum ialah bahwa wewenang itu selalu harus dapat ditunjukkan dasar hukumnya dan komponen konformitas hukum mengandung makna adanya standar wewenang, yaitu standar umum (semua jenis wewenang) dan standar khusus (untuk jenis wewenang tertentu).

Berkaitan dengan pendelegasian wewenang dalam peraturan perundang-undangan terdapat ketentuan khusus yang mengaturnya seperti;

- a. Peraturan perundangan yang lebih tinggi dapat mendelegasikan kewenangan mengatur lebih lanjut kepada peraturan perundang-undangan yang lebih rendah.
- b. Pendelegasian kewenangan mengatur harus

menyebut dengan tegas dan jenis perturan perundang-undangan.⁵²

Teori distribusi kewenangan jika dikaitkan dengan pengadilan adat yang dalam menyelesaikan sengketa tentang adat istiadat sudah diatur pada pasal 18b Undang-Undang Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yaitu bahwa Negara mengakui dan menghormati satuan-satuan pemerintahan daerah yang bersipat khusus atau bersipat istimewa yang diatur dengan undang-undang. Dan dalam konteks Aceh telah diatur melalui Qanun Aceh Tahun 2008 tentang adat istiadat dan lembaga adat serta Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat. Dengan demikian dapat dipahami bahwa band legeslatif bersama pemerintah memeberikan wewenang khusus terhadap eksistensi dari keberadaan pengadilan adat dalam menyelesaikan sengketa yang berkaitan dengan adat istiadat khususnya sengketa tentang penyelesaian khalwat.

Terdapat dua macam cara penyelesaian sengketa dalam masalah hukum, yang pertama dikenal dengan penyelesaian *litigasi*, dan yang kedua dikenal dengan non *litigasi*. Maksud yang pertama adalah penyelesaian didepan pengadilan, seperti penyelesaian perkara di peradilan umum, peradilan agama, mahkamah syar'iiyyah, peradilan militer dan peradilan tata usaha negara. Peradilan bentuk tersebut dikelola oleh negara, dan sering disebut dengan nama *gopernment judicial system*. Kemudian penyelesaian non litigasi yaitu penyelesaian perkara diluar pengadilan, seperti *arbitase*, mediasi. Pengadilan sepeti ini dikenal dengan sebutan *native administration of justice, village administrasion of justice, indigeneous syystem of justice, religious tribunals and village tribunal*.⁵³

Penyelesaian sengketa melalui jalur *ligitasi* yang

52 Pipin Syarifin dan Dedah Jubaedah, Ilmu Perundang-undangan, (Bandung. Pustaka Setia, 2012), hlm.201.

53 Abdurrahman, *Peradilan Adat di Aceh Sebagai Sarana Kerukunan Masyarakat*, (Banda Aceh: Majelis Adat Aceh (MAA) Propinsi Aceh, 2009), hlm.9.

merupakan peradilan negara melalui institusi resmi yang ditetapkan dan diakui oleh negara. Penyelesaian hukum model ini didorong oleh teori *legalistik-positivistik* di mana lembaga peradilan bekerja berdasarkan peraturan hukum yang logis. Dalam perkembangannya, penyelesaian sengketa melalui jalur *ligitasi* dikritik kaarena dianggap lambat (*waste of time*) dan buang waktu lama, membutuhkan biaya mahal, pengadilan kurang tanggap (*unrespoensip*) dan berlaku tidak adil (*unfair*), putusan peradilan tidak bersipat memberi solusi (*problem solving*) diantara pihak yang bersengketa dan menyangkut kualitas dan keprofesionalan para hakimnya.⁵⁴

Penyelesaian sengketa di luar pengadilan (*non litigasi*) merupakan langkah tepat dalam mengantisipasi atau pilihan alternatif dalam penyelesaian sengketa diluar jalur formalistik. Adapun inti penyelesaian konflik secara non litigasi merupakan bentuk musyawarah dan secepat mungkin diadakan perdamaian. Dalam kaitan diatas, akan secara riil harus dikatakan, bahwa penyelesaian sengketa di luar pengadilan modern (*ligitasi*) adalah tempat-tempat yang lebih jujur, asli, dan alami menjalankan pengadilan dan penyelesaian sengketa. Oleh sebab itu, dalam kepustakaan ia lazim disebut ssebagai *primary location* seperti tempat asli untuk pengobatan dan penyembuhan penyakit bukanlah dirumah-rumah sakit melainkan di rumah. Makna penting yang disampaikan di atas menunjukan kebebasan dalam hal "kebebasan" antara pengadilan modern (*litigasi*) dengan pengadilan tradisional (*nonlitigasi*).

Awal pengakuan pengadilan *nonligitasi* adaalah pada Tahun 1935 oleh pemerintah kolonial Belanda lewat *Staatblaad* 1935 No.102. pengakuan ini didorong oleh bentuk politisi balas budi yang diperankan oleh Belanda terhadap wilayah jajahanya. Kebijakan politik ini memberi peluang positip terhadap bentuk peradilan yang tidak di kelola oleh negara. Dengan demikian

54 Rachmadi Usman, *Pilihan Penyelesaian Sengketa di Luar Pengadilan* (Bandung: Citra Aditya Bakti,2013), hlm.24.

melalui aturan tersebut Belanda telah mengakui keberadaan peradilan adat dan peradailan agama, meskipun pengakuan tersebut masih bersifat terbatas, seperti hakim-hakim adat tidak diperbolehkan menjatuhkan hukuman, bukan hanya peradilan desa yang diakui, tapi juga peradilan adat dan peradilan swapraja juga turut diakui.⁵⁵

Perkembangan selanjutnya dari hukum Adat pada suku bangsa di Indonesia khususnya terhadap penyelesaian konflik memiliki berbagai kesamaan yaitu konflik diarahkan pada harmonisasi atau kerukunan dalam masyarakat serta tidak meperuncing keadaan, dengan sedapat mungkin menjaga suasana perdamaian.⁵⁶ Penyelesaian konflik secara musyawarah untuk mencapai penyelesaian anatara pelaku dan korban tindak pidana sebagai masyarakat Indonesia dan umumnya beragama Islam, banyak memperoleh pengaruh dari hukum Islam. Budaya musyawarah, sebagai sistem nilai yang dihayati oleh masyarakat Indonesia, merupakan semangat untuk masing-masing pihak yang berunding di dalam musyawarah tersebut untuk menyelesaikan konflik, akan berupaya mengurangi pendiriannya sehingga dapat dicapai titik temu yang menguntungkan bagi semua pihak yang berujung pada mufakat. Suatu musyawarah dibutuhkan tokoh yang dihormati untuk memimpin musyawarah agar dapat mencapai mufakat. Apakah yang diputuskan dalam musyawarah guna menyelesaikan konflik tersebut secara perlahan-lahan berkembang menjadi hukum Adat.⁵⁷

Indonesia merupakan negara yang memiliki

- 55 Anunimos, *Sistem Peradilan Adat dan Lokal di Indonesia*; Peluang dan Tantangan, (t.tp : Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) dengan dukungan dari partnersip for Governance Reform, 2003), hlm.5.
- 56 Sudargo Gautama, *Penyelesaian Sengketa Secara Alternatif (ADR), dalam Hendarmin Djarab, et.all, (editor) Prospek dan Pelaksanaan Arbitrase di Indonesia, Mengenang Alm. Prof. Dr. Komar Kantaantdmadja, SH.,LLM, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001), hlm.124.*
- 57 Adi Sulistyio, *Mengembangkan Paradigma Non Litigasi di Indonesia (Surakarta: Sebelas Maret Universiti Press, 2006), hlm.367-369.*

keanekaragaman budaya dan setiap budayanya memiliki kearifan-kearifan tersendiri dalam menyikapi masalah yang dihadapi dalam komunitasnya, termasuk kearifan dalam menyelesaikan konflik.⁵⁸ Penyelesaian konflik secara musyawarah untuk secepat mungkin diadakan perdamaian berkembang sebagai hukum adat. Perkembangan selanjutnya dari hukum adat pada suku bangsa di Indonesia khususnya terhadap penyelesaian konflik memiliki berbagai kesamaan yaitu konflik diarahkan pada harmonisasi atau kerukunan dalam masyarakat serta tidak memeperuncing keadaan, dengan sedapat mungkin menjaga suasana perdamaian.⁵⁹

Restorative justice adalah alternatif yang populer di berbagai belahan dunia untuk penanganan pelaku tindak pidana yang bermasalah dengan hukum karena menawarkan solusi yang komprehensif dan efektif. Keadilan *restoratif* bertujuan untuk memberdayakan para korban, pelaku, keluarga dan masyarakat untuk memperbaiki suatu perbuatan melawan hukum dengan menggunakan kesadaran dan keinsafan sebagai landasan untuk memperbaiki kehidupan bermasyarakat. Wright,⁶⁰ menjelaskan bahwa konsep keadilan restoratif pada dasarnya sederhana.

Ukuran keadilan tidak lagi berdasarkan pembalasan dari korban kepada pelaku (baik secara fisik, psikis, atau hukuman); namun perbuatan yang menyakitkan itu disebutkan dengan memberikan dukungan kepada korban dan masyarakat pelaku untuk bertanggung jawab dengan bantuan keluarga dan masyarakat apabila diperlukan. Kesamaan keadilan restoratif dengan mekanisme lokal (adat) merupakan sebuah

58 Koenjtaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Djembatan, 1993), hlm. 31.

59 Sudargo Gaotama, *penyelesaian sengketa secara alternatif (ADR)...*, hlm. 124.

60 Martin Wright, *Victim-Offender Mediation as a step Towards a Restorative System of Justice*, dalam *Restorative justice on Trial: Pitfalls and potentials of victim offender Mediation Internasional Research perspective*, eds Mess mer, dan Otto, (Dordrecht, Kluwer Academic Publisdishers, 1992), hlm. 525.

keuntungan karena lebih bisa diterima dan dipraktekkan dalam masyarakat luas. Selain itu ada beberapa keuntungan lain dalam menerapkan keadilan restoratif justice, yaitu:⁶¹ Keadilan restoratif memfokuskan keadilan bagi korban sesuai keinginan dan kepentingan pribadi, bukan negara yang menentukan

- a. Menawarkan pemulihan bagi semua pihak yang terlibat
- b. Membuat pelaku bertanggung jawab terhadap kejahatan yang di lakukanya

Mekanisme penyelesaian sengketa berdasarkan keadilan restoratif didasarkan pada musyawarah mufakat dimana para pihak diminta berkompromi untuk mencapai sebuah kesepakatan. Setiap individu diminta untuk mengalah dan menempatkan kepentingan masyarakat diatas kepentingan pribadi demi menjaga keharmonisan bersama. "konsep musyawarah terbukti efektif untuk menyelesaikan sengketa dalam masyarakat di tengah kegagalan peran negara dan pengadilan dalam memberikan keadilan".⁶² Terkadang masyarakat menganggap mereka akan mengalami kerugian lebih besar bila membawa sengketa mereka ke pengadilan, karena itu keberadaan musyawarah sebagai "*lokal wisdom*" sangat vital untuk menjaga ketertiban umum, musyawarah bisa dipakai untuk sebagai konsep dasar dalam penyelesaian sengketa, baik bersifat privat maupun publik.⁶³

Konsep musyawarah sesuai dengan teori hukum pembangunan yang di sampaikan oleh pakar hukum Indonesia, Mochtar kusumaatdmadja, yaitu diadopsi dari konsep hukum yang di gagas oleh Roscoe Pound, yaitu "*law as a Tool of social Engginering*" (hukum sebagai alat rekayasa sosial).⁶⁴ musyawarah sebagai dasar penyelesaian

61 DS. Dewi dan Fatahillah A Syukur, *Mediasi Penal*....,hlm.5.

62 Bruce E Barner, *Culture, Conflict and Mediation in the Asia Pacific* (Maryland: Universiti Press of America,2007), hlm.6.

63 Bagshaw and Porter, *Mediation in the Asia-pasific Region: Transforming Conflicts and Building Peace* (New York: Routledge, 2009), hlm.210.

64 Mochtar Kusumaatdmadja, *Konsep-konsep Hukum dalam pembangunan* (Bandung: Alumni 2002), hlm.14.

sengketa yang digunakan oleh masyarakat sehari-hari adalah alat efektif untuk menjaga keteraturan dan ketertiban umum dan efektif dalam menangani permasalahan peradilan pidana. Bentuk keadilan perestoratif menurut stephenson, Giller dan Brown terdiri dari empat bentuk. Semua bentuk mempunyai tujuan yang sama yaitu memperbaiki tindakan kejahatan dengan menyeimbangkan kepentingan pelakunya, korban dan masyarakat. Keempat bentuk keadilan restoratif adalah:

- a. Mediasi penal (*victim-offender mediation*)
Sebuah proses dengan di bantu pihak ketiga yang netral dan imfrisial, membantu korban dan pelaku untuk nerkomunikasi satu sama lain dengan harapan dapat mencapai sebuah kesepakatan. Mediasi dapat terjadi secara langsung dimana korban dan pelaku hadir bersama; atau secara tidak langsung dimana korban dan pelaku tidak saling bertemu dengan di fasilitasi oleh mediator (*shuttle medistion*).
- b. *Restorative Converence*
Hampirsama dengan mediasi penal, yang memebedakan hanyalah peramediator sebagai pemandu diskusi, adanya naskah pemandu dan hadirnya pihak selain pelaku dan korban (yaitu keluarga dari masing-masing pihak).
- c. *Familiy Group Conferencings*
Keluarga kedua belah pihak (plaku dan korban) membuat sebuah rencana aksi
- d. *Comunity panel meetings*
Pertemuan yang dihadiri oleh tokoh masyarakat, pelaku, korban (bila mau) dan orang tua pelaku untuk mencapai sebuah kesepakatan perbaikan kesalahan.⁶⁵

Dari pemaparan diatas, maka –teori-teori tersebut diatas akan digunakan sebagai pisau analisis dalam penelitian ini. ***Pertama***, teori keadilan akan digunakan untuk menganalisis

65 Martin Steephenson, Hendry Giller dan sally Brwon, *Effektive Practice in Youth Justice* (Portland: Willand Publising, 2007), hlm.163-166.

bentuk sanksi adat yang diberikan. **Kedua**, teori maslahat akan dijadikan dasar untuk menganalisis tentang penetapan penyelesaian adat terhadap kasus Khalwat oleh pemerintah bersama DPRA sebagai hukuman ta'zir dilihat dari aspek kemasyarakatan nya. **Ketiga**, teori sistem hukum dijadikan alat analisis terhadap produk Qanun Aceh terutama Qanun Adat dan Qanun Jinayat menyangkut norma hukum yang terkandung didalamnya, **Keempat**, teori distribusi kekuasaan akan di jadikan alat analisis terhadap keabsahan pendelegasian kewenangan kepada lembaga Adat dan Mahkamah syari'iah dan **kelima**, teori penyelesaian sengketa diluar peradilan akan menjadi landasan analisa model-model musyawarah yang dibangun dalam peradilan adat terutama dalam rangka memutuskan perkara secara cepat, tepat dan memuaskan dengan pendekatan musyawarah adat.

Qanun Aceh sebagai hukum positif, telah banyak dikaji oleh para peneliti baik dalam bentuk tesis maupun disertai. Pada bagian ini, akan di paparkan tulisan-tulisan ataupun penelitian-penelitian terdahulu baik secara langsung maupun tidak langsung berkaitan dengan penelitian ini. Adapun penelitian-penelitian tersebut yaitu;

Syahrizal Abbas dalam buku "*Mediasi Dalam Hukum Syari'ah, Hukum Adat dan Hukum Nasional*".⁶⁶ Buku ini menjelaskan bentuk praktik masyarakat Aceh dalam penyelesaian sengketa, berupa *di'iet, sayam, suloh, peumat, jaroe*. Dan menggambarkan tentang peran ulama Aceh dalam menyelesaikan berbagai hukuman di Aceh masa lalu. Buku tersebut tidak secara spesifik menjelaskan tentang peran Lembaga Adat dalam penyelesaian tindak pidana, khususnya pada kasus Khalwat yang terjadi dalam masyarakat Aceh masa lalu. Namun demikian buku tersebut akan menjadi masukan dalam hal melihat bentuk-bentuk penyelesaian yang pernah

66 Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syari'ah, Hukum Adat dan Hukum Nasional* (Jakarta: Kencana Predana Media Grub, 2009). Cet. Pertama.

ada di Aceh meskipun tidak dalam pembahasan Khalwat.

Abu Bakar dkk dalam bukunya berjudul "*Strategi dan Hambatan Penerapan Qanun Khlwat/Mesum Dalam Pencegahan Khalwat Pada Remaja Kota Banda Aceh*".⁶⁷ Menyoroti tentang kondisi Khalwat yang terjadi di Kota Banda Aceh. Menurutnya lembaga gampong tidak berdaya dalam meminimalisir kasus khalwat meskipun beberapa strategi dalam upaya optimalisasi penegakan Qanun Khalwat. Baginya keberadaan struktur desa yang ada selama ini perlu dikembangkan lagi khususnya kaur syariat Islam. Fokus penelitian ini adalah pada penerapan Qanun Khalwat bukan pada peran Lembaga Adat dalam penyelesaian khusus khalwat sebagai mana diamanatkan oleh Qanun Jinayat.

Mahdi dalam penelitiannya berjudul "*Eksistensi Peradilan Adat di Aceh*".⁶⁸ Penelitian ini menjelaskan bagaimana peradilan adat telah eksis di Aceh di samping peradilan Negeri. Penelitian ini mencoba memberikan gambaran tentang pelaksanaan jarimah secara umum di Aceh. Meskipun penelitian ini secara umum membahas peradilan adat di Aceh. Namun fokus kajiannya berbeda dengan kajian ini yang lebih menekankan pada kasus khalwatnya.

Faisal dalam Tesisnya berjudul "*Efektifitas Penerapan Qanun Nomor 14 Tahun 2003 tentang khalwat di Kabupaten Aceh Besar*".⁶⁹ Menyorot tentang ke efektifan pelaksanaan atau implimentasi cambuk di Aceh Besar. Dalam kesimpulannya penerapan Qanun khalwat telah berdampak positif pada tatanan kehidupan sosial masyarakat, khususnya dalam hal Khalwat. Namun di sisilain yang di disayangkan adalah

67 Abubakar dan Anwar, Hasil penelitian yang dilakukan Oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada masyrakat Universitas serambi Mekkah Tahun 2010.

68 Mahdi, *Eksistensi peradalan Adat Aceh*, Hunafa: Jurnal Setudia Islamika Vol 8,No 2 Hukum Islam, hlm.189-214, Publishir: Institut Agama Isalam Negeri (IAIN) palu, 2011.

69 Faisal, *Efektifitas penerapan Qanun Nomor 14 Tahun 2003 Tentang Khalwat di Kabupaten Aceh Besar*“,Tesis Master,, (Banda Aceh: PPS. IAIN Ar Raniry,2009).

akibatnya, dimana konteks bersyari'at bukan lagi konteks kesadaran dan hasil pemahaman yang besar tentang syari'at melainkan lebih pada upaya menghindari razia yang dilakukan oleh pihak yang berkompetensi.⁷⁰ Tulisan ini akan membantu dalam melihat dan membandingkan penyelesaian khalwat lewat peradilan adat dengan lewat Mahkamah syar'iyah

Madiasa Ablisar dalam bukunya "*Hukuman Cambuk sebagai Alternatif pemidanaan dalam Rangka pembaharuan Hukum pidana Indonesia*"⁷¹ menjelaskan bahwa hukuman cambuk dapat menjadi model dalam sebagai alternatif pemidanaan dalam hukum pidana Indonesia. Kajian ini lebih pada penerapan cambuknya dilihat sebagai alternatif hukuman dalam hukum pidana. Kajian ini tidak menyinggung tentang penyelesaian perkara pidana secara adat (non cambuk). Sementara fokus kajian disertasi ini pada pemberian hukuman adat sebagai bentuk sanksi dalam penyelesaian jarimah khalwat.

Ridwansyah,⁷² dalam disertasinya berjudul "*Penghukuman dan Perlindungan Hak Asasi Manusia dalam Hukum Pidana Islam*", berkesimpulan bahwa masih banyak masyarakat Aceh yang menilai pelaksanaan hukum Syari'at, seperti hukum cambuk, tidak manusiawi. Padahal, hukum Syari'at Islam bukanlah hukuman yang kejam dan tidak manusiawi. Menurutnya, jika dibandingkan dengan hukum penjara, hukum syari'at di Aceh jauh lebih manusiawi, karena setelah pelaku mendapat hukuman tidak berekses pada keluarga. Langsung selesai. Ini berbeda dengan hukum pidana biasa yang melibatkan hukuman sosial bagi keluarga.

70 Madiasa Ablisar, *Hukuman Cambuk Sebagai Alternatif pemidanaan Dalam Rangka Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*, (Medan: USU Press, 2011).

71 Madiasa Ablisar, *Hukuman Cambuk Sebagai Alternatif pemidanaan Dalam Rangka Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*, (Medan: USU Press, 2011).

72 Ridwan Syah, *Penghukuman dan Perlindungan Hak Asasi Manusia Dalam Hukum Pidana Islam*, Disertai Tahun 2014 UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Menurutnya, hukum cambuk yang di laksanakan di Aceh tidak melanggar Hak Asasi Manusia (HAM), namun justru hukum penjara yang dianggap tidak tegas dan itu mencabut hak-hak tersangka. Kajian ini akan membantu dalam menjelaskan hukum adat dalam kasus khalwat.

Tesis "*Penyelesaian Tindak Pidana Khalwat/Mesum di Kabupaten Aceh Besar*". tesis ini di tulis oleh M. Akbar tahun 2010 yang menganalisis berbagai putusan peradilan adat di Aceh Besar.⁷³ Fokus bahasan tesis tersebut adalah pada keberlakuan Hukum Adat yang meliputi proses, bentuk yang dilaksanakan oleh Lembaga Adat di tingkat Gampong dan Mukim di Aceh Besar seputar penyelesaian Adat terhadap kasus khalwat. Pembahasannya masih terkait dengan Qanun Khalwat Nomor 14 Tahun 2003 dimana peradilan adat tidak diberikan kewenangan dalam penyelesaian kasus khalwat, sedangkan kajian yang di lakukan oleh penulis adalah terkait dengan qanun jinayat yang baru, yaitu Qanun Nomor 6 Tahun 2014 disamping lokasi penelitian yang berbeda juga.

Buku "*formalisasi syari'at Islam di Aceh: pendekatan Adat, Budaya dan Hukum*". Buku ini ditulis oleh Abdul Gani Isa, di terbitkan Tahun 2013 Buku ini berisi tentang sejarah formalisasi Syari'at Islam di Aceh secara menyeluruh dan kendala-kendalanya. Diantara kendala yang dihadapi dalam pelaksanaan syari'at Islam di Aceh adalah rendahnya pemahaman dan kesadaran masyarakat terhadap syria'at Islam, sehingga berdampak pada banyaknya pelanggaran qanun-qanun Syari'at. Buku ini tidak menyinggung secara spesifik tentang penyelesaian pelanggaran syariat khususnya masalah khalwat akan tetapi hanya menyajikan fakta di lapangan tentang masih banyaknya pelanggaran Syari'at terjadi. Sementara fokus penelitian ini da pada penyelesaian pelanggaran khalwat di lapangan, khususnya di Pidie.

Penelitian berjudul "*Givu Sebagai Sanksi pidana dalam*

73 M.Akbar, *Penyelesaian Tindak Pidana Khalwat/Mesum dan Kabupaten Aceh Besar*, Tesis yang ditulis pada tahun 2010 pada PPS Unsyiah.

Masyarakat Hukum Adat TAU TAA WANA dan Relevansinya untuk pembaharuan Hukum pidana Nasional".⁷⁴ penelitian ini dilakukan oleh M. Hatta Roma Tampubolon. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sanksi adat sebagai sanksi pidana dianggap dapat memberikan kepuasan dan keadilan bagi masyarakat sesuai dengan nilai-nilai luhur yang hidup dalam masyarakat adat tertentu. Tentu saja penelitian ini sangat membantu dalam membahas sanksi-sanksi pidana adat, namun demikian kajian ini berbeda dengan penelitian ini yang tidak murni membicarakan masalah sanksi pidana adat melainkan pada implimentasi produk hukum positif berupa Qanun dalam kehidupan masyarakat.

Hasil penelitian dengan berjudul "*Harmonisasi dan Implementasi Qanun Khalwat dengan Qanun Pembinaan Kehidupan Adat dan Istiadat*", penelitian ini dilakukan oleh Az Zubaili dkk di Kabupaten Bieureun tahun 2014. Hasil penelitian menunjukkan bahwa adanya harmonisasi normatif lembaga-lembaga yang menyelesaikan kasus khalwat di Aceh yang tujuannya adalah tercapainya kedamaian dan ketenteraman dalam masyarakat. Namun peneliti melihat adanya peluang kekosongan hukum dalam penyelesaian kasus khalwat di Aceh dan rentan dengan munculnya masalah baru sehingga disarankan agar kasus khalwat diselesaikan dengan Qanun Adat saja. Penelitian ini tentunya berbeda dengan kajian-kajian ini dimana tidak lagi menggunakan Qanun nomor 14 Tahun 2004 tentang khalwat melainkan fokus pada Qanun Jinayat Baru tahun 2014.

Buku "*Peradilan Rekonsiliatif Konstruktif Penyelesaian Kasus Kriminal Menurut Tradisi Masyarakat Lamaholot di Flores NTT*". Disertasi ini ditulis oleh Karolus Kopong Medan pada tahun 2006 dari Universitas Diponegoro. Dalam kajian

74 Hatta Roma Tampubolon, *Givu Sebagai Sanksi Pidana Dalam Masyarakat Hukum Adat TAU TAA WANA dan Relevansinya Untuk Pembaharuan Hukum Pidana Nasional*", Desertasi pada program Studi Dokter Ilmu Hukum, Fakultas Hukum, Universitas Brawijaya Malang, Tahun 2014.

tersebut, Karorus ingin menawarkan sebuah wawasan teoritik baru tentang pola penyelesaian kasus kriminal. Tawaran tersebut bertolak dari pengalaman masyarakat Lamaholot yang selalu mengedepankan nilai harmoni, karena orientasi peradilan yang syarat dengan filosofi harmoni dapat diterapkan berbagai ruang sosial, selain itu nilai harmoni itu merupakan dambaan dari semua manusia di belahan manapun.⁷⁵ Fokus kajian dalam buku tersebut pada kasus-kasus kriminal atau tindak pidana yang dasar pelarangannya berdasarkan KUHP bukan pada kasus susila seperti kasus khalwat atau mesum.

Buku "*Konstalasi syariat Islam di Era Global*".⁷⁶ Buku ini ditulis oleh Rusjdi Ali Muhamad dan Khairizzaman, 2011. Poin penting yang menarik dalam buku tersebut adalah tawaran terhadap refungsionalisasi Lembaga Adat di Aceh. Akan tetapi pembahasannya tidak dalam lingkup pidana yang diatur dalam Qanun Aceh. Beberapa kasus yang diangkat adalah untuk menjelaskan bagaimana adat dapat menyelesaikan perkara yang terjadi dalam masyarakat secara arif dan bijaksana. Adapun kajian ini fokus pada peran lembaga adat dalam menyelesaikan kasus khalwat.

Penelitian yang berjudul "*Pelaksanaa Syari'at Islam di Kabupaten Pidie (Studi Tentang Efektifitas dan Pengembangan Syariat Islam Menurut Masyarakat)*".⁷⁷ Oleh Khairizzaman dkk tahun 2013. Penelitian ini menjelaskan tentang dampak terhadap pelaksanaan Syariat Islam dalam kurun dua belas tahun formalisasi syari'at Islam di Aceh terhadap masyarakat Pidie. Hasil temuannya adalah terjadi pengaruh terhadap perilaku keberagamaan masyarakat Pidie dalam hal berpakaian, memakmurkan masjid dan meunasah-meunasah di samping

75 Karolus Kopong Medan " *Peradilan Rekonsiliatif Konsuktif Penyelesaian Kasus Kriminal Menurut Tradisi Masyarakat Lama Holot, di Flores NTT,Disertai, UNDIP, 2006*

76 Rusjdi Ali Muhammad dan Khairizzaman, *Konstalasi Syari'at Islam di Era Global*, (Banda Aceh: DSI Aceh, 2011)

77 Khairizzaman dkk, *Pelaksanaan Syari'at Islam di Kabupaten Pidie (Studi Tentang Efektifitas Pengembangan Islam Menurut Masyarakat)*, Dinas Syari'at Islam Kabupaten Pidie Tahun 2013.

masih ditemuinya kendala-kendala dalam penerapan syariat Islam secara keseluruhan. Penelitian ini melihat secara umum tentang dampak pelaksanaan syariat Islam di Pidie dalam kurung waktu 12 (dua belas) tahun serta kendala yang dihadapi dan tidak fokus pada aspek jinayat atau melihat penyelesaian kasus-kasus pelanggaran syariat Islam. Adapun penelitian ini fokus pada model penyelesaian kasus khususnya kasus khalwat di Pidie oleh masyarakat.

Jailani, dalam desertasinya berjudul "*Taqnin Hukum Pidana Islam (Studi Legislasi Hukum di Aceh)*".⁷⁸ Dalam abstrak desertasinya dijelaskan tentang proses pembuatan Qanun Aceh mulai dari tahap awal sampai lahirnya sebuah produk hukum yang dijadikan sebagai acuan beryari'at di Aceh. Yang terpenting dari penelitian tersebut adalah tentang bagaimana hukum positif, hukum fikih dan adat berkolaborasi menjadi fikih Aceh (Qanun Aceh). Temuan dalam disertasi ini menjadi masukan yang berharga bagi peneliti terutama dalam hal proses awal suatu produk qanun dilaksanakan. Penelitian ini fokus pada proses pembuatan Qanun Aceh, sementara fokus penelitian ini pada pelaksanaan qanun Aceh. Kajian terakhir ini akan membantu dalam menganalisis dimensi hukum adat dalam Qanun Jinayat.

Dari telaah pustaka diatas, maka kajian terdahulu tersebut dapat dipetakan ke dalam tiga kategori, yaitu *pertama*, tulisan penelitian sebelumnya dilakukan sebelum Qanun Jinayat disahkan Tahun 2014 terkecuali disertasi Jailani. Sedangkan penelitian penulis dilakukan setelah disahkannya Qanun Jinayat. *Kedua*, lokasi penelitiannya yang berbeda yaitu di Kabupaten Pidie, *ketiga*, dari aspek fokus kajian, penelitian ini terfokus pada penyelesaian kasus khalwat oleh Lembaga Adat di Pidie mulai Tahun 2013 sampai dengan Tahun 2016.

Penelitian ini merupakan penelitian hukum empiries atau

78 Jailani, *Taqnin Hukum pidana Islam Studi Legislasi Hukum di Aceh*, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2016.

sosiologis yang memadukan antara penelitian pustaka (*library research*) dan studi lapangan (*field ressearch*). Penelitian ini berangkat dari adanya norma hukum, yaitu Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat yang sedang berlaku.

Adapun yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini adalah tentang produk hukum, berupa Qanun Aceh yang di impelimentasikan dalam kehidupan masyarakat Aceh, oleh karenanya maka metode penelitian yang digunakan adalah metode *yuridis sosiologis*. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan perundang-undangan (*statute approach*),⁷⁹ dan pendekatan sosiologi hukum. Dengan kedua pendekatan ini akan dikaji peraturan perundang-undangan yang berhubungan dengan tema utama dalam penelitian ini dan fakta-fakta sosiologis bekerjanya hukum dalam masyarakat

Jenis data dalam penelitian ini adalah data-data kualitatif yang terdiri dari primer, data skunder dan data tersier.

a. Data primer

Data primer merupakan informasi dan penjelasan dari masyarakat kabupaten pidie baik dari geusyik, tokoh masyarakat baik formal maupun non formal, dan tokoh adat yang berkompeten.

b. Data skunder

Bahan hukum skunder, yakni bahan hukum yang terdiri dari buku teks yang ditulis oleh para ahli hukum, jurnal-jurnal hukum, kasus-kasus hukum dan hasil simposium mutahir/terkini yang memberikan penjelasan mengenai bahan hukum primer, berupa: Undang-Undang, praturan pemerintah, qanun.

c. Data tersier

Sedangkan bahan hukum tersier adalah bahan yang memberikan petunjuk maupun jelasan terhadap bahan hukum primer dan sekunder; seperti: kamus,

⁷⁹ Johany Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Malang: Bayu Media Publishing, 2008), Cet IV, hlm.294-297.

ensiklopedi, karya ilmiah non hukum dan lain-lain.⁸⁰

Pada dasarnya analisis data mulai dilakukan sejak dimulainya proses penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan, sehingga setiap data atau informasi dapat di klarifikasi kebenarannya. Analisis data dilakukan secara kualitatif, yaitu setelah data yang diperlukan terkumpul, baik data sekunder maupun data primer, maka data yang diperoleh tersebut diolah, diorganisasikan dan dikelompokkan dalam klarifikasi menurut pokok permasalahan dan selanjutnya dianalisis secara deduktif dan induktif untuk dideskripsikan.⁸¹

Analisis data merupakan tahapan yang menuntut tingkat kejelian peneliti di lapangan karena dari sekian banyak data yang terkumpul hanya data yang relevan saja akan digunakan. Untuk menentukan relevansi tersebut dibutuhkan pengertian yang *mendalam, kecerdikan, kreatifitas, kepekaan konseptual*, dan pengalaman peneliti lapangan. Untuk proses menguji akurasi data apakah hasil penelitian sudah akurat baik dari sudut pandang peniliti, partisipan atau pembaca secara umum maka digunakan strategi validasi data sebagai berikut;

Pertama, mengtriangulasi sumber-sumber data yang berbeda dengan memeriksa bukti-bukti yang berasal dari sumber tersebut.

Kedua, menerapkan *member checking*. Strategi ini dilakukan dengan mengkomunikasikan kembali hasil analisis atau tema-tema spesifik kepada informan. Salah satu cara yang ditempuh adalah dengan mengadakan sosialisasi hasil penelitian

80 Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat* (Jakarta: Rajawali Pers, 1985), hlm.14-15. Lihat juga Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, hal. 163.

81 Lexsy J. Moleong, *Metodelogi penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hlm.112-113. Pekerjaan Analisi data dalam ini ialah mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberikan kode dan mengkategorikannya. Sedangkan pengolahan data adalah kegiatan pendahuluan dari analisi data, yang meliputi kegiatan editing dan koding, Lihat; Soetandio Wingyoso Broto, *Pengolahan dan Analisa Data Dalam Metode-Metode Penelitian* (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm 270.

untuk mendapatkan masukan dari berbagai pihak yang terlibat memberikan informasi tentang konsep penyelesaian kasus pelanggaran syari'at islam dalam perkara khalwat yang berbasis adat. Hasil masukan tersebut menjadi masukan tambahan bagi peneliti.

Ketiga, penelitian ini juga melibatkan pembaca dari luar untuk mereview hasil penelitian sehingga sifatnya lebih objektif.

Pembahasan dalam disertasi adalah terdiri dari lima bagian. Bagian yang pertama adalah pendahuluan yang terdiri dari: latar belakang masalah, rumusan masalah dan batasannya, tujuan dan manfaat penelitian, penelitian sebelumnya, landasan teoritis, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bagian yang kedua adalah membahas tentang khalwat dan tatanan masyarakat yang meliputi khalwat dalam sistem masyarakat dan agama, khalwat dalam timbangan nilai moral, khalwat menurut adat konsep khalwat menurut fikih.

Bagian yang ketiga adalah membahas tentang kewenangan lembaga adat dalam penyelesaian serta ancaman sanksi adat dalam Qanun Adat dan Lemabga Adat.

Bagian yang keempat adalah membahas tentang praktek penyelesaian kasus khalwat di Pidie termasuk pola-pola penyelesaian yang dilakukan, serta analisis terhadap praktek penyelesaian khalwat.

Pada bagian kelima yang merupakan bab terakhir adalah pembahasan mengenai mengenai kesimpulan yang merupakan jawaban dari persoalan-persoalan yang dikaji dalam disertasi ini, dan rekomendasi yang perlu diberikan oleh peneliti berkenaan dengan keberlanjutan dan kesempurnaan penelitian ini di masa yang akan datang.

Bab Dua

KHALWAT

DAN TATANAN MASYARAKAT

A. Khalwat Dalam Dimensi Moral dan Agama

Dimensi seksualitas⁸² dianggap sebagai topik sensitif yang pantang dibicarakan secara terbuka di ruang publik. Keengganan untuk membicarakan seksualitas mencerminkan sikap yang hanya melihat seksualitas mencerminkan sikap yang hanya melihat seksualitas dari segi agama. Oleh karena itu, pandangan negatif tentang khalwat sesungguhnya dinilai oleh agama-agama bagian dari representatif yang di dalamnya mengandung perilaku seks.⁸³ Atau dengan kata lain, bahwa setiap agama melalui ajaran yang dimilikinya akan menilai di mana khalwat atau perilaku seks adalah penyakit. Alasan ini didasari dari segi libido dan tubuh, yang kemudian perilaku seks berubah menjadi budak tubuh dan nafsu manusia itu sendiri.

82 Seksual secara umum adalah sesuatu yang berkaitan dengan alat kelamin atau hal-hal yang berhubungan dengan persoalan hubungan intim antara laki-laki dengan perempuan. Lihat: H. E. Dewi, *Perkembangan Fisik Remaja*, (Yogyakarta: Gosyen Publising, 2012), hlm. 13.

83 Adapun perilaku seks dapat dikatakan sebagai perilaku ditunjukan untuk lebih memberi atau menarik perhatian lawan jenis agar dapat berhubungan lebih intim. Perilaku seksual ini biasanya dimulai dari hal-hal yang sangat ringan, seperti melalui kata-kata atau ungkapan bahasa verbal, keinginan dan usaha mempercantik diri atau berdandan. Demikian pula dari segi sentuhan fisik secara langsung, seperti bergandengan tangan, bersentuhan kulit, berpelukan, menyandarkan badan dan lain sebagainya.

Dalam perkembangannya, perilaku seks, termasuk di dalamnya dalam bentuk khalwat melahirkan wacana yang berbeda-beda pula. Di Eropa, karena represi dan melalui pengakuan-pengakuan yang kemudian berkembang menjadi ilmu pengetahuan tentang seks (*scientia sexualis*) yang bergerak dalam konsep-konsep dan teori.⁸⁴ Di India dan Cina, berkembang wacana lain yang disebut seni erotis (*art erotica*) di mana permasalahan seks tidak dievaluasi dengan kategori benar-salah, melainkan dieksplorasi secara mendalam sebagai kenikmatan yang dijalankan dan dialami. Demikian pula dalam kebudayaan Yunani memiliki model hermaneutika yang khas tentang seks dan perilaku seks pada umumnya. Pada masa Yunani kuno disebut dengan *aphrodisia*, sebagai sebuah kecenderungan dalam praktik-praktik seksual.⁸⁵

Mengikuti pemikiran Foucault, bahwa perilaku seks dengan apapun motif dan tujuan yang hendak diperbuat tetap mengacu kepada empat wilayah. *Pertama*, pengalaman erotik (*erotics*); *kedua*, pengelolaan kesehatan (*dietetics*); *ketiga*, kehidupan rumah tangga (*economics*); *keempat*, filsafat (*philosophy*). Dari keempat hal ini, Foucault memperlihatkan kembali persoalan objek seks yang bersentuhan secara langsung dengan target agama-agama adalah tubuh (*the body*), perempuan (*women*), pemuda (*boys*) dan kebijaksanaan (*wisdom*).⁸⁶

Dalam wilayah yang pertama dan kedua, seseorang berhadapan dengan tubuhnya sendiri dan mempersoalkan pengaturan hidupnya (*regimen*) untuk menjaga kesehatan. Agama muncul terbatas pada rasionalisasi pada kesehatan dan tidak dalam konteks kontradiksi (adanya larangan) pada perilaku tubuh yang semata-mata pada seks. Bahkan agama mempertegas termasuk memberi arahan bahwa pengelolaan

84 Michel Foucault, (terj.,) Rayahu S. Hidayat, *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Seksualitas*, jilid. I, (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1997), hlm. 101

85 Michel Foucault, *Seks dan...*, hlm. 101.

86 Michel Foucault, *Seks dan...*, hlm. 112.

kesehatan diperlukan melalui latihan fisik, pengaturan makanan, minuman serta istirahat atau tidur yang memadai. Oleh karena itu, tampak begitu mudah menghubungkan kaitan erat antara kesehatan jasmani dan kegiatan seksual dan bahkan melahirkan tesa semakin sehat, semakin kegiatan seksual menghadirkan kenikmatan.

Ruang lingkup yang ketiga adalah persoalan perilaku seksual melibatkan laki-laki dan perempuan dalam konteks rumah tangga. Di sini bahwa posisi seks sebatas pada pemanfaatan dari sisi kelanjutan keturunan. Karena itu, doktrin agama-agama menyatakan bahwa tujuan perkawinan adalah memperkuat kehidupan sosial. Akan tetapi reaksi hubungan suami-isteri dapat dikesampingkan untuk memperoleh kenikmatan seks selain dari pelaku keduanya. Menekankan kenikmatan rumah tangga dalam hubungan seksual yang eksklusif dari suami-isteri. Hal ini mengimplikasikan tugas dan kewajiban yang berbeda antara suami-isteri. Suami menjaga kehormatan rumah tangga dengan tidak mendatangkan keturunan selain yang disahkan, yakni yang dilahirkan dari hubungan dengan isterinya. Sementara bagi isteri menjaga kehormatan rumah tangga berarti mempertahankan keutuhan rumah tangga, dengan tidak melakukan hubungan seks selain dengan suaminya. Dengan demikian, pemahaman perilaku seksual atau sejenis khalwat atau zina hanya diperlakukan terhadap isteri.

Adapun yang keempat adalah hubungan yang ideal dan berhubungan dengan kebijaksanaan cinta yang sesungguhnya. Dan ini yang merupakan perintah dalam setiap agama. Tentu saja ini pun diperlukan askesis dan ketrampilan-ketrampilan yang perlu dilatih. Jikalau kenikmatan seksual dalam hubungan suami-isteri terarah pada kelahiran anak-anak sebagai kelestarian dalam keturunan fisik yang bai, maka kenikmatan ini berarti pelestarian kebijaksanaan yang sejati yang berangkat dari keinginan membangun keutuhan sosial.⁸⁷

87 Michel Foucault, *Seks dan...*, hlm. 115.

Berdasarkan karakteristik perilaku seksual di atas, dan agama tampaknya melarang sedemikian rupa praktik tersebut lantaran mengandung bahaya yang mendatangkan penyakit, kelemahan fisik, dan kegialaan yang semuanya adalah merusak. Atau dengan kata lain, bahwa kenikamata seks dapat berbahaya bukan karena jahat, melainkan lantaran eksefis yang dapat membingungkan dan kurang perhitungan atau pertimbangan. Perilaku seks yang demikian menimbulkan sikap ambigu. Dari satu sisi memang merupakan sesuatu yang positif dan menguntungkan, walaupun dari sisi yang lain bisa tampak membahayakan. Kegalauan seseorang yang hanyut dalam perilaku seks sering membuatnya lupa diri dan karena itu seks kadang dianggap sejenis kegilaan.

Kegilaan terhadap perilaku seksual, dalam konteks masyarakat modern adalah sangat dipengaruhi berdasarkan kualitas tubuh. Tubuh mempunyai kapasitas yang luar biasa untuk dirangsang. Kapasitas inilah yang terutama memungkinkan tubuh menjalankan fungsi sebagai instrumen kenikmatan, sebagai wadah pengalaman sensual dan seksual. Dengan demikian, pertanyaan yang mendasar bahwa setiap orang siapapun dia tidak pernah jenuh dan bosan dan bahkan telah mengesampingkan ajaran setiap agama yang melarang perilaku seksual secara bebas adalah karena tubuh dipahami sebagai bejana yang harus menampung segala macam pengalaman sensual, dan faktor kesehatan saja belum tentu cukup memadai menerima sensasi seksual.

Kenyataan ini mendorong perlunya pengaturan penguasaan diri secara baik. Langkah awal adalah menyangkut badan karena badanlah yang langsung terlibat dalam perilaku seks. Untuk itu, pengelolaan badanlah yang kemudian memerlukan pertimbangan. Pertimbangan ini tidak bisa disederhanakan dalam aturan-aturan dalam rangka menjaga kesehatan dan keutuhan diri. Pengelolaan tubuh yang baik, tidak hanya memberi dampak pada pencapaian kenikmatan seksual yang optimal, tetapi juga akan menghasilkan keturunan

yang baik dan sehat, dan ini suatu hal yang diharapkan dalam semua ajaran agama, karena itu adalah alasan mengapa perilaku seksual berupa khalwat menjadi perbuatan yang dilarang dalam setiap agama.

Namun demikian, sebenarnya agama tidak menentang hubungan sosial antar jenis biologis selama cara mereka berhubungan masih dalam norma-norma atau nilai-nilai agama yang patut, dan demikian pula niat mereka menjalani sebuah pertemanan antar jenis. Kendati kemudian, keintiman suatu hubungan antar jenis bagi individu dewasa awal adalah sebagai suatu langkah memasuki tahap dewasa dari masa remaja,⁸⁸ dan termasuk di dalamnya masa pemilihan pasangan hidup (sebuah janji hendak menjalani kehidupan berikutnya dalam bentuk rumah tangga). Menurut Zakiah Daradjat, bahwa masyarakat Indonesia adalah masyarakat religius yang berpegang pada nilai-nilai yang ada dalam ajaran agamanya dalam sikap atau tingkah laku serta keadaan hidup pada umunya. Sebagai sikap batin, religiusitas tidak dapat dilihat secara langsung namun bisa tampak dilihat secara langsung namun bisa tampak dari pengungkapan sikap tersebut.⁸⁹

Religiusitas dan agama memang merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Menurut Mangunwidjaya apabila dilihat dari apa yang tampak, agama lebih menunjukkan kepada suatu kelembagaan yang mengatur tata penyembahan manusia kepada tuhan. Sedangkan religiusitas lebih melihat aspek yang ada di lubuk hati manusia. Religiusitas lebih menunjuk kepada aspek kualitas dari manusia yang beragama. Agama dan religiusitas saling mendukung dan saling melengkapi karena keduanya merupakan konsekuensi logis dari kehidupan manusia yang mempunyai dua kutub,

88 R. L. Bell, *Marriage and Family Interaction*, (California: The Dorsey Press Illinois, 1996), hlm. 34-35; E.B. Hurlock, *Development Psychology: A Life Span Approach*, (New York: McGraw-Hill, Inc, 1998), hlm. 67.

89 Zakiah Daradjat, *Psikologi Agama*, (Bandung: Tarate, 1989), hlm. 23-24.

yaitu kutub kehidupan pribadi dan kutub kebersamaannya di tengah masyarakat. Untuk mengukur sejauh mana religiusitas merupakan gejala yang kompleks.⁹⁰

Dalam konteksnya, definisi operasional tentang religiusitas dipandang sebagai bentuk kepercayaan tentang ajaran agama tertentu dan dampak dari ajaran agama itu dalam kehidupan sehari-hari di tengah masyarakat.⁹¹ Dengan mengacu kepada definisi operasionalnya, dimensi-dimensi pengukuran religiusitas diperlukan sebagai bentuk penyusunan yang ideal agar hubungan reaksi perilaku seksual sedapat mungkin dapat dicegah. Oleh karena itu, sebagaimana keterangan yang disebut di atas, masa dewasa awal merupakan masa pengalihan dari remaja dan merupakan saat di mana individu memulai tahap baru dalam kehidupannya.⁹² Masa dewasa awal adalah masa di mana saat menghadapi berbagai macam ide dan mereka menyadari adanya perbedaan sudut pandang. Bahkan pada masa dewasa awal mereka lebih *take sex seriously* atau lebih banyak pertimbangan sebelum melakukan sesuatu dan lebih stabil dalam kondisi fisik dan mental dianggap paling prima.⁹³

Oleh karena itu, nilai agama inilah yang diharapkan menjadi faktor penyeimbang sekaligus membatasi reaksi hubungan dalam perilaku seksual. Agama mutlak dibutuhkan untuk memberikan kepastian norma, tuntunan untuk hidup secara sehat dan benar, di mana norma agama ini merupakan kebutuhan psikologis yang akan memberikan keadaan mental yang seimbang, mental yang sehat dan jiwa yang tenteram.

Seperti yang telah diketahui bersama, agama senantiasa mengajak penganutnya untuk berbuat baik. Perbuatan baik itu tentunya akan bermanfaat bagi kehidupan pribadi manusia

90 Y.B. Mangunwidjaya, *Menumbuhkan Sikap Religius Pada Anak*, (Jakarta: Gramedia, 1986), hlm. 50-51.

91 Y.B. Mangunwidjaya, *Menumbuhkan Sikap...*, hlm. 12.

92 R. L. Bell, *Marriage and Family...*, hlm. 33.

93 E.B. Hurlock, *Development Psychology...*, hlm. 45.

dan bagi sesamanya. Kegiatan perilaku seks, dalam perspektif agama, sama sekali bukan merupakan tindakan terpuji, bahkan tindakan tersebut tergolong tindakan yang sangat tercela dan dosa besar jika manusia melakukan tindakan seks bebas. Jelaslah bahwa tindakan tersebut tidak dapat dibenarkan. Agama sebagai pendoman hidup manusia telah memberikan solusi berupa perkawinan sah yang melegalkan hubungan seks di antara manusia. Berbeda dengan perspektif agama, dalam kacamata tradisi dan budaya perilaku seks bebas belum tentu dianggap sebagai perilaku yang tidak baik. Hal tersebut sangat bergantung dengan masalah nilai dan norma yang disepakati oleh masyarakat. Jika dilihat budaya Barat, di sana perilaku seks bebas sudah dianggap biasa, bahkan sudah menjadi tradisi. Bahkan seks bebas telah dianggap sebagai hal yang lumrah.

Dalam kaitannya dengan konstruksi realitas secara sosial, agama merupakan sumber legitimasi yang paling efektif dan luas. Seperti yang dijelaskan oleh Berger secara historis arti penting agama dalam proses legitimasi bisa dijelaskan dalam hubungannya dengan kemampuan agama yang unik untuk menempatkan fenomena manusia ke dalam kerangka pemikiran kosmis. Dengan demikian dalam konstruksi realitas secara sosial agama dapat dikatakan melayani dua tujuan penting. *Pertama*, makna dan realitas dan *kedua*, agama mengesahkan atau memberikan tanda terima realitas itu. Perilaku manusia merupakan hasil dari segala macam pengalaman secara interaksi manusia dengan lingkungannya yang terwujud dalam bentuk pengetahuan, sikap dan tindakan. Perilaku merupakan respon individu terhadap stimulus yang berasal dari luar maupun dari dalam dirinya, setelah melalui proses berpikir dan respon yang muncul dapat berupa perilaku yang tampak.

Perilaku manusia merupakan hasil dari segala macam pengalaman serta interaksi manusia dengan lingkungannya yang terwujud dalam bentuk pengetahuan, sikap dan tindakan.

Perilaku merupakan respon individu terhadap stimulus yang berasal dari luar maupun dari dalam dirinya, setelah melalui proses berpikir dan respon yang muncul dapat berupa perilaku yang tampak. Bagi mereka, seksualitas bukan sesuatu yang tidak berubah, asosial dan trans-historis. Seksualitas sangat terikat dengan sejarah dan perubahan sosial. Pada kalangan remaja, pembicaraan tentang seks dan seksualitas lebih banyak cenderung kepada penyaluran hasrat seksual. Foucault menjelaskan bahwa seksualitas seharusnya tidak dipandang sebagai sesuatu yang diberi secara alamiah, atau suatu wilayah rahasi yang harus diungkap dan ditemukan pengetahuan secara bertahap. Banyak masyarakat yang menganggap bahwa membicarakan tentang seks adalah hal yang tabu. Padahal, Musdah Mulia mengatakan, seksualitas adalah sebuah proses sosial yang menciptakan dan mengarahkan hasrat atau birahi.⁹⁴

Setiap manusia, apa pun orientasi seksualnya sangat potensial untuk menjadi religius. Sayangnya, penilaian religiusitas di masyarakat cenderung mengandalkan simbol-simbol agama yang pada gilirannya membawa seseorang lebih memetingkan aspek luar seperti jenis kelamin, orientasi seksual dan semacamnya. Pemahaman keagamaan yang kehilangan esensinya sangat berbahaya. Sebab, yang tersisa hanyalah simbol-simbol yang dapat digunakan oleh siapa saja, di mana saja, dan untuk kepentingan apa saja. Karena itu, yang dilarang agama adalah perilaku seksual dalam bentuk sodomi atau *liwāṭ*. Umumnya masyarakat mengira setiap perilaku seksual pasti melakukan hubungan badan untuk pemuasan nafsu biologisnya, padahal tidaklah demikian. Setiap manusia, apa pun orientasi seksualnya sangat potensial untuk menjadi religius. Sayangnya, penilaian religiusitas di masyarakat cenderung mengandalkan simbol-simbol agama yang pada gilirannya membawa seseorang lebih memetingkan aspek

94 Siti Musdah Mulia, "Islam dan Orientasi Seksual Minoritas" dalam: <http://www/icrp-online.org>. Diakses tanggal 10 Juni 2018.

luar seperti jenis kelamin, orientasi seksual dan semacamnya.

Pemahaman keagamaan yang kehilangan esensinya sangat berbahaya. Sebab, yang tersisa hanyalah simbol-simbol yang dapat digunakan oleh siapa saja, di mana saja, dan untuk kepentingan apa saja. Setiap orang mengklaim simbol-simbol tadi sebagai indikasi perilaku kesalehan atau ketakwaan, dan di sinilah awal mula kehancuran dalam peradaban manusia. Agama yang hidup di masyarakat sama sekali tidak memberikan pilihan kepada manusia. Dalam hal orientasi seksual misalnya, hanya ada satu pilihan, yaitu heteroseksual. Homoseksual, lesbian, biseksual dan orientasi seksual lainnya dinilai menyimpang dan distigma sebagai dosa. Perkawinan pun hanya dibangun untuk pasangan lawan jenis, tidak ada koridor bagi pasangan sejenis. Perkawinan lawan jenis meski penuh diwarnai kekerasan, eksploitasi dan kemunafikan lebih dihargai ketimbang perkawinan sejenis walaupun dilandasi rasa cinta, kasih sayang dan kebahagiaan.

Seksualitas berbicara tentang hak-hak manusia untuk menentukan pilihan-pilihan atas isu-isu yang intim. Di sini termasuk keputusan-keputusan atas orientasi seksual, perilaku dan praktik seksual, pemilihan kontrasepsi, mempunyai anak, aborsi dan isu-isu yang berkaitan dengan hal-hal tersebut. Oleh karena itu, seksualitas menyangkut masalah hak, otonomi, pilihan dan pengambilan keputusan. Banyak keputusan-keputusan seksual dibuat dalam hubungan sosial, sehingga proses pengambilan keputusan berhadapan dengan relasi kuasa (*power relation*), termasuk relasi gender. Seksualitas merupakan ekspresi menyeluruh dari diri seseorang sebagai manusia. Melakukan kontrol atas seksualitas berarti mengontrol kehidupan seseorang.

Agama merupakan kebutuhan mendasar dan emosional. Agama juga merupakan satu-satunya sarana untuk memenuhi kebutuhan fitrah manusia yang satu pun tak

dapat mengganti kedudukannya.⁹⁵ Agama telah memberikan sumbangsih terhadap pemeliharaan masyarakat. Minimal ada dua sumbangsih agama terhadap manusia, yaitu: *pertama*, agama telah mendorong terciptanya persetujuan mengenai sifat dan isi kewajiban-kewajiban sosial tersebut dengan memberikan nilai-nilai yang berfungsi menyalurkan sikap-sikap para anggota masyarakat dan menetapkan kewajiban-kewajiban sosial mereka. Dalam hal ini agama telah membantu menciptakan sistem-sistem nilai sosial yang terpadu dan utuh. *Kedua*, terdapat alasan-alasan yang kuat untuk mempercayai bahwa agama juga telah memainkan peranan vital dalam memberikan kekuatan memaksa yang mendukung dan memperkuat adat istiadat.⁹⁶

Enrich Formm, sebagaimana dikutip oleh Murtadha Mutaḍā Muṭahharī menyebutkan bahwa tidak ada seorangpun yang tidak membutuhkan agama dan tidak membutuhkan aturan-aturan sebagai penuntunnya dan pengatur cinta dan kepentingan-kepentingannya. Masalahnya bukan apakah seseorang menganut atau tidak menganut suatu agama, melainkan agama apakah yang dia praktikkan.⁹⁷

Berkaitan dengan masalah moral, agama-agama besar dunia telah menetapkan garis-garis umum yang menjadi patokan bagi umatnya dalam bermuamalah. Agama dan konsep dasar ajaran yang digunakan di dalamnya, sesungguhnya telah mengatur etika pergaulan masyarakat dengan baik dan sempurna sebagai fitrah yang merupakan karunia Allah. Dikarenakan pergaulan masyarakat (laki-laki dan perempuan) dinilai sebagai fitrah manusia, maka sisi pergaulan itu sendiri memiliki nilai-nilai moralitas yang perlu diapresiasi melalui keadilan, kehormatan, keharmonisan dan ketentraman.

95 Murtadā Muṭahharī, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama*, terj., (Mizan: Bandung, 2007), hlm. 51.

96 Elizabeth K. Nottingam, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muiz Naharong, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1985), hlm. 38.

97 Murtadā Muṭahharī, *Membumikan Kitab...*, hlm. 96.

Penekanan kepada beberapa nilai ini merupakan prinsip-prinsip yang didasari pada universalitas-universalitas moral keagamaan, yang secara praktis hendak menekankan sebagai kewajiban-kewajiban yang normatif. Untuk itu, ketika agama hendak menghalalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan, maka diperlukan sebuah lembaga sebagai mediator yang akan memberikan perlindungan hukum kendati sebatas dalam konteks pengakuan. Kejelasan ini menjadi penting lantaran hendak mengatur hubungan manusia dengan manusia yang kerap mengalami perubahan.

Dengan demikian, maka alasan awal mengapa khalwat mendapat respon negatif dalam bentuk adanya larangan, adalah berangkat dari konstruksi pemahaman yang sederhana dalam mengevaluasi moralitas (kesopanan dan keindahan) pergaulan sebagai sebuah nilai yang inheren mengandung rasa tanggung jawab, rasa malu, pengendalian diri dan martabat. Penegasan pada setiap nilai-nilai dasar ini merupakan reaksi adanya batasan yang diatur secara normatif. Karena itu, reaksi filosofis larangan khalwat berbeda dengan beberapa jarimah lainnya yang langsung mengarah kepada zat perbuatan itu sendiri, seperti larangan mencuri, minum khamar dan *maisīr*. Larangan khalwat justeru dimulai dari tindakan-tindakan yang akan mengarah kepada perbuatan zina. Hal ini mengindikasikan bahwa nilai-nilai moralitas dalam pergaulan berdasarkan terminologi agama tampak begitu konstruktif dan mencakup sisi kemanfaatan bagi semua lapisan masyarakat.

Dalam agama Kristen diterangkan tentang cara memiliki moral yang baik, salah satu caranya adalah dengan tidak melakukan perzinahan, karena dengan berzina menunjukkan bahwa dia tidak bermoral dan kehilangan iman percayanya serta jatuh ke dalam cobaan iblis. Dengan demikian, tuhan sudah mengingatkan manusia agar tetap menjaga moral dengan meninggalkan perbuatan zina. Dalam agama Yahudi. Juga diatur secara ketat penyaluran seksualitas agar tidak meyimpang dari aturan sehingga berlaku serampangan, di

antara ajaran dalam agama Yahudi adalah jangan berbuat cabul. Dalam agama Budha, bentuk pengaturan moral termaktub dalam Delapan Jalan Menuju Keselamatan, diantaranya adalah ajaran yang menyatakan jangan menuruti hawa nafsu.⁹⁸

Terdapat empat hal dalam kehidupan manusia yang akan menimbulkan malapetaka jika tidak dikendalikan secara baik. Salah satunya adalah masalah seksual. Seks, jika menyimpang dari saluran yang benar akan menimbulkan nafsu yang tidak terkendali, sehingga akan dapat mengancam kehidupan manusia. Agama-agama besar di dunia sangat kaya akan nilai moral dan etik. Secara konseptual agama membawa paradigma moral-etik demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat. Di antara nilai etik tersebut adalah etika universal yang menyangkut dengan tata pergaulan baik antar maupun inter personal dalam kehidupan masyarakat.

Adapun tindakan menghindari perbuatan asusila adalah berbuat salah dalam hubungan seksual atau sering disebut dengan perzinaan. Terdapat empat syarat suatu perbuatan asusila, yaitu adanya orang yang tidak patut digauli, mempunyai pikiran untuk menyetubuhi orang tersebut, berupaya menyetubuhinya dan berhasil menyetubuhinya.⁹⁹

Dari gambaran di atas terlihat bahwa agama-agama di dunia sangat berkomitmen terhadap ketentraman dan keteraturan hidup terutama dalam hal moral etika. Karena manusia adalah makhluk yang menginginkan kedamaian termasuk dalam hal penyaluran hasrat seksual. Meskipun tidak secara gamblang tertulis dalam ajaran agama, seperti hanya agama Islam dalam pelarangan khalwat yang dapat menuju kepada perbuatan zina. Namun pengaturan terhadap larangan khalwat dapat dipahami dari pelarangan-pelarangan perbuatan asusila seperti perbuatan zina.

98 Lihat Huston Smith, *Agama-Agama Manusia*, terj. Saidoeddin Bahar, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010, hlm. 318-319.

99 Wiwin Siti Aminah dkk (ed.), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Yogyakarta: Interfidei, 2003), hlm. 296.

B. Khalwat dalam Perspektif Moral-Etik

1. Norma sebagai Bentuk Penghayatan Nilai-Moral

Untuk mengacu kepada penilaian dengan mempertimbangkan sisi moralitas terhadap khalwat, patut disebutkan sebagai bentuk perbuatan yang bertentangan dengan tata krama yang baik. Adalah tradisi yang berangkat dari informasi syara' di mana seorang isteri untuk tunduk secara seksual kepada suaminya. Perbuatan itu dinilai sebagai bentuk keabsahaan dan nilai kepatuhan seorang isteri untuk tunduk kepada suami.¹⁰⁰ Namun demikian, secara sistematis, syara' tampak tidak menyukai segala bentuk paksaan dan kekerasan dan menganggap tindakan-tindakan kekerasan secara umum sebagai sesuatu yang tidak dapat diterima atau patut dicela.¹⁰¹ Karena itu, prinsip dasar bahwa nas menetapkan kesukarelaan sebagai nilai atau landasan normatif, sebagai sesuatu yang bersifat umum dan memandang kekerasan dan paksaan sebagai sesuatu yang dilarang.¹⁰²

Pemahaman berdasarkan nilai kepatutan seorang isteri yang tunduk secara seksual kepada kehendak suami oleh nas dipahami sebagai perbuatan hukum yang mengandung sebuah kewajiban. Namun kewajiban yang ada di dalamnya dipastikan melahirkan sisi kekerasan dan termasuk pula bentuk paksaan. Analogi ini tentu berbeda kemudian dalam praktik khalwat. Secara sederhana, praktik khalwat dengan mengacu kepada unsur sukarela dan tanpa menimbulkan

100 Q.S, 23:6

101 Q.S, 2:256, 24:33 dan 10:99.

102 Jika mengacu kepada pendapat al-Syātibī bahwa petunjuk-petunjuk umum atau hukum universal bersifat pasti, sementara petunjuk-petunjuk khusus bersifat mungkin. Keumuman atau universalitas harus didahulukan. Ini bermaksud menandakan bahwa tujuan larangan hukum ini dinilai oleh syara' sebagai bukti-bukti kumulatif yang menegaskan aturan-aturan hukum yang bersifat umum. Aturan-aturan yang bersifat khusus tidak membatasi atau mengkhususkan aturan-aturan yang bersifat umum. Tetapi bisa menjadi pengecualian-pengecualian yang bersifat kondisional bagi hukum-hukum yang universal. Lihat: Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī al-Uṣūl al-Syarī'ah*, (Ed.), 'Abd al-Allāh Darrāz, (Kairo: Dār al-Fikr, cet. V, 2004), hlm. 261-271.

kekerasan dan paksaan dalam perbuatan yang dimaksud oleh nas menilai perbuatan tersebut tetap dilarang lantaran dimungkinkan terjadinya perbautan zina. Oleh karena itu, kedua sifat perbuatan ini menjadi larangan disebabkan oleh reaksi moralitas sebagai landasan normatif.

Dikarenakan tata nilai pada etika dan moralitas mengandung penekanan pada unsur perbuatan, maka boleh jadi unsur netralitas tidak saling berhubungan dengan serangkaian perintah-perintah teks normatif (dasar filosofis). Atas dasar ini, maka unsur moralitas berarti suatu penilaian yang diyakini bersifat relatif terhadap konteks dan tujuan perbuatan itu sendiri. Jika demikian halnya, maka boleh jadi penilaiannya bahwa perbuatan khalwat atau seseorang isteri tunduk secara seksual terhadap kehendak suami kendati mengandung kekerasan dan paksaan dapat dibenarkan sejauh perbuatan itu memiliki alasan yang jelas dan mengandung nilai rasional.

Adalah nilai etis sebagai suatu norma yang berkembang dalam masyarakat sepakat atau tidak, diterima atau ditolak, namun manusia dituntut untuk menghayati bahwa dirinya berasal dari kumpulan-kumpulan kosmologis berdasarkan petunjuk, baik dalam bentuk religius, humanistik, sosio-politik dan bahkan ekonomis dalam sistem kebersamaan. Harmonisasi mendorong manusia menghadapi agar dia mengambil sikap dan membuat pilihan. Dalam setiap tindakan dan pilihan yang sederhana saja, nilai moral itu adalah norma yang menjadi latar belakang dan menuntut manusia itu sendiri. Jikalau manusia itu menghayati harmoni itu, maka dia menghayati juga nilai moral; dan jika menyeleweng berarti dianggap kurang bermoral. Atas dasar itu, setidaknya terhadap tiga pandangan tentang nilai dalam ruang lingkup etika-moral diantaranya adalah sebagai berikut.

Pertama, konvensionalisme. Dalam pandangan aliran ini ukuran baik dan buruk atas perbuatan manusia terkait dengan

konvensi masyarakat tertentu.¹⁰³ Nilai etis awalnya muncul sebagai produk sosial, produk tradisi dan budaya tertentu. Oleh karenanya, apa yang disebut baik oleh tradisi tertentu dianggap sebaliknya oleh tradisi yang lain. Sebagai suatu bentuk konvensi, menurut pandangan ini, nilai etis dapat mengalami perubahan dan perkembangan sering dengan perubahan dan perkembangan tradisi dan budaya. *Kedua, teistic-subjectivisme*. Aliran ini memandang penilaian baik dan buruk harus didasari atas petunjuk wahyu.¹⁰⁴ Atau dengan kata lain, wahyu merupakan standar ukur yang terkandung dalam risalah agama. Sekalipun rasionalitas tetap digunakan dalam memahami maksud wahyu, namun fungsinya sebatas sebagai sarana untuk menggapai pesan wahyu. *Ketiga, peremmialisme*. Kaitannya dengan sumber nilai, aliran perennial menyatakan bahwa sumber nilai etis itu bersifat universal. Artinya, nilai tersebut mampu melampaui berbagai generasi, suku bangsa, tradisi dan bahkan agama. Oleh karena itu, anggapan atas nilai ini selalu berada pada tingkat kesucian dan keluhuran yang bersifat abadi dan karenanya juga bersifat turun temurun. Dengan demikian, sebutan *al-hikmah al-ilāhiyyah* (*the divine wisdom*) berarti adanya tradisi di mana tingkat keluruhan dan kesucian ditempuh melalui kebijaksanaan (*wisdom*). Meski demikian, tingkat pencapaian tersebut tidak harus mengabaikan posisi penalaran atau penggunaan akal dan wahyu sebagai sesuatu yang bertentangan.¹⁰⁵

103 Paul W Taylor, "Introduction: What is Morality," dalam Paul W Taylor, *Problem of Moral Philosophy*, (California: Dickenson Publishing Company, 1967), hlm. 35.

104 Paul W Taylor, *Introduction...*, hlm. 38.

105 Frithjof Schoun, *Understanding Islam*, (London: George Allen & Unwin, 1963), hlm. 118-120. Perennial juga bisa disebut sebagai tradisi dalam pengertian *al-dīn*, *al-sunnah* dan *al-silsilah*. Yang dimaksud dengan *al-dīn* adalah sebagai agama yang meliputi semua aspek dan percabangannya. Disebut *al-sunnah* karena perennial mendasarkan segala sesuatu atas model-model sakral yang sudah menjadi kebiasaan turun-temurun di kalangan masyarakat tradisional. Disebut *al-silsilah* karena perennial juga mata rantai yang mengaitkan setiap periode, episode atau tahap kehidupan dan pemikiran di dunia tradisional kepada sumber segala sesuatu, seperti terlihat di dunia tradisional kepada sumber segala sesuatu, seperti terlihat secara jelas dalam dunia

Atas dasar kategori di atas, maka dapat ditentukan secara sederhana bahwa nilai moral merupakan sebuah ide atau konsep tentang sesuatu yang penting dalam kehidupan seseorang dan menjadi perhatiannya. Sebagai standar perilaku, tentunya nilai moral menuntut seseorang untuk melakukannya, seperti maksud dari kajian ini terkait larangan khalwat berdasarkan landasan filosofis. Konsekuensi dari pemahaman akan nilai moral seperti yang diutarakan tadi, menjadi nilai larangan khalwat itu secara praktis sebagai standar perilaku yang menjadikan orang berusaha untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai moral yang telah diyakininya, sedemikian rupa menjadikan pula semua orang memiliki dan menginginkan nilai-nilai moral, sekalipun pada sebagian orang ditemukan kurang dalam pengertian tidak selamanya menyadari nilai moral yang dimilikinya, sehingga menjadikannya terperosok pada perilaku yang berseberangan dengan perspektif nilai moral itu sendiri.

Nilai moral pada hakikatnya juga tidak timbul dengan sendirinya, melainkan disebabkan adanya faktor-faktor yang menjadi prasyarat, misalnya karena manusia saling berhubungan seperti yang tampak dalam pergaulannya dalam masyarakat, atau nilai moral juga tidak dapat dipisahkan dari realitas dan pengetahuan yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang. Atau boleh jadi suatu nilai moral muncul dari keinginan, dorongan, perasaan dan kebiasaan manusia yang kemudian menjadi wataknya setelah adanya penyatuan antara faktor-faktor individual, sosial yang terwujud ke dalam suatu kepribadian.¹⁰⁶ Sehubungan dengan pemaknaan ini, pada gilirannya nilai-nilai moral ini menjadi bagian integral dalam suatu kebudayaan sebagai bagian pengalaman yang senantiasa menjadi rujukan terhadap suatu perilaku bagi setiap

tasawuf. Lihat: Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: State University of New York, 1989), hlm. 110-114.

106 W. Poespoprojo, *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktik*, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999), hlm. 118. Lihat juga: M. Amril, *Etika dan Pendidikan*, (Yogyakarta: Aditya Mediam 2005), hlm. 20-45.

individu dan masyarakat untuk menentukan suatu perilaku moral. Singkatnya, nilai moral akan selalu menunjukkan perkembangan dan perubahan seiring dengan kecenderungan dan sikap mental individu-individu dalam suatu masyarakat dan akan selalu dirujuk untuk menetapkan suatu perilaku bermoral atau tidak.

Sebagai standar perilaku, nilai-nilai moral dapat membantu untuk menentukan tindak tanduk suatu perilaku. Dalam pengertian yang lebih kompleks, nilai moral akan membantu untuk menentukan apakah sesuatu itu perlu, baik atau buruk serta mengajak untuk menganalisa *moral reasoning* dari suatu perilaku moral itu telah mencapai ke arah tertentu atau tidak.¹⁰⁷ Dari uraian di atas, bisa dipahami bahwa suatu nilai moral mencakup paling tidak dua unsur.

Pertama, nilai itu berhubungan dengan subjek. Artinya, keberadaan suatu nilai lahir dari penilaian subjek, namun, ini tidak berarti menjadikan keputusan nilai bersifat subjektif dan meniadakan hal-hal lain di luar dirinya. Keputusan nilai sebagai nilai moral yang diambil oleh seseorang tidak bisa dilepaskan dari persoalan kemanusiaan. Hubungan nilai moral ini adalah pilihan yang dicapai manakala keputusan nilai yang diambil oleh seseorang menafikan hal-hal lain yang sangat terkait dengan nilai moral tersebut. Jadi, nilai moral kendatipun pada awalnya bersifat subjektif, namun keputusan nilai yang dihasilkan oleh seseorang akan bersifat objektif dan universal.

Kedua, nilai itu tampil dalam konteks praktis. Artinya, nilai moral sangat berkaitan dengan aktivitas seseorang. Ini bukan berarti bahwa nilai berbeda dengan tindakan. Pada prinsipnya, nilai moral itu merupakan tindakan moral itu sendiri. Tegasnya, nilai moral dan tindakan adalah sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, bahkan nama dari perilaku yang tampil itu sendiri adalah nilai moral itu sendiri, misalnya berperilaku

107 K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 141.

sopan, jujur, adil dan sebagainya. Dalam kehidupan sehari-hari, jujur tidak hanya dipahami sebagai nilai saja, melainkan sifat atas suatu perbuatan. Jadi, nilai jujur dan perbuatan jujur merupakan satu yang tidak dapat dipisah-pisahkan.¹⁰⁸

Sehubungan dengan paparan di atas, tentunya apa yang disebut sebagai nilai moral juga tidak terlepas dari karakteristik pengertian umum pada nilai itu sendiri. Sebagai contoh, kejujuran sebagai nilai manakala ia diikutsertakan dalam sebuah tindakan atau perilaku yang menghasilkan perilaku moral. Dengan demikian, kejujuran sebagai nilai mendahului perilaku moral. Sebaliknya, kejujuran akan kehilangan nilai moralnya manakala tidak diikutsertakan dalam suatu perilaku. Dalam pengertian seperti ini, maka kejujuran yang dipandang sebagai nilai merupakan barometer bagi suatu perilaku apakah termasuk dalam kategori moral atau tidak bermoral. Demikian pula pemahaman yang mengarah kepada perilaku khalwat di mana nilai larangan sangat inheren terhadap martabat dan harmonisasi itu sendiri. Untuk mempertimbangkan karakteristik nilai moral seperti yang dimaksudkan di atas memiliki implikasi di dalam kehidupan manusia sebagai subjek nilai, yaitu.

Pertama, berkaitan dengan tanggungjawab manusia sebagai makhluk bebas. Pada tingkat ini, nilai moral menjadi perekat interaksi dengan manusia. Oleh karena itu, manusia memerlukan tanggungjawab, lantaran aktualisasi tanggungjawab manusia sebagai makhluk bebas. *Kedua*, berkaitan dengan hati nurani. Prinsip ini di mana nilai moral menuntut realisasi dalam tindakan manusia. Tuntutan seperti ini langsung atau tidak langsung melahirkan desakan dari hati nurani manusia untuk mewujudkannya. Manusia akan merasa bersalah manakala ia melecehkan nilai-nilai yang sudah dimilikinya, yang kemudian ia melanggarnya. Begitu juga sebaliknya, di mana manusia merasa puas dan lega manakala nilai-nilai itu dapat diaktualisasikan dalam setiap tindakan.

108 K. Bertens, *Etika...*, hlm. 143-146.

Ketiga, berkaitan dengan kewajiban. Prinsip ini akan melahirkan apa yang disebut dengan kewajiban moral sebagai hasil dari tuntutan nilai moral seperti ini pada prinsipnya merupakan sesuatu yang tidak dapat ditawar-tawar, manusia akan selalu memiliki kecenderungan untuk melakukan nilai-nilai moral selain sesuai dengan fitrah yang telah dimilikinya sebagai makhluk bermoral. Bahkan nilai moral tersebut merupakan substansi dari perilaku moral itu sendiri, misalkan saja pada perilaku jujur, nilai moral pada perilaku ini memang ada pada perilaku jujur itu sendiri, tidak di luar atau konsekuensi dari perilaku itu sendiri.¹⁰⁹

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa eksistensialitas nilai moral sangat terkait dengan manusia sebagai subjek moral yang bertanggungjawab. Begitu juga keinginan untuk mewujudkan nilai itu atas dasar desakan kesadaran dan kemauannya. Realisasi pada nilai moral di setiap perilaku adalah konsekuensi yang bersifat internalisasi atas prinsip yang sangat individualistis. Artinya, bagaimana menjadikan setiap individu secara psikologis memiliki kesadaran yang tumbuh dari dalam dirinya untuk bersedia secara ikhlas melakukan tuntutan nilai itu sendiri, kendatipun juga tidak dapat dinafikan peranan *external pressure* (lingkungan dan pengalaman) sebagai instrumen terwujud tidaknya nilai dalam setiap perilaku manusia.

K. Bertens mengungkapkan bahwa moral itu sendiri adalah nilai-nilai dan norma-norma yang menjadi pegangan bagi seseorang atau kelompok dalam mengatur tingkah lakunya.¹¹⁰ Indikasi ini juga hampir semakna dengan kata moral yang dijelaskan oleh Lorens Bagus di mana setiap kegiatan manusia yang dipandang sebagai baik-buruk, benar-salah, tepat-tidak tepat atau menyangkut cara seseorang bertingkah laku dalam hubungan dengan orang lain adalah

109 K. Bertens, *Etika...*, hlm. 3-8.

110 K. Bertens, *Etika...*, hlm. 9-11.

sesuatu yang bermoral.¹¹¹ Kategori yang disebutkan di atas terlihat bahwa kata moral paling tidak memuat dua hal yang dipandang substansi pokok, yaitu: *pertama*, sebagai cara seseorang atau kelompok bertindak laku dengan orang atau kelompok lain; *kedua*, adanya norma-norma atau nilai-nilai yang menjadi dasar bagi cara bertindak laku tersebut.¹¹²

Adanya norma-norma atau nilai di dalam makna moral seperti diungkapkan di atas merupakan sesuatu yang mutlak. Hal ini dikarenakan norma-norma atau nilai-nilai ini di dalam moral selain sebagai standar ukur normatif bagi perilaku, sekaligus sebagai perintah bagi seseorang atau kelompok untuk berperilaku sesuai dengan norma-norma atau nilai-nilai tersebut.¹¹³ Untuk itu, makna moral seperti penjelasan di atas hanya setingkat dengan istilah sopan santun atau etiket. Hal ini terlihat setidaknya berdasarkan pemakaian dua istilah ini (sopan santun dan etiket) yang berkaitan dengan tata aturan perilaku seseorang atau kelompok ketika berhubungan dengan orang atau kelompok lainnya.¹¹⁴

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa standarisasi terhadap nilai moral ini berangkat berdasarkan tingkat pendekatan yang bukan saja berisikan sikap dan perilaku secara normatif (hubungan manusia dengan tuhan; iman), melainkan realisasi hubungan manusia terhadap tuhan, manusia dan alam semesta dari sudut pandang historis.¹¹⁵ Dengan demikian, etika-moral sebagai fitrah akan sangat tergantung pada pemahaman dan pengalaman keberagamaan

111 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1966), hlm. 672.

112 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...*, hlm. 672.

113 Paul W Taylor, *Introduction...*, hlm. 3.

114 Untuk makna etik, lihat lebih lanjut K. Bertens, *Etika...*, hlm 9-11. Sedangkan makna sopan santun, lihat: Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Dasar Filsafat Moral*, (Kanisius: Yogyakarta, 1993), hlm. 14 dan 18.

115 Abdul Aziz Dahlan, "Pengajaran tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, vol. III, No. 4/1992, hlm. 76.

seseorang.¹¹⁶ Agama menganjurkan kepada manusia untuk menjunjung etika-moral sebagai fitrah dengan menghadirkan kedamian, kejujuran dan keadilan. Atas dasar pemahaman yang demikian, maka muncul persoalan ketika seseorang melihat etika beragama dalam konteks produk dari sebuah perilaku, maka dalam hal ini ia melihat pembenaran etika dalam konsekuensi sebuah tindakan. Mereka dalam hal ini melihat bahwa tidak ada suatu yang bernilai baik akan melahirkan kejahatan, dan atau sebaliknya, bahwa tidak akan ada suatu yang bernilai jahat akan melahirkan kebaikan. Begitu juga bagi mereka yang berkeyakinan bahwa etika dapat dilihat dari nilai-nilai yang ada pada proses dengan mengatakan jika suatu tindakan dilalui dengan penuh pertimbangan dan prosedural, maka akan melahirkan nilai yang baik.¹¹⁷

Mengingat manusia itu terlahir baik dan menjadi tugasnya untuk selalu mempertahankan kebaikan, maka tanggungjawab tersebut memerlukan realisasi sebagai tujuan agama. Adalah bagaimana memfungsikan dirinya sedemikian rupa agar dapat meraih nilai-nilai moral yang dimaksud dalam agama, sehingga ia pantas disebut sebagai manusia. Penerimaan sebuah nilai moral erat kaitannya dengan upaya-upaya rasional manusia dalam mencari pembuktian-pembuktian yang meyakinkan dirinya akan kebenarannya, sehingga ia menemukan pegangan hidup yang akan menuntun dirinya menjalani kehidupan dunia, sehingga dengan cara demikian, ia pun dapat hidup dengan cara yang baik dan pantas setiap saat. Di sinilah pentingnya bahwa nilai-nilai moral senantiasa berkenaan dengan penelaahan esensi dan substansi nilai baik.

Oleh karena itu, agama memperhatikan stabilitas dan keseimbangan kerja jiwa yang merupakan syarat mutlak untuk terwujudnya kebahagiaan sebagai sasaran etikanya. Jika akal manusia mampu menguasai dua daya jiwa lainnya

116 Zuli Qodir, dkk, *sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 47-49.

117 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1985), hlm. 1.

(*gaḍabiyyah*; daya marah dan *syahwiyyah* daya memiliki), niscaya akan menghasilkan kebaikan moral yang dapat mengantarkan manusia pada kebahagiaan (*sa'ādah*). Perilaku baik di sini sellau mengacu pada perolehan kebahagiaan bagi pelakunya.¹¹⁸ Adapun kebahagiaan yang dimaksudkan dalam teori etika agama, pada umumnya adalah mencari nilai-nilai kebahagiaan yang berdimensi moralitas dan terlepas dari aspek materialitas, kepentingan dan kecenderungan diri. Untuk itu, etika moral tentu saja mengarah pada satu tujuan yang sama bagi semua orang, dan di sini letak substansi pemahaman etika agama dengan etika moral itu sendiri.

Meskipun manusia berbeda-beda dalam perilaku moral, hanya berada dalam wilayah eksistensial, namun secara esensial tidak akan pernah terjadi pluralisme dalam etika, sebab semuanya bermuara pada satu tujuan, yakni kebahagiaan tertinggi, yakni kebahagiaan (*sa'ādah*). Seluruh tingkah laku manusia yang baik ataupun yang buruk yang dilakukan secara sadar tentulah dilakukan berdasarkan hasil pilihan bebas manusia itu sendiri atas berbagai realitas yang ada. Ketika ia memutuskan bahwa suatu perbuatan itu baik dan berguna bagi dirinya, maka ia pun akan memilih dan menetapkannya sebagai suatu perilaku yang mesti dilakukan.¹¹⁹ Hal senada juga dikemukakan oleh Mutaḍā al-Muṭaharī bahwa al-Qur'an mengecam orang-orang yang membelenggu pikirannya dengan tradisi dan kebiasaan yang ada tanpa berpikir keluar dari belenggu tersebut. Hal ini diperlukan mengingat akal pikiran merupakan alat atas pemahaman nilai-nilai normatif. Manusia dalam segala tindakannya tidak diperkenankan untuk melakukan sesuatu atas dasar pengikut sebelumnya, melainkan harus berdasarkan pilihan-pilihan itu sendiri.¹²⁰

118 M. Amril, *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat Raghīb al-Isfahani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 246. Lihat juga: W. Poespoprojo, *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktik*, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999), hlm. 45.

119 Ibn Maskawīh, *Tahdzīb al-Akhlaq*, (Beirut: Dār al-Manār, 2001), hlm. 36.

120 Murtaḍā Muṭaggarī, (ed.), Ahmad Subandi, *Konsep Pendidikan Islami*,

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa etika beragama merupakan manifestasi dari sejumlah akumulasi tindakan yang muncul melalui pertimbangan rasional yang mandiri, sehingga selalu dilakukan secara sadar, bebas, bukan paksaan. Dan dengan demikian ia pun mesti beratnggungjawab atas apa saja yang telah ia pilih dan menetapkannya sebagai sesuatu yang mesti dilakukan dan menjadikannya sebagai bagian yang tidak dapat dilepaskan dari dirinya. Nilai moral memiliki hubungan signifikansi dengan hukum natural rasional manusia, yang memang mensyaratkan adanya kesadaran dan kebebasan yang memungkinkan adanya kemandirian jiwa, meski berimplikasi pada perbedaan-perbedaan perilaku manusia. Kendatipun demikian, kondisi ini tidak menuntut adanya pluralitas dalam esensi moral. Etika-moral memang berada dalam warna dan corak yang berbeda-beda, namun dalam konteksnya, tujuan dan orientasi yang dibangun tidak mengalami perbedaan. Atau dengan kata lain, etika beragama tetap tidak bersifat parsial, melainkan mengarah kepada pluralitas dengan tendensi-tendensi yang sesungguhnya berada di lua watak hakiki manusia itu sendiri.¹²¹

Dalam konteks ini, eksistensi nilai (baik-buruk, benar-salah, diterima atau ditolak) sangat tergantung pada keberadaan pengetahuan seseorang akan ajaran-ajaran normatifnya. Pembeneran terhadap suatu perilaku manusia sangat tergantung pada bagaimana memfungsikan kekuatan pikirannya dalam mencari pemahaman di dalam sumber normatif. Jika demikian, maka posisi akal manusia tidak terlalu signifikan apabila fungsi akan tidak mampu menelusuri pemahaman-pemahaman yang bersumber dalam ajaran agama. Dengan demikian dapat ditarik benang merah bahwa pertimbangan terhadap pengetahuan sebagai bentuk nyata dari pembeneran perilaku seseorang adalah sesuatu yang terniscayakan. Adapun substansi kebahagiaan sebagai landasan

terj. Muhammad Bahrudin, (Jawa Barat: Iqra Kurnia Gemilang, 2005), hlm. 13.

121 Ibn Maskawīh, *Tahdzīb al-Akhlāq...*, hlm. 49.

melalui tuntutan etika-moral menjadi hal yang penting juga.

Oleh karena itu, tidak ada alasan bahwa sesuatu perbuatan yang dinilai baik harus tergantung pada penilaian yang subjektif, karena bagaimana pun, etika beragama justru mengandaikan bahwa setiap manusia memiliki pandangan moral yang sama, yakni mencapai taraf kebahagiaan. Maka secara normatif pula, sesungguhnya perilaku manusia pun tidak akan pernah mengambil bentuknya yang plural. Artinya, harus disesuaikan. Kriteria-kriteria perbuatan yang baik akan diketahui berdasarkan suatu tindakan yang dapat dikategorikan apakah perbuatan itu bermoral atau tidak. Moralitas sebagai nilai tertinggi dalam humanitas manusia dapat berasal dari diri manusia sebagai makhluk individu dan sosial, dan dapat pula berasal dari sumber normativitas agama, sehingga moralitas pun selalu bersifat subjektif di satu sisi, juga bersifat objektif pada sisi yang lain, sebagaimana yang telah diurai dalam pembahasan sebelumnya.

Untuk itu, kebebasan manusia membuka peluang bagi keleluasaan diri dalam mencari dan menentukan jenis dan corak tindakan moral yang terbebas dari kekuatan-kekuatan yang dapat mengganggu optimalisasi upaya manusia dalam meraih kebahagiaan hakiki, yang memang diinginkan oleh setiap manusia berakal. Dialektika antara kebebasan manusia dan tanggungjawab moral atau bahkan dengan kehadiran norma agama, dilandasi oleh suatu keyakinan dasar, bahwa norma agama merupakan aturan-aturan yang dapat mengarahkan manusia menjadi bermoral. Manusia bebas untuk menerima atau tidak menerima suatu norma, dan norma tidak mengikat dan memaksa manusia.¹²²

Dengan kata lain, norma tetap memberikan kebebasan pada manusia untuk memilih dan memutuskan tindakannya. Hanya saja, karena sifatnya yang memang berisi nilai-nilai kebajikan, maka manusia yang terbebas dari tekanan jiwa

122 K. Bertens, *Etika...*, hlm. 158.

memberikan keputusan untuk menerima sebagai suatu ajaran yang mesti direalisasikan dalam bentuk tindakan. Kecuali itu, dilihat dari motivasi moralitas, kebaikan dan kebajikan moral sebagai sesuatu yang menjadi milik pribadi dan bersifat individualistik. Kebebasan manusia dalam menentukan kemanusiaan ditandai dengan upaya melepaskan diri dari cengkeraman hawa nafsu yang selalu cenderung kepada kebahagiaan-kebahagian material yang hanya bersifat sementara. Kebebasan manusia secara eksistensial maupun substansial, selalu akan membuahkan kesimpulan-kesimpulan, putusan-putusan, keyakinan-keyakinan, kebulatan-kebulatan pikiran yang akan memunculkan keteguhan-keteguhan hati dan komitmen moral. Sehingga menjadikan dirinya terikat dengan apa yang telah dihasilkan melalui pencarian.

2. Keadilan Hubungan Ideal Terhadap Nilai Moral

Secara sederhana, adil sebagai puncak bagi nilai kebaikan dan kebajikan moral manusia, yang selalu ditandai dengan keseriusan dan ketekunannya menjalankan berbagai perintah agama. Sehingga termanifestasi dalam kehidupan kesehariannya baik dalam kaitannya dengan sesama manusia. Moralitas sebagai hasil upaya rasional manusia dalam menentukan sesuatu, semestinya akan selalu sejalan dengan apa yang ditentukan oleh normativitas agama, sehingga moralitas akan senantiasa ditandai dengan upaya manusia menjalankan perintah beragama yang telah ditentukan. Hal ini mengingat rasionalitas dan nalar fitrah manusia selalu menginginkan yang baik dan bijak, sedangkan norma agama berisi nilai-nilai kebaikan dan kebajikan yang dibutuhkan itu, maka apa yang tertuang di dalam norma-norma agama akan selalu dapat diterima oleh akal fitri manusia yang menginginkannya. Dengan demikian, ada hubungan signifikan antara kebebasan manusia dalam memilih nilai-nilai moral dengan mematuhi ajaran normativitas agama.¹²³

123 A. Mukti Ali, dkk, (peng.) Burhanuddin Daya, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana,

Mengingat kebaikan dan kebajikan moral selalu memiliki hubungan yang signifikan dengan upaya manusia dalam mengfungsikan akal pikirannya dalam hubungannya dengan unsur kehendak-kehendak dan kesadaran dirinya, meski kualitas akal manusia itu sendiri berbeda-beda, maka tentulah akan membawa pula pada perbedaan dalam penetapan nilai moral. Konsekuensinya, tindakan moral erat kaitannya dengan kualitas diri seorang individu yang tidak mungkin terlepas dari situasi dan kondisi masyarakat yang mengitarinya, sehingga menjadikan nilai moralitas pun bersifat relatif subjektif. Perilaku moral rasional itu ditandai dengan adanya pengakuan individu itu pada dogma-dogma normatif yang bersumber dari agama. Bahkan dapat dikatakan bahwa bukti nyata seseorang itu bebas adalah bahwa ia menjadikan agama sebagai nilai moral yang kukuh dalam kehidupannya.¹²⁴ Atau secara sederhana dapat dikatakan bahwa semakin bebas seseorang untuk bertindak, semakin kuat pula ia dalam memegang dan menjunjung tinggi agama. Manusia adalah makhluk rasional yang secara bebas dapat menentukan perilaku moralnya. Namun bukan berarti bahwa kehadiran agama menjadi sesuatu yang dapat mengganggu dan atau mengurangi eksistensi kebebasan manusia.

Kebebasan manusia berimplikasi pada ketundukan dan kepatuhannya pada nilai-nilai normativitas agama telah menempatkan manusia dalam posisi yang absolut. Ketika manusia telah menerima nilai-nilai agama sebagai sebuah kebenaran dan ia telah benar-benar menyakini bahwa nilai tersebut adalah benar, maka ia pun mesti berpegang teguh dengannya sebagai bukti bahwa ia bertanggungjawab atas pilihannya.¹²⁵ Dalam makna lain, bahwa ketika seseorang berdasarkan pencariannya yang sejati telah menemukan suatu kebenaran nilai moral, maka ia pun mesti terikat dengan apa

1997), hlm. 7.

124 A. Mukti Ali, dkk, (peng.,) Burhanuddin Daya, *Agama dalam...*, hlm. 7.

125 Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, hlm. 265.

yang telah ia yakini sebagai sebuah kebenaran itu. Atas dasar ini, kepatuhan terhadap nilai-nilai moral dalam hal ini adalah lambang atau bukti nyata bahwa seseorang itu pada nilai-nilai moral yang telah ia yakini benar, maka semakin mampu ia membuktikan bahwa nilai-nilai moralnya didasarkan pada pertimbangan bebasnya. Tidak ada unsur-unsur kepentingan lain yang telah memaksanya untuk mengambil keputusan moral untuk dirinya.¹²⁶

Kendatipun mereka mengakui individualitas dalam moral, namun tidak dapat sepenuhnya digolongkan pada kelompok etika egoisme, karena memang konsep keadilan sebagai puncak kebaikan dan kebajikan moral yang dikemukakan mereka tidak lain adalah sebagai manifestasi dari perwujudan sikap hidup seseorang dalam menghadapi orang lain di luar dirinya. Seseorang tidak dapat dikatakan adil jika ia belum memuliakan isterinya, sanak famili isterinya atau bahkan belum mengenal isterinya secara mendalam.¹²⁷

Objek lainnya yang dapat ditampilkan berkaitan dengan hak adalah suatu kebajikan dengan sifat keadilan. Adil itu sendiri merupakan suatu bentuk kebajikan yang secara otomatis berhadapan dengan orang lain di luar dirinya, maka kehidupan bermasyarakat seperti mencintai dan menghormati orang lain semisal tetangga dan teman merupakan bagian yang terpenting pula dalam teori etika-moral. Meskipun kategori ini diorientasikan sebagai perilaku moral dengan mengedepankan kepentingan diri individu, tetapi mereka tetap berkeyakinan bahwa moralitas itu tidak terlepas dengan kehidupan bermasyarakat. Untuk itu, ide moral mereka juga mengandaikan perlunya hukum-hukum moral dalam tatanan kehidupan bermasyarakat.¹²⁸

Ketentuan ini tentu menerima hukum dan norma-norma

126 M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 67.

127 Ibn Maskawīh, *Tahdzīb...*, hlm. 45.

128 Ibn Maskawīh, *Tahdzīb...*, hlm. 47.

agama yang memang merupakan sesuatu bentuk yang tidak dapat dilepaskan dari moral. Ide seperti ini pada prinsipnya dilandasi oleh tesis bahwa moralitas selamanya tidak akan pernah berkonflik antar sesamanya, sehingga jika seseorang telah memiliki moralitas yang tinggi, maka akan dengan mudah diterima oleh individu-individu yang lainnya. Selain itu, dalam kehidupan bermasyarakat, agama menekankan bahwa setiap individu hendak memandang orang lain itu sama seperti memandang diri sendiri. Tidak ada perbedaan antara satu dengan yang lain kecuali takwa kepada tuhan.

Berdasarkan persepsi di atas dengan mengacu kepada teori kebebasan yang dilatari pada unsur pengadaian bahwa suatu tindakan termasuk di dalamnya tindakan moral adalah sebagai hasil dari usaha rasional individu, tetapi karena sifatnya yang individual dimana antara individu yang satu dengan yang lainnya dalam banyak hal memiliki perbedaan-perbedaan, maka perilaku-perilaku yang benar bagi seseorang belum tentu benar bagi yang lainnya. Namun yang jelas, tindakan itu adalah benar secara rasional. Pemikiran etika-moral yang menjadikan akal sebagai tonggak terciptanya perilaku moral, menjadikan teori etika lebih mudah diterima oleh masyarakat modern saat ini. Dengan memberikan dominasi etika pada daya akal, secara niscaya melahirkan manusia-manusia yang kuat dalam meraih berbagai kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi yang memang menjadi karakteristik bagi dunia modern.

Aspek utama dari tradisi etik ini adalah bahwa tradisi tersebut secara mendasar diarahkan untuk isu-isu agama dan otentitas. Kenyataan bahwa tradisi ini telah memproduksi ribuan karya-karya ringkasan, meskipun setiap karya ringkasan yang diterima sebagai yang otoritatif, menekankan prinsip pluralisme etika ke dalam tradisi itu sendiri. Dengan demikian, tradisi filosofis di dalam agama memang telah berurusan dengan isu-isu etis, akan tetapi pada tingkatan yang lebih abstrak apabila dibandingkan tradisi adab. Adalah keliru untuk mengatakan

bahwa ada satu pandangan dominan tunggal di kalangan muslim tentang pluralisme agama dan etika. Ini menandakan bahwa agama tidak pernah menyalahkan adanya gereja dalam wilayah hukumnya. Dengan demikian, sebagai tradisi moral, agama tidak pernah tunggal.¹²⁹ Semenjak awal sejarahnya, agama sudah mengembangkan pelbagai pendekatan tentang isu-isu moral. Pendekatan ini bervariasi dalam pengertian sumber-sumber otoritasnya, metode penafsirannya dan juga titik tekannya.

Maka demikian, agama sebagai tradisi moral mengakui pluralisme pada dua dasar. *Pertama*, karena agama menghargai nalar manusia. Bahkan agama menempatkan pengertian pentingnya hal pilihan rasional perseorangan dan tanggungjawab. Menjadi orang beragama adalah persoalan pilihan rasional dan penerimaan akan tanggungjawab. Konsekuensinya adalah dimana titik tekan tidak terlalu bahwa nilai-nilai etik adalah rasional dan ilmiah, melainkan bahwa nilai-nilai tersebut masuk akal dan bisa dipahami oleh seluruh manusia, dan mungkin juga tingkat pemahaman yang berbeda antara satu dengan yang lain, maka keberagaman pandangan adalah hal yang tak terelakkan. *Kedua*, pluralisme adalah penerimaan sosial atas nilai-nilai agama, sebagaimana dipahami oleh orang-orang dan masyarakat yang berbeda-beda. Dasar ini juga mengatur ruang lingkup yang permisif dari yang tidak setuju dari apa yang secara luas diterima sebagai norma sosial. Agama menyebut hal yang baik sebagai sesuatu yang *ma'rūf* dan yang buruk sebagai *munkar*.

Dialektika sosial membangun dan mendorong definisi yang bisa diterima dari nilai-nilai etik.¹³⁰ Kedua indikasi di atas dapat dielaborasikan bagaimana agama membentuk landasan moral yang meliputi seluruh kemanusiaan dan bukan hanya yang beragama ini dan itu. Ketentuan terhadap

129 Bassam Tibi, at., al, (peng.,) Jack Miles, (ed.,) Sohail H. Hashimi, *Etika Politik Islam: Civil Society, Pluralisme dan Konflik*, (Jakarta: Pondok Indah, 2005), hlm. 186.

130 Bassam Tibi. *Etika Politi...*, hlm. 199-200.

kedua indikasi ini menunjukkan bahwa pluralisme etika dan agama diterima secara *ilāhiyyah*. Interpretasi terhadap agama dan tradisi masing-masing agama dapat digunakan untuk menggabungkan suatu pandangan tentang masyarakat dan tentang wilayah publik dimana agama telah memainkan suatu peran, bersama-sama agama-agama dan perspektif-perspektif sekuler lainnya, yang bebas dari paksaan dan menjamin harga diri individu serta kebebasan pribadi.

Oleh karena itu, merupakan suatu kepastian dalam agama untuk memperlakukan manusia itu sama tanpa memandang suku, bangsa, ras dan warna kulit. Atau dengan kata lain, tidak ada hak bagi seorang manusia untuk berbuat seenaknya dan memaksakan kehendaknya pada manusia lainnya. Seseorang senantiasa melakukan sesuatu yang tidak merugikan orang lain, apalagi untuk kepentingan dirinya sendiri. Dengan demikian, bahwa dalam Islam tidak terdapat konflik antara kebebasan individu yang satu dengan individu yang lainnya.

Sebagai makhluk sosial, manusia untuk beragama diharuskan untuk bekerjasama dalam meraih tujuan-tujuannya. Manusia berkewajiban untuk saling mengingatkan satu sama lain agar tidak terjerumus pada tindakan-tindakan yang merugikan dan mengajak orang lain untuk melakukan kebajikan-kebajikan.¹³¹ Bahkan agama juga menganjurkan untuk menjalin hubungan dengan sesama manusia. Dengan demikian, tidak benar jika ada anggapan yang mengatakan bahwa etika beragama bersifat individualistik dalam konteks teori etika modern saat ini. Meskipun segala perilaku yang dilakukan manusia diarahkan semata-mata karena pribadinya, bukan berarti ia egois, karena memang setiap muslim itu berkewajiban juga untuk menjaga kemaslahatan masyarakatnya.¹³²

Mengingat manusia itu selain makhluk individu dan

131 M. Amril, *Etika Islam...*, hlm. 250.

132 M. Amril, *Etika Islam...*, hlm. 250.

sosial, ia adalah makhluk bermoral dan religius, maka nilai-nilai moral dan religius itu pun mestinya terefleksikan dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena itu, hukum sebagai penyangga kehidupan bermasyarakat hendaknya dibangun di atas nilai-nilai moral. Hanya dengan cara demikian, hukum itu dapat berdiri kokoh dan tidak mudah digoyahkan oleh kekuatan apa pun. Teori kebebasan memang memberikan penghargaan penuh pada tujuan-tujuan individu yang secara niscaya mengarah pada kemajuan-kemajuan, namun mengingat individu-individu itu di dorong untuk bebas menentukan arah dan corak tindakan mana yang ia inginkan, maka bagaimana bentuk perilaku moral yang ditampilkan seorang, sepenuhnya tergantung kepada pemilihan bebas individu.¹³³

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sikap ini menuntut adanya upaya maksimal seseorang untuk meningkatkan dirinya setinggi mungkin demi kebahagiaan dirinya yang secara niscaya memberikan konsekuensi kemajuan bagi umat manusia. Secara psikologis, manusia tidak dapat melepaskan diri dari keinginan-keinginannya untuk mengutamakan kepentingan pribadinya sendiri dari kepentingan orang lain, namun tidak pula dapat dipungkiri bahwa manusia juga tidak dapat hidup sendirian. Eksistensi orang lain adalah juga sebagai penopang bagi eksistensinya. Selalu terjadi proses interdependensi antara individu yang satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, kedua fungsi psikologis ini mesti mendapatkan porsi yang sama dalam pengembangan kemanusiaan seseorang.

Keseimbangan antara apa yang dipercayai sebagai nilai kebenaran dalam agama, dengan tingkat pengakuan yang terdapat dalam perbuatan manusia dipahami sebagai sebuah narasi berdasarkan kehendak tuhan. Bahkan perbuatan manusia tidak dikatakan maksimal, jika manusia belum sepenuhnya menyerahkan diri sebagai predikat dalam menentukan spesifikasi perbuatannya sebagaimana tujuan

133 Lihat Q.S, 49:13.

agama. Meski kemudian, pengakuan dan minat manusia pada agama sangatlah objektif. Artinya, perbuatan manusia selalu menuntut pada pembenaran. Terlebih, akal pikiran manusia dianggap memiliki prestisius tinggi untuk membongkar nilai-nilai agama sebagai kepercayaan manusia.

Ciri khas kebaikan menurut pendapat Mc Guire dapat dilihat dalam kehidupan sehari-hari dalam bentuk perilaku atau sikap, penampilan dan untuk tujuan melakukan suatu kegiatan tertentu. Segala bentuk simbol-simbol keagamaan, mukjizat, baik magis maupun upacara ritual sangat berperan dalam proses pembentukan sistem nilai dalam diri seseorang. Setelah terbentuk, serta merta nilai tersebut mampu digunakan, dipahami, dievaluasi serta ditafsirkan menurut situasi dan pengalaman.¹³⁴ Dengan sistem nilai kebaikan sebagai pegangan akan diwujudkan dalam bentuk norma-norma tentang sikap dirinya, sehingga sampai pada kesimpulan individu tersebut akan merasakan perasaan berdosa, merasa dirinya orang baik, seorang pahlawan yang sukses, merasa dirinya taat dan sebagainya.

Dalam konteks realitasnya, nilai kebaikan memiliki pengaruh dalam mengatur pola tingkah laku, pola berpikir dan pola bersikap. Nilai kebaikan merupakan sebuah motivasi dalam kehidupan yang memberi makna dalam perilaku individu. Karena itu, kebaikan menjadi penting dalam kehidupan seseorang, sehingga tidak jarang pada tingkat tertentu individu siap untuk mengorbankan kehidupannya demi mempertahankan nilai-nilai kebaikan yang dianutnya. Dilihat dari fungsi dan peran agama dalam memberi pengaruhnya kepada individu, baik dalam bentuk sistem nilai, motivasi maupun sebagai pendoman hidup, maka pengaruh yang paling penting adalah sebagai pembentuk kata hati (*conscience*).¹³⁵ Kebaikan pada nilai-nilai agama dipandang sebagai kebenaran

134 Mc Guire, *Meredith B. Religion: The Social Context*, (California: Wadworth Inch, 1981), hlm. 26.

135 M. Bahri Ghazali, *Studi Agama-Agama Dunia: Bagian Agama Non-Semetik*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994), hlm. 2-3.

yang absolut, meski faktor keseimbangan menjadi hal urgen bagi manusia dalam mengkonfirmasi dirinya pada wilayah yang lebih istimewa. Berdasarkan kebaikan sebagai nilai normatif, manusia bisa bahagia, bebas dan menyenangkan, namun tidak sedikit dari mereka dengan nilai-nilai normatif tidak mampu keluar dari belenggu dan bahkan terkadang lebih menyesatkan.

Oleh karena itu, perkembangan manusia berdasarkan sisi humanistik telah membantu manusia meraih nilai-nilai kemanusiaan.¹³⁶ Dalam pengertian ini, maka masa depan manusia pada agama kapan pun tetap memiliki kekuatan yang sesungguhnya. Kepercayaan religius dalam suatu bentuk kehidupan manusia sering mengalami masa-masa dekaden, dengan oleh dimensi eksklusivistik dari setiap agama. Manusia dengan mudah mengkotomikan kebenaran agama atas kebenaran agama yang lain, atau juga manusia yang beragama sering berubah menjadi biadab dan garang ketika ia berhadapan dengan agama yang lain. Bahkan para perancang atau tepatnya mereka yang akan menerapkan hukum agama

136 Dalam pandangan Barat manusia dianggap sebagai hakikat sentral kosmos (*center of cosmos*) atau manusia ditempatkan sebagai titik sentral sekaligus manusia adalah referensi nilai dalam segala hal. Definisi humanisme sebagaimana dikutip oleh Anis Malik dalam bukunya adalah: (1) suatu gerakan kebangkitan kultural dan pemikiran yang menegaskan cita dan konsern sekular yang lahir sebagai akibat kajian-kajian literatur; (2) seni dan budaya Yunani kuno dan Roma; (3) suatu metode berpikir yang menjadikan interes atau maslahat dan nilai-nilai humanis sebagai luar biasa penting dan di atas segala-galanya. Suatu sistem filsafat yang mengfokuskan kajiannya pada interes atau maslahat-kecuali manusia. Pada *humanism* dianggap sekuler dan bahkan cenderung atheis karena hanya mempertimbangkan nilai-nilai humanis murni tanpa mempertimbangkan nilai-nilai ketuhanan. Hal ini diakui oleh A. J. Anyer seorang pemimpin asosiasi humanis Inggris bahwa sesungguhnya kaum humanis Inggris tidak memeluk suatu keyakinan tertentu dan tidak ada satupun hal yang umum diantara mereka kecuali atheisme. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa dalam humanisme yang menjadi tema utama pembahasan adalah sentralisme manusia. Diantara nilai-nilai kemanusiaan yang krusial yang paling menonjol eksplorasinya adalah masalah toleransi. Lihat: Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama: Tinjaun Kritis*, (Jakarta: Perspektif, 2007), hlm. 52.

sebagai peraturan yang legalistik hanya akan menimbulkan pemahaman yang statis dan memunculkan banyak korban.

Di antara kecenderungan manusia modern adalah mencari suatu tatanan aturan atau sistem yang dapat menghantar kepada kehidupan yang disenangi dan salah satu solusi yang ditemukan adalah terdapat dalam moralitas agama karena dalam tataran ini di temukan sistem efektif dalam mengendalikan dan mengatur tatanan kehidupan. Adapun pengabaian terhadap nilai-nilai etika agama adalah bentuk dari pengabaian esensialitas kemanusiaan yang mempunyai keyakinan agama.

Dalam beberapa kajian ilmiah di dunia tentang khalwat dijelaskan tentang efek dari perbuatan asusila (*khalwat*) sebagai berikut:

Pada tahun 2012, peneliti University of St. Andrews di Inggris mengungkapkan sebuah hasil penelitian bahwa ketika fisik perempuan tersentuh oleh pria, suhu kulit tubuh perempuan akan meningkat, khususnya di bagian wajah dan dada. Dalam riset berjudul "*The Touch of Man Makes Women Hot*" dan dipublikasikan di Live Science, 29 Mei 2012 itu menunjukkan, sentuhan dari pria terbukti mampu membakar gairah seks wanita. "Perempuan menunjukkan peningkatan suhu ketika mereka terlibat dalam kontak sosial dengan laki-laki," ungkap salah satu peneliti dari University of St. Andrews, Amanda Hahn. Hasil riset meneemukan, wajah biasanya akan memanas ketika kita sedang mengalami tekanan (sters), takut, atau marah. Emosi lain juga memengarui perubahan suhu tubuh. Peneliti, melakukan eksperimen terhadap suara laki-laki dan perempuan di Inggris. Mereka di bagi menjadi dua kelompok.

Kelompok pertama di beri ransangan dengan memperlihatkan foto perempuan heteroseksual, sambil diberi sentuhan pada baeberapa bagian tubuh seperti lengan, telapak tangan, wajah, dan dada, dengan menggunakan sinar

probe. Sedangkan pada kelompok lain, responden mendapat sentuhan nyata dari pasangan (sebagai experimenter) pada bagian tubuh yang sama. Ketika merasakan sentuhan tersebut, perempuan akan mengalami peningkatan suhu kulit sampai 10 derajat Celcius. Efeknya dianggap tidak cukup besar, karena bagian tubuh yang disentuh hanya lengan atau atau telapak tangan (bagian dada dan wajah paling banyak mengalami perubahan). Lonjakan suhu menjadi tiga kali lebih besar ketika eksperimenternya pria. Namun ketika pria menyentuh bagian dada dan wajah wanita, suhu tubuhnya meningkat lebih panas 0.3 derajat celcius. Perubahan suhu terbesar terjadi pada wajah.

Penelitian yang sama tentang khalwat juga dipublikasikan pada *Daily Telegraph* oleh penelitian di Universitas Valencia; hasil penelitian tersebut menegaskan bahwa seorang yang berkhalwat/Mesum dengan wanita menjadi daya tarik yang akan menyebabkan kenaikan sekresi hormon kortisol. Kortisol adalah hormon yang bertanggung jawab terjadinya stress dalam tubuh. Meskipun subjek penelitian mencoba untuk melakukan penelitian atau hanya berpikir tentang wanita yang sendiris dengannya hanya dalam sebuah simulasi penelitian.

Namun hal tersebut tidak mampu mencegah tubuh dari sekresi hormon tersebut . "Cukuplah anda duduk selama lima menit dengan seorang wanita. Anda akan memiliki proposi tinggi dalam peningkatan hormon tersebut", inilah temuan studi ilmiah baru-baru oleh para ilmuwan dikatakan bahwa hormon kortisol sangat penting bagi tubuh dan berguna untuk kinerja tubuh tetapi dengan syarat mampu meningkatkan proporsi yang rendah, namun jika meningkat hormon dalam tubuh dan berulang terus proses tersebut, maka yang demikian dapat menyebabkan penyakit jantung dan tekanan darah tinggi dan berakibat pada diabetes dan penyakit lainnya yang mungkin meningkatkan nafsu seksual.

Bentuk yang menyerupai alat proses hormon penelitian

tersebut berkata baha stres yang tinggi hanya terjadi ketika seorang laki-laki berkhawat/mesum dengan wanita asing (bukan mahram), dan penyakit lainnya yang mungkin meningkatkan nafsu seksual.

Bentuk yang menyerupai alat proses hormon penelitian tersebut berkata bahwa stres yang tinggi hanya terjadi ketika seorang laki-laki berkhawat/mesum dengan wanita asing (bukan mahram), dan stres tersebut akan terus meningkat pada saat wanitanya memiliki daya tarik lebih besar, ketika seorang pria bersama dengan wanita yang merupakan saudara sendiri atau saudara dekat atau ibunya sendiri tidak naik. Para peneliti mengatakan bahwa pria ketika ada perempuan asing di sisinya, dirinya dapat membayangkan bagaimana membangun hubungan dengannya (jika tidak emosional), dan dalam penelitian lain, para ilmuwan menekankan bahwa situasi ini (untuk melihat wanita dan berpikir tentang mereka) jika di ulang. Mereka memimpin dari waktu ke waktu untuk penyakit kronis dan masalah psikologis seperti depresi.¹³⁷

Marion Hylard, seorang dokter yang bekerja di salah satu rumah sakit di Amerika telah melakukan sebuah riset berkaitan dengan seksualitas perempuan. Adalah tempat-tempat yang sepi dari hembusan angin, berdekatan berdua ketika menonton film yang membangkitkan birahi, persinggungan kulit sesama kulit, bersentuhan ujung jari sekalipun apalagi disertai oleh rabaan dan ciuman, semua itu adalah pembangkit syahwat yang terpendam dalam diri seorang perempuan. Pada kondisi demikian biasanya perempuan tidak dapat menguasai dirinya lagi, meskipun mereka menggunakan pakaian menutup seluruh badan sekalipun. Pada saat itu perempuan ingin dipenuhi hasratnya, ingin dipuaskan meskipun meskipun dia akan menyesal setelah melakukannya. Dari hasil penelitiannya, Marion berkesimpulan bahwa penyebab terjerumusnya perempuan dalam perzinahan yang membawa

137 Dipublikasikan oleh <http://yukinuinunu.abatasa.co.id>.

kepada kehamilan dan kehancuran adalah pergaulan bebas.¹³⁸

C. Konsep Khalwat Menurut Adat

Dalam Hukum Adat dikenal beberapa delik, diantaranya adalah;

1. Penghianatan adalah golongan delik yang paling berat yaitu segala pelanggaran yang mengganggu keseimbangan antara dunia lahir dan dunia gaib serta segala pelanggaran yang memperkosa dasar susunan masyarakat. Misalnya : penghianatan, memperkosa keselamatan masyarakat seluruhnya, menentang dasar hidup bersama, sehingga perbuatan itu merupakan delik yang paling berat.
2. Pembakaran kampung, perbuatan yang membakar, menentang keselamatan seluruh masyarakat. Orang yang berkhianat atau membakar itu dianggap mengeluarkan diri dari persekutuan. Ia dapat dibunuh atau dibuang seumur hidup dari persekutuan.
3. Delik terhadap diri pribadi kepala adat, delik ini mengenai masyarakat seluruhnya, karena kepala adat adalah penjelmaan manifestasi, personifikasi masyarakat. Orang yang melawan perintah kepala adat melakukan delik yang disebut '*dago*' (Minangkakabau) 'tidak memenuhi perintah kepala' (batak).
4. Sihir, tenung. Delik ini tidak terdapat dalam KUHP sebaliknya didalam sistem hukum adat ia termasuk golongan perbuatan yang menentang keselamatan masyarakat sekuruhnya. Orang yang terkenal sebagai ahli sihir, yang biasa menggunakan kekuatan gaib (magic hitam) untuk mengganggu kehidupan orang lain dapat dibunuh.
5. Pengganggu kekuatan bathin masyarakat. Segala perbuatan atau kejadian yang mengganggu kekuatan

138 Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Juzu' XV, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992), hlm. 57.

bathin masyarakat yang mencemarkan suasana bathin

6. merupakan delik terhadap masyarakat seluruh-nya, misalnya melahirkan anak di sawah atau ladang; melahirkan anak kembar yang satu laki dan yang satu perempuan, kalau dibali disebut 'bucing' (manak salah); orang mencemarkan tempat suci seperti surau, gereja, mata air, pura dan sebagainya. Sebaiupaya perthanan (reaksi atau koreksi) dari para petugas hukum terhadap kejadian-kejadian itu diadakan upacara pembersihan masyarakat , supaya kesucian suatu bathinmasyarakat tersebut dapat dipulihkan .
7. *Incest* (sumbang), yaitu delik yang merusak dasar susunan rakyat, adapun yang dapat dikategorikan sebagai incest yaitu:
 - a. Hubungan kelamin antara orang-orang yang menurut hukum adat dilarang kawin,
 - b. Dan hubungan kelamin antara seorang wanita dari golongan bangsawan dengan seorang pria dari golongan rakyat biasa.
8. Hamil tanpa nikah, delik yang menentang kepentingan hukum masyarakat atau suatu golongan kerabat ialah masalah hamil di luar perkawinan.
9. Melahirkan gadis, membawa lari seorang wanita merupakan delik yang sangat berat.
10. Zina, merupakan delik yang terutama melanggar kehormatan golongan kerabat dan melanggar kehormatan kepentingan hukum sesorang selaku suami.
11. Pembunuhan, merupakan perbuatan yang memperkosa nyawa orang. Hukum kriminal barat yang berdasarkan liberalisme mengemukakan perlindungan nyawa manusia selaku individu sebagai salah satu pokok dasarnya. Hukum adat tidak berdasarkan atas indiviualisme, dan arti tiap-tiap orang bergantung pada

kedudukannya di dalam masyarakat.

12. Perbuatan melukai. Delik yang bersasaran badan seseorang ialah perbuatan melukai. Perbuatan ini tidak langsung memperkosa kepentingan masyarakat seluruhnya, melainkan hanya orang yang dilukai serta golongan kerabatnya.
13. Pencurian. Delik-delik yang mengenai harta benda misalnya pencurian tidak langsung memperkosa kepentingan hukum masyarakat seluruhnya, melainkan hanya kepentingan orang seorang atau golongan yang mempunyai barang-barang yang bersangkutan. Berat ringannya pencurian bergantung pada sifat barang yang dicuri.

Apabila seseorang melakukan delik adat, maka reaksi negatifnya juga berbeda-beda seperti pengganti kerugian, bayaran uang denda, selamatan, penutup malu, dan persaingan dari masyarakat.¹³⁹ Dalam hukum adat, suatu perbuatan diartikan sebagai pelanggaran adat jika perbuatan tersebut dianggap secara perorangan maupun secara kelompok. Sehingga setiap perbuatan yang mengganggu keseimbangan alam dapat menimbulkan reaksi adat yang menuntut pemulihan kembali keseimbangan yang terganggu.

Reaksi adat tersebut merupakan hukuman yang dijatuhkan kepada si pelaku yang ukuran besar-kecil hukumannya sangat ditentukan oleh efek perbuatan yang ditimbulkan dari tindakan seseorang dan kesalahan yang telah diperbuatnya. Oleh karenanya ukuran yang dijadikan batas untuk menentukan tindakan yang mengganggu keseimbangan dalam masyarakat sangat pada nilai-nilai kehidupan dan rasa keadilan yang dianut oleh masyarakat dan tingkat mempertahankannya. Untuk melihat suatu batasan konsep terhadap suatu yang dianggap tabu.¹⁴⁰ Oleh masyarakat harus

139 Mohd. Din, *Stimulasi Pembangunan Hukum Pidana Nasional Dari Aceh Untuk Indonesia*, (Unpad Press: Bandung, 2009), hlm.124.

140 Kata tabu berasal dari bahasa polinesia yang berarti terlarang. Dalam

ditelusuri tentang nilai-nilai adat yang dianut oleh masyarakat itu sendiri.

Dalam konsep masyarakat adat di Sulawesi Tengah, kategori pelanggaran adat yang berhubungan dengan kesusilaan (pelanggaran terhadap tata krama pergaulan laki-laki perempuan, termasuk didalamnya melecehkan perempuan) antara lain:

1. *Kae bone* (menggali pasir) adalah perbuatan dengan memperkosa dan /atau memegang kemaluan perempuan yang bukan istri;
2. *Koronsala* (salah badan) adalah perbuatan perzinahan yang dilakukan bersama suami atau istri orang lain;
3. *Kotu Mpapoemba* (aturan untuk orang beristri dua) adalah perbuatan mengawini istri atau suami orang lain akibat perzinahan padahal telah memiliki istri atau suami;
4. *Sala riada* (Sala adat) adalah, perbuatan laki-laki dan perempuan yang berdua-duaan atau tidur bersama di tempat gelap di rumah orang yang telah berkeluarga atau kamar orang yang telah menikah tanpa izin pemiliknya.¹⁴¹

Berdasarkan beberapa pelanggaran tersebut, maka dalam adat masyarakat di Sulawesi Tengah perbuatan *sala riada* berdasarkan pengertiannya dapat dikategorikan sebagai khalwat, dan hukuman yang diberikan disebut dengan *kruntu Mata (kenyataan mata)* yaitu sanksi pidana adat atau *givu* yang akan diterapkan untuk mengawinkan pasangan muda-muda yang kedapatan berdua-duaan di tempat sunyi atau melakukan perbuatan melawan hukum tempat sunyi atau

bahasa Inggris taboo yang bermakna pantangan. Lihat dalam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Hukum Ilmu Sosial*, Edisi. 2, terj. Haris Munandar, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 1081.

141 M. Hatta Roma Tampubolon, *Givu Sebagai Sanksi Pidana Dalam Masyarakat Adat Tau Taa Wanna dan Relevansinya untuk Pembaruan Hukum Pidana Nasional*, Disertai universitas Brawijaya Malang, 2014, hlm.54.

melakukan perbuatan melawan hukum atau penyelewengan adat (kesusilaan).¹⁴²

Di Aceh, pelanggaran delik kesusilaan delik kesusilaan juga diatur seperti dalam hal perbuatan khalwat/mesum. Delik adat yang dilanggar adalah delik mengganggu ketertiban umum dan delik susila. Dalam literatur Adat Aceh, khalwat atau mesum merupakan salah satu perbuatan pantangan dan masuk ke dalam kategori perbuatan atau tingkah laku tabu.¹⁴³ Menyangkut tabu model ini adalah tabu yang berkaitan dengan perempuan .dalam masyarakat Aceh hubungan antara laki-laki dan perempuan yang bukan suami istri sangatlah tabu meskipun itu sebatas berjalan bersama di depan umum. Pantangan ini masih berlaku terutama di daerah pendesaan (*gampong*), sebagai contoh adalah bila seseorang pemuda berjalan bergandengan tangan dengan seseorang pemudi maka mereka akan dibenci oleh masyarakat dan dapat membuat malu keluarga. Oleh karenanya dalam adat Aceh tidak dikenal istilah pacaran, bergaul bebas laki- perempuan yang berlawanan jenis (bukan muhram).¹⁴⁴

Istilah khalwat merupakan istilah baru yang dipopulerkan pasca lahirnya Qanun Aceh tentang khalwat, Qanun Adat istiadat dan Qanun Jinayat. Sebelumnya istilah tersebut tidak populer dan tidak terdapat dalam berbagai literatur adat di Aceh. Terdapat beberapa istilah dalam adat Aceh seperti, *meubeuk*, *meumekah*, *ekurumoh gob*, *meeureusam*, namun istilah *meubeuk* dan *meumekah* tersebut konotasinya lebih kepada perbuatan perzinahan. Sedangkan istilah *ek u rumoh gob* dapat bermakna ganda, bisa dipersepsikan sebagai melakukan perbuatan zina atau dapat pula di maknai sebagai telah terjadi perselingkuhan antara seorang laki-laki dan

142 Terdapat tiga bentuk tabu dalam kehidupan masyarakat Aceh, yaitu 1) tabu yang berkenaan dengan anggota fisik, 2) Tabu berkenaan dengan kata-kata dan 3) tabu yang berkaitan dengan perilaku sehari-hari. Lihat, Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh* (Bandung: Cita pustaka Media Perintis, 2009), hlm.135.

143 M. Hatta Roma Tampubolon, *Givu sebagai sanksi pidana*..., hlm.59.

144 Mohd. Harun, *Memahami Orang*..., hlm.139.

seorang perempuan yang tidak ada ikatan pernikahan.

Dalam adat masyarakat Aceh, zina dipandang sebagai perbuatan yang digolongkan dalam kejahatan besar dan diupayakan dengan segala cara agar orang tidak melakukannya, termasuk menutup jalan-jalan agar tidak terjadi perbuatan tersebut. Adat melakukan kontrol terhadap segala upaya yang menyebabkan masyarakat jauh dari perbuatan zina. Adapun bentuk kontrol tersebut adalah dengan memperhatikan tindak-tanduk orang yang secara lahiriah berpotensi melakukan perbuatan terlarang tersebut secara rahasia sampai pada tingkat pergaulan laki-laki dengan perempuan dalam keseharian. Oleh karenanya agar seseorang terhindar dari perbuatan *meureusam* diaturlah adat sebagai berikut;

1. Pemuda tidak boleh bergaul rapat dengan pemudi, berkirim-kirim surat, cinta-cintaan, menjemput pemudi untuk pesiar dan mengantarkannya pulang sebelum mereka menikah.
2. Bertandang ke rumah orang lain tanpa hadir laki-laki yang punya rumah.
3. Mengunjungi janda yang masih muda jika tidak ada orang tua atau muhramnya.
4. Duduk di tangga rumah orang lain.
5. Masuk ke sumur orang lain baik yang berpalang maupun yang tidak berpalang tanpa izin.
6. Berbicara dengan isteri orang lain atau janda
7. Berkelakar dengan seorang gadis di luar batas kesopanan
8. Menghindari perbuatan-perbuatan yang dapat yang dapat membangkitkan nafsu birahi.¹⁴⁵

Lebih jauh dijelaskan bahwa dalam tata cara seseorang datang bertamu ke suatu rumah, maka ia tidak boleh masuk

145 Moehammad Hoesin, *Adat Atjeh*, (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1990), hlm.184.

ke rumah tersebut bila suaminya tidak berada dirumah. Bahkan tamu tadi dilarang masuk kedalam perkarangan rumah. Apa lagi untuk menjumpai seorang gadis. Biasanya bila seorang laki-laki yang hendak bertamu, terlebih dahulu ia melihat apakah suami yang punya rumah berada dirumah. Bila ternyata ada, maka tamu sejak masuk ke dalam perkarangan rumah ia memberi tahukan terlebih dahulu, dengan membuat batuk, agar wanita di depan rumah dapat masuk ke dalam rumah karena biasanya seorang wanita dilarang duduk dengfan tamu.¹⁴⁶

Perbuatan berdua-duaan dalam kondisi yang tidak diketahui oleh orang lain akan dianggap sebagai perbuatan terlarang, bahkan dalam istilah lain disebut dengan perbuatan *jahe* atau *dijebut* (jelek) dan masuk kategori perbuatan *maksiet*.¹⁴⁷ Oleh karenanya upaya untuk menghindari terhadap perbuatan maksiat tersebut telah diatur dalam tatan pergaulan muda-mudi, Masyarakat Aceh sebagai masyarakat yang kuat menjunjung adat sejak lama sudah mengatur tata pergaulan muda-mudi dalam wadah-wadah tertentu untuk membatasi pergaulannya, Aturan-aturan tersebut hidup dalam masyarakat Aceh dan terus di pertahankan sampai sekarang. Aturan ini hidup karena sudah menjadi bahagian dari cara pandang mereka terhadap khalwat sebagai perbuatan tercela dan sebagai antisipasinya adalah mereka biasannya menutup-tutupi kepada warga yang lain atau kepada *gamong* lain agar aibnya tersebut tidak diketahui oleh mereka karena berdampak pada pergaulan antar warga atau antar *gamong*.

Kententuan-ketentuan adat Aceh tersebut mulai bergeser secara perlahan semenjak masuk Belanda ke

146 Departemen P dan K, *Adat Istiadat Propinsi Daerah Itimewa Aceh*, (Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1997/1998), hlm 132.

147 Maksiat adalah tidak patuh terutama terhadap ketentuan-ketentuan Allah. Aboe Bakar dkk, *Kamus Aceh Indonesia 2* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), hlm.568.

Aceh¹⁴⁸ dan menggeser aturan adat serta menggantikannya dengan hukum Belanda (K.U.H.P) *wetboek van strafrech* sebagaimana diketahui orang Belanda dalam kesehariannya tidak memperlakukan tentang tata pergaulan laki-laki dengan perempuan bahkan diantara kebiasaan orang Belanda di Indonesia pada umumnya adalah melakukan “pemeliharaan nyai” atau *kumpul kebu* dengan perempuan-perempuan Indonesia. Dan dalam pandangan perang Aceh perbuatan tersebut sangat tidak disukai karena melanggar adat.

D. Konsep Khalwat dalam Fikih

Dalam pembahasan ini akan di bahsa tentang dalil-dalil khalwat, definisi khalwat ,defenisi khalwat dan batasannya, hukuman khalwat dan konsep khalwat dalam Qanun Jinayat Aceh.

1. Dalil-dalil tentang Khalwat

Adapun dasar hukum pelarangan khalwat dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Al-Qur'an

Larangan khalwat dapat dilihat dalam al-Qur'an Surat al-Isra' Ayat 32, yaitu;

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya: Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk. (QS. 17:32).

148 Penghapusan pelaksanaan Syari'at Islam dibidang Pidana oleh Belanda Pertama kali dilakukan pada tahun 1915. Pada tahun tersebut di Kerajaan Linge terjadi dua tindak pidana berupa pencurian dan pembunuhan beencana akibat adanya perkelahian antar gampong, Belanda menghalangi beberapa hukuman yang telah diputuskan oleh peradilan adat setempat dengan mengganti bentuk hukuman berupa pembuangan dan pengasingan bagi pelaku keluar daerah Linge. Lihat: Taslim, *Hambatan pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, dalam Syari'at Islam dan Paradigma Kemanusiaan*, (ed) Syamsul Rijal, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2008), hlm.165.

Quraish shihab menjelaskan bahwa ayat tersebut diatas memerintahkan semua anggota masyarakat agar menghindari sebab-sebab yang dapat menghantarkan ke arah perbuatan zina. Lebih lanjut, menurut quraish bahwa penyebutan «لا تقربوا الزنا», seperti dalam ayat di atas biasanya merupakan larangan mendekati sesuatu yang dapat merangsang jiwa atau nafsu untuk melakukannya.dengan demikian larangan jangan mendekati, mengandung makna larangan untuk tidak terjerumus dalam rayuan sesuatu yang berpotensi menghantar kepada langkah melakukannya.¹⁴⁹

Al-Maraghi, dalam tafsirnya menyebutkan bahwa ungkapan «لا تقربوا الزنا» merupakan larangan terhadap perkara-perkara yang dapat me,mbawa kepada perbuatan zina baik langsung maupun tidak langsung seperti, bersentuhan, kecupan dan lain sebaigaimanya. Sehingga ayat tersebut bukanlah ditunjukan untuk perbuatan zina itu sendiri.¹⁵⁰ Dari penjelasan di atas dipahami bahwa ayat tentang larangan mendekati zina , mengharamkan dua hal sekaligus. *Pertama* zina. Zina dilarang karena akan menimbulkan kerusakan , di antaranya adalah mencampuraadukkan keturunan, menimbulkan kegoncangan dan kegelisahan di antara anggota masyarakat, merusak ketenangan hidup berumah tangga dan menghancurkan rumah tangga. *Kedua*, segala prilaku yang mendekati perbuatan zina termasuk di antaranya adalah berduaan antara lawan jenis yang bukan mahram yang disebut dalam istilah bahasa arab fengan khalwat dengan yang selain mahram.

b. Al-Hadith

Adapun al-Hadith yang berkaitan dengan khalwat, dapat dijelaskan sebagai berikut;

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

149 Quraish Shihab, Tafsir al Misbah: Pesan Kesan dan Keserasian Al Qur'an, Jilid 7, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm.455-457.

150 Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 5 juz 13, (Bairul: Dar Al-Fikr, TT), hlm.42.

لا يحل للمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها

Artinya: Dari abu Hurairah Ra, beliau berkata "rasulullah SAW bersabda: "seorang wanita yang mengaku beriman kepada Allah SWT dan hari akhir tidaklah halal bagi dirinya untuk berpergian selama perjalanan sehari semalam kecuali dengan mahramnya "(HR. Bukhari dan Muslim).¹⁵¹

عن ابن عباس رضي الله عنها أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لا يخلون رجل بإمرأة، ولا تسافر امرأة إلا ومعها محرم فقام رجل فقال يا رسول الله، اكتبني في غزوة كذا وكذا، وخرجت امرأتي حاجة. قال : اذهب فحج مع امرأتك

Artinya: dari ibnu "abbas ra Bahwasanya dia mendengar Rasulullah Saw,. Bersabda janganlah seorang laki-laki seorang laki-laki berkhawat dengan perempuan kecuali bersama mahramnya. Maka berdirilah seorang lelaki lalu berkata: "wahai Rasulullah, istriku keluar untuk haji dan saya telah terdaftar di perang ini dan ini. Beliau berkata: Kembalilah engkau kemudian berhajilah bersama istrimu. "(H.R. bukhari)¹⁵²

عن جابر بن عبد الله قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بإمرأة ليست معها ذو محرم منها فإن ثالثها الشيطان

Artinya: dari jabir bin Abdillah berkata, berkata Rasulullah Saw. Barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari, akhir maka janganlah salah seorang dari kalian berkhawat dengan seorang wanita karena sesungguhnya syaitan akan menjadi yang ketiga diantara keduanya. (H.R Ahmad)¹⁵³

151 Muslim Bin Hajjaj Abai al-Hasan al-Qusayiri al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Juz 8, (al-Matabah al-Syamilah, Isdar al-Thani), hlm.432.

152 Al-Bukhari, *Sahih al- Bukhari*, jilid 11, (al- Maksabah al- Syammilah, ishidar al- Thani), hlm.39.

153 Ahmad bin Hanbal Abu' Abdillah al-Syaibani, *Musnad al Imam Ahmad bin Hanbal*, Jilid 3, (al- Maktabah al-Syamilah, Isdar al-thani), hlm.339.

Hadist diatas menjelaskan bahwa tidak halal atau jelasnya haram seorang laki-laki berkhawat atau menyepi atau menyendiri dengan seorang perempuan , sebab ketika dalam keadaan seperti itu maka yang ketiga dari mereka adalah setan. Setan memiliki peluang dilalamnya untuk merayu dan memperdayakan laki-laki dan perempuan tersebut untuk mengikuti nafsu yang ada pada diri, nafsu diajdikan sebagai jalannya setan.

Akan tetapi di dalam hal tersebut terdapat pengecualian yakni adanya mahram yang mendampingi mereka. Maka dengan adanya mahram yang mendampingi mereka. Maka dengan adanya mahram yang mendampingi dimaksudkan supaya bias menutup peluang setan untuk merayu dan mengajak kepada perbuatan yang keji.¹⁵⁴

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يخلون أحدكم بإمرأة إلا مع ذي محرم.

*Artinya: Dari Ibnu 'Abbas ra. Bahwasannya Rasulullah Saw bersabda; janganlah salah seorang diantara kamu berkhawat dengan seorang perempuan terkecuali ada bersamanya mahram (H.R. Muttafaq 'Alaih).*¹⁵⁵

عن عقبه بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إياكم والدخول على النساء. فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله أفرأيت الحمو؟ قال : الحمو الموت

Artinya: Dari 'Uqbah bin 'Amir bahwa Rasulullah saw. Berkata: Hati-hatilah kalian masuk (bertemu) dengan para perempuan. Maka berkata seorang lelaki dari Anshar: wahai Rasulullah bagaimana pendapatmu dengan al-

154 Setan menjadi penengah (orang ketiga) diantara keduanya (orang yang berkhawat) dengan membisikan mereka (untuk melakukan kemaksiatan) dan menjadikan syahwat mereka berdua bergejolak dan mengilangkan rasa malu dan sungkan dari keduanya bergejolak dan menghilangkan rasa malu dan sungkan dari keduanya serta mengisi kemaksiatan hingga tampak indah di hadapan mereka

155 Al-Nawawi, *Riyadhu al-Shalihin*, Jilid 2, (al-Maktabah al-Syamilah, Isdar al-Thani), hlm. 231.

Hamwu? Beliau berkata: "Al Hamwu adalah maut."
(H.R. Tirmizi).¹⁵⁶

Hadis tersebut di atas memberikan peringatan/kehati-hatian terhadap perbuatan khalwat baik dilakukan oleh laki-laki ataupun perempuan. Perempuan dilarang memasuki rumah laki-laki juga sebaliknya. Sikap kehati-hatian tersebut dimaksudkan agar tidak terjatuh kepada perbuatan zina. Ibnu Hajar menjelaskan bahwa larangan masuk terhadap kerabat-kerabat suami (الحمو) untuk menemui para wanita menunjukkan bahwa larangan untuk berkhalwat lebih utama untuk dilarang.¹⁵⁷ Menurut al-Tabari sebagaimana dikutip oleh Ibnu Hajar dalam kitabnya, makna (الحمو الموت) adalah gambaran terhadap sesuatu yang menakutkan, karena orang Arab ketika menggambarkan sesuatu yang tidak disenanginya digambarkan dengan kata maut. Khalwat seorang laki-laki dengan isteri saudaranya perempuan anak dari saudaranya ketakutan terhadap al-Hamwu lebih daripada terhadap yang lainnya, dan kerusakan lebih mungkin terjadi dan fitnah lebih besar karena memungkinkannya untuk sampai kepada sang wanita dengan tanpa diingkari.¹⁵⁸ Berbeda dengan seseorang yang asing (yang tidak punya hubungan kerabat dengan suami). Yusuf Qardhawi dalam bukunya menyebutkan maksud dari kata "al-hamwu" adalah berduaan dengan kerabat suami atau isteri dapat menyebabkan kebinasaan, karena bisa jadi mereka duduk berlama-lama hingga menimbulkan fitnah.¹⁵⁹

عن أنس أن امرأة كان في عقلها شيء فقالت يا رسول الله إن لي إليك حاجة فقال : يا أم فلان انظري أي السكك شئت حتى أقضي لك حاجتك. فخلا معها في بعض الطرق حتى فرغت من حاجتها

Artinya: Dari Anas bin Malik bahwasannya seorang wanita

156 Al-Tirmizi, *Sunan al- Tirmizi*, jilid 5, (al-Maktabah al-Syamilah, Isdar al-Thani), hlm. 19.

157 Ibnu Hajar, *Fath al Bari*, al-Juz'u al-Tasi, Cet.I, (Riyadh: Maktabah al-Mulk Fahd, 2001), hlm. 331.

158 Ibnu Hajar, *Fath al Bari...*, hlm. 332.

159 Yusuf Qardawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2, Cet. IV, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 200), hlm. 395.

yang pikirannya agak terganggu, berkata kepada Nabi Saw. Ya Rasulullah, saya punya keperluan denganmu, maka Rasulullah Saw. berkata kepadanya, wahai ummu fulan, lihatlah kepada jalan mana saja yang engkau mau hingga aku penuhi keperluanmu. Maka Nabi Saw pun berkhawatir dengan wanita tersebut selesai dari keperluannya. (H.R. Muslim)¹⁶⁰

Ibnu Hajar menjelaskan bahwa Nabi tidak berkhawatir dengan wanita tersebut sehingga keduanya tertutup dari pandangan orang ramai atau bersembunyi, melainkan mereka berdua kelihatan oleh orang ramai namun suara mereka berdua pelan tidak terdengar karena wanita tersebut berbicara dengannya perlahan yang disebabkan oleh suatu perkara yang dibicarakannya tersebut malu jika terdengar oleh khalayak ramai.¹⁶¹

أن عبد الله بن عمرو بن العاص حدثه أن نفرا من بني هاشم دخلوا على أسماء بنت عميس فدخل أبو بكر الصديق وهي تحته يومئذ فرأهم فكره ذلك فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لم أر إلا خيرا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله قد برأها من ذلك. ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال : لا يدخلن رجل بعد يومي هذا على مغيبة إلا ومعه رجل أو اثنان

Artinya: Dari 'Abdullah bin 'Amr bin Al-'Ash bahwasannya beberapa orang dari bani Hasyim masuk (menemui) Asma' binti 'Umais, lalu Abu Bakar masuk - dan tatkala itu Asma' telah menjadi istri Abu Bakar Al-Siddiq - lalu Abu Bakar melihat mereka dan ia membenci hal itu, lalu iapun menyampaikan hal itu kepada Rasulullah Saw dan ia berkata, 'Aku tidak melihat sesuatu kecuali kebaikan.' Rasulullah Saw berkata, "Sesungguhnya Allah telah menyatakan kesuciannya dari perkara tersebut (perkara yang jelek),' kemudian Rasulullah

160 Muslim bin Hajjaj Abu al Hasan al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim...*, hlm. 303.

161 Ibnu Hajar, *Fath al- Bari...*, hlm. 333.

Saw berdiri di atas mimbar dan berkata, 'Setelah hari ini tidaklah boleh seorang laki-laki menemui Mughibah (yaitu seorang wanita yang suaminya sedang tidak berada di rumah) kecuali bersamanya seorang laki-laki (yang lain) atau dua orang.'" (HR. Muslim)

Dari penjelasan Hadis di atas, Ulama telah sepakat menyimpulkan haramnya khalwat dengan perempuan *ajnabi* kecuali dalam keadaan mendesak dan darurat. Khalwat antara seorang laki-laki dengan perempuan *ajnabi* merupakan pekerjaan haram karena dapat menghantarkan seseorang untuk berbuat zina. Dan setiap media yang dapat menghantarkan seseorang kepada perbuatan zina juga haram hukumnya. Inilah yang dalam kajian Ushul Fikih dikenal dengan konsep *dhariah*. Secara bahasa *dhariah* berarti wasilah (perantaraan). Sedangkan secara istilah *dhariah* adalah sesuatu yang menjadi perantara kearah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan. Adapun ketentuan hukum yang dikenakan pada dhari'ah selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasarannya, seperti perbuatan yang membawa ke arah mubah adalah mubah dan perbuatan yang mengarah haram adalah haram. Contohnya zina adalah perbuatan haram maka melihat aurat wanita yang menyebabkan seseorang melakukan perbuatan zina adalah haram hukumnya.¹⁶²

Ulama Syafi'iyah, Hanafiyah dan Hanabilah berpendapat haram hukumnya jika tidak dalam kondisi dharurat atau ada keperluan yang sangat mendesak. Sedangkan Ulama Malikiyah dan Dhahiriyyah membolehkan para perempuan *ajnabi* berkhalwat dengan lelaki *ajnabi* lebih dari satu orang.¹⁶³ Adapun dasar terjadinya perbedaan tersebut disebabkan oleh pemahaman mereka terhadap dalil-dalil yang digunakan. Kelompok pertama melihat keumuman dalil dari al-Quran dan al-sunnah. Sedangkan kelompok kedua mentakhsis

162 Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh*, terj. Saifullah Ma'sum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), hlm. 439.

163 Lihat Al-Kalabazi, *bada'i al-Sana'i*, jilid 2, 537 dan juga Al-Dusuqi, *Mughni al-Muhtaj*, jilid 3, hlm. 304.

keumuman dalil al-Sunah dan menggunakan Qiyas sebagai landasan pembolehan. Adapun khalwat dengan tunangan adalah haram dikarenakan takut terjadinya perzinaan.

2. Definisi Khalwat dan Batasannya

Khalwat merupakan istilah yang berasal dari bahasa Arab. Secara etimologi kata khalwat terbentuk dari kata (خلا - يخلو - خلوة). Maknanya adalah tempat menyendiri baik seorang diri maupun dengan orang lain. Dalam Kamus Lisan al-Arab, kata khalwat mempunyai lebih dari satu makna, di antaranya adalah tersembunyi, menyendiri, tertutup, dan sunyi.¹⁶⁴ Dalam Kamus Melayu Inggris kata khalwat bermakna *state of an unmarried couple being together in seclusion*.¹⁶⁵ Dalam Mu'jam al-Islami disebutkan bahwa khalwat yaitu (bahasa arab) artinya menyendiri bersamanya di tempat yang sunyi.¹⁶⁶

Dalam Kamus al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah, khalwat dimaknai¹⁶⁷ (انفرد به واجتمع معه في خلوة). khalwat dalam makna menyendiri seorang diri di suatu tempat yang jauh dari keramaian adalah boleh bahkan kadangkala disunnahkan jikalau tujuannya adalah untuk mengingat dan mendekatkan diri kepada Allah. Khalwat dikategorikan kepada khalwat positif dan khalwat negatif.

Khalwat positif yaitu apa yang didefinisikan oleh fuqah sebagai berikut; Fuqaha Syafi'iyah memaknai khalwat sebagai perihal berkumpulnya suami-isteri di suatu tempat yang pintunya tertutup rapat dan dihalangi oleh tirai.¹⁶⁸ Menurut Fuqaha Malikiyah, khalwat didefinisikan sebagai kegiatan

164 Ibnu Manzur, *Lisanu al-'Arab, Maddah al Khala'*, Jilid 4, hlm. 238. Maddah fard, Jilid 3, hlm. 333. Maddah 'azal, Jilid 11, hlm. 440.

165 <http://dictionary.bhanot.net> Kamus Bahasa Melayu-Inggris, hlm. 126.

166 Abu Dahab, *al-Mu'jam al-Islami: al-Jawanib al-Diniyah wa al-Siyasiyyah wa al-Ijtima'iyah wa al-Iqtishadiyah*, (al-Qahirah: Dar al-Syuruq, 2002), hlm. 248.

167 Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah, Jilid 19, Cet II, (Kuwait: Wizarah Aukaf wa Syuun Al-Islamiyah, 1999), hlm. 265.

168 Al-Syafi'i, *Al-Umm*, Jilid 5, (Bairut: Dar al-Fikr, 1410 H), hlm. 154.

berkumpulnya suami-isteri pada suatu tempat yang tertutup (jikalau ada jika tidak, cukup dengan hanya mengunci pintu) supaya orang lain tidak dapat masuk ke dalam.¹⁶⁹ Menurut Fuqaha Hanafiyah, khalwat adalah berkumpulnya suami-isteri di suatu tempat tertentu dimana keduanya luput dari penghalang *syar'i*, *tabi'i* dan *hissi*.¹⁷⁰ Sedangkan Fuqaha Hanabilah mendefinisikan khalwat sebagai kegiatan menyendiri antara suami-isteri setelah terlaksananya akad nikah yang shahih.¹⁷¹ Fuqaha kontemporer mendefinisikan khalwat sebagai kegiatan berkumpulnya suami-isteri setelah terjadinya akad pernikahan yang benar di suatu tempat yang luput dari pandangan orang lain seperti di rumah yang pintunya terkunci tanpa dibarengi oleh penghalang *hissi* dan *tabi'i* yang menyebabkan mereka tidak dapat (bersenang-senang).¹⁷²

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa khalwat yang benar adalah khalwat yang dilakukan oleh pasangan yang diikat oleh akad nikah yang benar sesuai aturan Syara' dan berada pada tempat yang tertutup tidak diketahui oleh orang lain sehingga orang lain tidak dapat melihat apa yang dilakukan mereka. Khalwat dalam bentuk tersebut di atas merupakan khalwah masyru'ah yang mendapat ganjaran pahala bagi mereka yang melakukannya.

Adapun khalwat negatif adalah khalwat yang dilakukan oleh seorang laki-laki dengan seorang perempuan asing (*ajnabi*) di tempat sepi. Terkait dengan khalwat negatif ini, Al-Bassam membaginya kepada dua; pertama khalwat ringan (*mukhaffafah*) dan kedua khalwat berat (*mughallazah*).

169 Al-Dasuqi, Hasyiah al-Dasuqi 'Ala Syarh al-Kabir, Jilid 2, (Bairut: Dar al-Fikr, 1230 H), hlm. 475.

170 Adapun yang dimaksud dengan *Mawani'* *Syar'i* seperti perempuan kedatangan *haidh*, atau salah satu keduanya sedang berpuasa Ramadhan. *Mawani'* *tabi'i* adalah penghalang dari melakukan jima' seperti kehadiran orang ketiga baik laki-laki maupun perempuan. *Mawani'* *hissi* adalah keadaan yang menjadi penghalang jima' karena kondisi salah satu keduanya dalam keadaan sakit.

171 Ibnu Qudamah, *al-Mughni al-Muhtaj*..., Jilid 7, hlm. 347.

172 Al-Jaziry, al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah, Jilid. 4, (Bairut: Dar al-Kutub 'Ilmiah, 1986), hlm. 111.

Khalwat ringan, yaitu berduanya seorang pria dan wanita di tengah-tengah manusia sehingga keduanya kelihatan namun percakapan antara keduanya tidak dapat didengar oleh orang lain. Sedangkan khalwat berat adalah berduanya seorang pria dan wanita di suatu tempat yang mana keduanya tidak dilihat oleh orang lain.

Pembahagian khalwat kepada ringan berat oleh al Bassam kemungkinan besar didasarkan kepada Hadis yang antara lain diriwayatkan dari Anas tentang percakapan yang terjadi antara seorang perempuan yang menyampaikan hajat keperluannya dengan Nabi di tempat yang jauh dari keramaian dan keberadaan mereka kelihatan oleh orang ramai, namun suaranya saja yang tidak terdengar.

3. Jenis-Jenis Khalwat

Para Fuqaha membagi khalwat kepada *khalwah sahahah*, *khalwah muharamah* dan *khalwah mubah*.¹⁷³

Pertama *khalwat sahahah*. Adapun definisi *khalwat sahahah* dalam *Ta'rifat wa Mustalahat Fiqhiyah* yaitu;

أن يجتمع الرجل والمرأة في مكان ليس هناك ما يحول به الوطاء لا حسا ولا شرعا ولا طبعاً.

Dalam definisi lain disebutkan bahwa *khalwah Sahahah* adalah kondisi dimana berkumpulnya suami-isteri setelah akad pernikahan yang benar di suatu tempat yang luput dari pandangan manusia untuk melakukan *istimta'* tanpa dihalangi oleh penghalang *hissi*, *tabi'i* dan *syar'i*. Adapun kriteria jenis *khalwah sahahah* ¹⁷⁴ adalah adanya ikatan nikah yang benar antara seorang laki-laki dengan isterinya, di tempat tertutup, tidak ada penghalang *syar'i*, *hissi* dan *tabi'i*. *Khalwah sahahah* adakalanya berbentuk *ihtida'* dan bentuk ziarah. *Khalwah*

173 Abdul 'Aziz 'Azat. *Ta'rifat wa Mustalahat Fiqhiyah fi Lughatin Mu'ashirah*, (Al Azhar: Anggota Majlis Fatwa Al- Azhar, 1416). Tanggal 22 Desember.

174 *Khalwah Sahahah* kadangkala disebut sebagai istilah “الخلوة الشرعية”. Lihat Abu Dahab, *al-Mu'jam al Islami...*, hlm. 249.

ihtida' adalah berdua-duaan di suatu tempat yang tertutup yang jauh dari pandangan orang ramai. Sedangkan khalwat ziarah adalah kunjungan pasangan suami isteri ke tempat orang lain atau suami mengunjungi isterinya di rumah kerabatnya.

Kedua, *khalwah muharramah*. Adapun ciri-ciri *Khalwah muharramah* yaitu; 1) terasing dimana terdapat perempuan dengan lelaki asing di tempat yang tidak dapat dilihat oleh orang banyak. 2) pelaku sudah berusia baligh. 3) keduanya *ajnabi*, dalam konteks ini ada dua kategori *ajnabi* yaitu *ajnabi* bagi perempuan dan *ajnabi* bagi laki-laki. *Ajnabi* bagi perempuan adalah orang yang tidak bersuami. *Ajnabi* bagi laki-laki adalah setiap perempuan yang halal dinikahi baik saat sekarang maupun di masa yang akan datang setelah hilangnya penghalang waktu. 4) adanya sikap kepincut/rasa suka terhadap perempuan yang dikhalwatinya.

'Abdul Karim Zaidan, menjelaskan bahwa *khalwah muharramah* khalwatnya seorang laki-laki dengan seorang perempuan muda *ajnabi*¹⁷⁵ yang dapat dinikahi pada masa sekarang maupun pada masa yang akan datang. Ulama sepakat bahwa khalwat antara seorang laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim adalah haram kecuali dalam keadaan dharurat atau ada hajat/keperluan.

Ketiga *khalwah mubah* adalah khalwat yang terjadi untuk tujuan pembelajaran dan pengobatan. Meskipun demikian, para Ulama sangat ketat mengatur tentang khalwat mubah. Misalnya, dalam hal proses belajar mengajar jika terdapat guru perempuan yang berkompeten di bidangnya maka perempuan harus belajar pada guru perempuan, demikian

175 Perempuan Ajnabi yaitu (يحل له نكاحها حالا أو مستقبلا بعد زوال كل امرأة المانع الوقت). setiap perempuan yang sah dinikahi pada waktu sekarang dan di waktu yang akan datang setelah hilangnya penghalang yang ditentukan untuk dinikahi seperti saudara perempuan isteri, bibi dan saudara perempuan bibi. Dalam istilah Fiqh dikenal dengan istilah tahrim muakkat. Lihat: ‘Abdul Karim Zaidan, al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar’ah wa al-Bait al-Muslim fi al-Syari’at al-Islam, Juz 3, (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1994), hlm. 182-183.

juga sebaliknya, jika ada guru laki-laki yang berkompeten di bidangnya maka laki-laki harus belajar kepada guru laki-laki. Akan tetapi sebaliknya jika tidak maka dibolehkan perempuan *ajnabi* belajar kepada guru laki-laki *ajnabi* demikian sebaliknya perempuan dapat belajar kepada laki-laki dengan catatan menjaga agar tidak terjadi fitnah.¹⁷⁶

Berkaitan dengan khalwat dalam proses pengobatan antara seorang dokter dengan pasien maka hukum asal tidak diperbolehkan seorang perempuan berobat kepada dokter laki-laki yang *ajnabi* sama halnya dalam kasus belajar mengajar, demikian juga sebaliknya, kecuali dalam keadaan dharurat. Maka di sini berlaku kaidah *al-ḍarūratul tubīḥul mahzūrāt* (keadaan darurat membolehkan yang terlarang).¹⁷⁷ Oleh karena kondisi dharurat/hajat maka diperbolehkan perempuan menampakkan auratnya kepada dokter asing dan dibolehkan melihatnya untuk keperluan pengobatan. Minimal terdapat tiga syarat diperbolehkannya seorang pasien wanita berkhalwat dengan lelaki asing untuk keperluan berobat. *Pertama*, ketiadaan dokter wanita yang dapat menangani penyakit yang dideritanya dan jika diperdapati dokter perempuan yang dapat menangani penyakitnya maka seorang perempuan tidak boleh berobat kepada dokter laki-laki demi alasan menjaga auratnya. *Kedua*, seorang dokter laki-laki tidak boleh melihat aurat pasien perempuan melebihi keperluan untuk pengobatan. *Ketiga*, wanita tidak punya suami, tidak punya mahram perempuan atau perempuan lain yang dapat dipercaya untuk mendampingi pada saat berobat.

Oleh karenanya dalam hal ruang publik, seperti di tempat bekerja, dalam lapangan pendidikan dan untuk kebutuhan pengobatan media khalwat model ini dikecualikan sampai pada batas-batas tertentu.

176 Al-Syarbaini, *al-Iqna' fi Halli Al-faz Abi Syuja'*, Jilid 2 (Bairut: Dar Al Kutub, 1994), hlm. 269.

177 A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 9.

4. Sanksi Hukum Pidana Khalwat

Dalam kamus hukum, ancaman pidana diartikan sebagai rumusan ancaman hukuman terhadap suatu tindak pidana yang dilakukan seseorang.¹⁷⁸ Dengan kata lain adalah hukuman atau sanksi pidana yang diancamkan kepada orang yang melakukan suatu perbuatan pidana. Ancaman pidana berbeda-beda untuk setiap tindak pidana, bisa berupa pidana mati, pidana penjara, atau pidana kurungan maupun pidana denda. Ancaman pidana dapat dilihat dari bunyi pasal-pasal dalam setiap undang-undang atau produk hukum yang mengatur mengenai tindak pidana dan untuk setiap tindak pidana disebutkan maksimal ancaman pidana yang dapat dijatuhkan kepada pelaku tindak pidana.

Dalam pidana Islam, ancaman pidana tersebut dengan *al-'Uqubah*,¹⁷⁹ yang meliputi baik hal-hal yang merugikan maupun tindak kriminal. 'Uqubat disyari'atkan untuk mencegah (*zawajir*) manusia dari tindak kejahatan. Syari'at menekankan dipenuhinya hak-hak individu maupun masyarakat secara umum. Hukum yang memberikan kesempatan penyembuhan kepada masyarakat merupakan perkara pidana, dan kalau ia ditujukan kepada perorangan adalah hal yang merugikan. Kejahatan adalah perbuatan-perbuatan tercela. Dalam hukum Islam suatu perbuatan dianggap tercela apabila ditetapkan oleh Syari' (Allah). Jika suatu perbuatan telah ditetapkan oleh Syari' sebagai perbuatan tercela maka perbuatan itu adalah kejahatan tanpa melihat tingkatan tercelanya. Perbuatan tercela dalam pandangan Syari' adalah perbuatan dosa yang harus dikenai sanksi.¹⁸⁰

178 Charlie Rudyat, Kamus Hukum, (Jakarta: Pustaka Mahardika, tt), hlm.47.

179 Dalam Qanun Jinayat didefinisikan sebagai hukuman yang dapat dijatuhkan oleh hakim terhadap pelaku jarimah. Lihat Bab 1 tentang Ketentuan Umum, Pasal 1, ayat 17.

180 Abdurrahman al-Maliki dan Ahmad ad-Daur, Sistem Sanksi dan Hukum Pembuktian dalam Islam, terj: Syamsuddin Ramadhan (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004), hlm. 1-2.

Adapun pengertian jarimah (tindak pidana) adalah:

محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير

*Jarimah adalah perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syari'at dan diancam dengan hukuman had atau ta'zir.*¹⁸¹

Istilah lain yang sering digunakan untuk makna yang sama adalah *jinayat*. Definisi *jinayat* adalah:

إسم لفعل محرم شرعا سواء وقع الفعل على نفس أو مال أو غير ذلك

*Jinayat adalah suatu istilah untuk perbuatan yang dilarang oleh syara' baik perbuatan yang dilarang oleh syara' baik perbuatan tersebut mengenai jiwa, harta atau lainnya.*¹⁸²

Definisi tentang jarimah di atas menunjukkan bahwa tiada suatu perbuatan baik secara aktif (komisi) maupun pasif (omisi) dihitung sebagai suatu kejahatan atau pelanggaran jika perbuatan tersebut telah ditentukan dalam Syara'. Artinya jika *komisi* atau *omisi* tidak membawa kepada hukuman yang ditentukan maka tidak dianggap sebagai suatu kejahatan.

Secara umum kejahatan/tindak pidana dalam Islam dibagi kepada tiga; jarimah hudud, jarimah qisas dan jarimah ta'zir.

Pertama jarimah Hudud. Menurut Ibnu Qayyim,¹⁸³ jarimah ini diancam dengan hukuman *had* yang di dalamnya tidak mengandung ancaman hukuman denda/kafarat. Jenis kejahatan dalam kategori ini ialah kejahatan perzinahan, pencurian, miras, dan menuduh berzina kepada orang baik-baik. Sanksi hukuman yang diberikan terhadap pelakunya

181 Abdul Qadir Audah, al-Tasyri' al-Jinai' al-Islami Muqaraman bi al-Qanun al-Wadh'i, al-Juz al-Awwal, Bairut, Dar-Alkutub al-Ilmiyah, tt, hlm. 75 dalam al-Maktabah al Syamilah, Al-Ishdar al-Tani.

182 Abdul Qadir Audah, al-Tasyri' al-Jinai' ..., hlm. 7.

183 Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, Hukum Acara Peradilan Islam, Terj. Adnan Qohar dan Anshoruddin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2007), hlm. 189.

cukup dengan hukuman yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya. Menurut Abdurrahman al-Maliki, *hudud* adalah sanksi-sanksi atas kemaksiatan yang telah ditetapkan kadarnya dan menjadi hak Allah. Dalam *hudud* tidak ada pemaafan baik dari hakim maupun si pendakwa karena *hudud* adalah hak Allah, tidak seorangpun yang berhak menggugurkannya pada kondisi apapun.¹⁸⁴ Topo Santoso menjelaskan bahwa *jarimah hudud* merupakan hukuman yang telah ditentukan oleh Syara', tindak pidanya disebutkan oleh al-Quran dan al-Sunnah, ia merupakan hak Allah. Kejahatan *hudud* merupakan kejahatan yang paling serius dan berat dalam hukum pidana Islam karena kejahatan terhadap kepentingan publik.¹⁸⁵

Ciri dari *jarimah* ini adalah hukumnya tertentu dan terbatas sebagaimana ditentukan oleh syara' dan tidak ada batas minimal atau maksimal. Ciri lain, hukuman ini merupakan hak Allah dan sedikit kaitannya dengan hak manusia. Konsekuensi dari *jarimah* ini adalah hukuman tidak boleh digugurkan oleh perseorangan, orang yang menjadi korban atau keluarganya atau oleh masyarakat yang diwakili oleh Negara. Yang termasuk dalam lingkup *jarimah* ini adalah, *jarimah zina*, *qadzaf*, minum khamar, pencurian, hirabah, riddah dan *al-Bagyu*.¹⁸⁶ Hukuman untuk *jarimah zina* berbeda-beda. Jika *ghairu muhsan* (belum bersuami atau belum beristeri) adalah dera seratus kali. Sementara untuk *muhsan* (bersuami atau beristeri) dirajam sampai mati. Untuk pembuktiannya harus dihadirkan empat orang saksi laki-laki terpercaya dan mereka menyatakan bahwa mereka menyaksikan hubungan seksual secara jelas.¹⁸⁷

184 Abdurrahman Al-Maliki dan Ahmad ad-Da'ur, *Sistem Sanksi dan Hukum Pembuktian dalam Islam*, terj. Syamsuddin Ramadlan, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004), hlm. 12-13.

185 Topo Santoso, *Membumikan...*, hlm. 20.

186 Rusjdi Ali Muhammad, *Revisi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*, Banda Aceh, IAIN Press & Logos, 2003, hlm. 147. Salim Segaf Al Jufri, *Jarimah (Pidana/Kriminal) dalam Penerapan Syariat Islam di Indonesia*, Jakarta Selatan: Global Media, 2004), hlm. 173.

187 Topo Santoso, *Membumikan...*, hlm. 24.

Kedua jarimah Qisas. Syariat Islam telah menjadikan hukum qisas sebagai sanksi pidana untuk pembunuhan yang disengaja dan pelukaan-pelukaan anggota tubuh yang disengaja. Adapun diat adalah pengganti qisas, jika terlebih dahulu keluarga terbunuh memaafkannya. Kedua hukuman ini telah ditentukan oleh syara'. Perbedaannya dengan jarimah hudud yang lain adalah pada jarimah qisas hak manusia lebih dominan dan hukuman pun dapat digugurkan.¹⁸⁸ Jenis kejahatan dalam kategori ini meliputi penyetubuhan isteri pada waktu ihram dan di siang hari pada bulan Ramadhan, menikmati bagian luar tubuh isteri pada waktu perbuatan itu dilakukan. Maka sanksi hukuman denda pada kejahatan ini dipandang cukup untuk menggantikan hukuman *had*. Jinayat ditetapkan untuk penganiayaan atau penyerangan terhadap badan yang mewajibkan qisas (balasan setimpal) atau diyat (denda).

Ketiga jarimah Ta'zir. Kejahatan yang digolongkan ke dalam kategori ini adalah seperti mencuri barang yang nilainya di bawah batas minimal pencurian barang yang menyebabkan potong tangan, sumpah palsu, memandang perempuan lain yang bukan muhrimnya. Adapun jenis hukuman kategori ini menurut mayoritas ulama adalah hukuman ta'zir.¹⁸⁹

Ta'zir mengandung pengertian hukuman yang bersifat mendidik atas tindak pidana yang belum ditentukan hukumannya oleh syara'. Pemberian hukuman ta'zir untuk menghambat si pelaku dari mengerjakan kejahatan sesudah dijatuhkan hukuman. Adapun landasan penentuan

188 A. Rahman I. Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-Hukum Allah (Syariah)*, Ter: Zainuddin dan Rusydi Sulaiman, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 289.

189 Sebagai contoh untuk hukuman cambuk bagi orang yang meninggalkan kewajiban maka dia dipukul agar dia mau menunaikan kewajibannya dan hukuman yang demikian tidak dilakukan secara berulang-ulang melainkan hanya pada hukuman pertama. Dan jika yang bersangkutan tetap belum menunaikan kewajibannya maka pada hukuman berikutnya dipukul dengan pukulan yang tidak berakibat fatal pada diri terhukum dengan maksud untuk memberikan pengajaran. Lihat Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Hukum Acara...*, hlm. 190.

hukumannya adalah *ijma'* (konsesus) atau diserahkan pada pertimbangan hakim. Ta'zir adalah sanksi bagi kemaksiatan yang di dalamnya tidak ada *had* dan *kafarat*. Ta'zir berbeda dengan hudud dan jinayat. Hukuman atau sanksi dalam hudud dan jinayat telah ditetapkan oleh Allah secara spesifik, dia mengikat dan tidak boleh diganti, ditambah maupun dikurangi. Sedangkan ta'zir sanksinya tidak ditetapkan secara spesifik oleh syara' dan bentuk sanksinya pun tidak mengikat. Terkait dengan sanksi ta'zir aspek manusianya menjadi pertimbangan dalam penentuan sanksinya, seperti apakah si pelaku belum pernah melakukan pelanggaran sebelumnya atau orangnya memiliki perilaku baik.

Al-Mawardi dalam bukunya menyebutkan bahwa dalam pelaksanaan ta'zir disebutkan adanya pemukulan dimana jumlah pukulan diberikan berbeda-beda. Menurut as-Syafiyah jumlah pemukulan maksimal untuk orang merdeka tiga puluh sembilan kali sedangkan untuk budak dua puluh kali. Abu Hanifah menentukan jumlah pemukulan maksimal bagi orang merdeka dan budak tiga puluh sembilan kali. Menurut Imam Malik jumlah maksimal pemukulan tidak ada batas dan diperbolehkan melebihi jumlah pemukulan pada hudud.¹⁹⁰ Penjelasan al-Mawardi tentang *ta'zir* menunjukkan bahwa *ta'zir* merupakan persoalan ijtihadi. Oleh karenanya para ulama berbeda pendapat dalam menentukan jumlah pemukulan misalnya. Berbeda dengan jarimah hudud dimana ketentuan hukuman tidak boleh dikurangi atau ditambah.

Ibnu Hajar mengatakan bahwa hukuman ta'zir berbeda dengan hukuman hudud dalam tiga hal yaitu bentuk hukumannya lebih ringan, boleh diberikan syafaat dan dapat disesuaikan dengan kebutuhan di lapangan.¹⁹¹

Terkait dengan konsep *mukhalafat*¹⁹², Ulama berbeda

190 Al-Mawardi, *AL-Ahkam al-Sultaniyyah*, cet. I, (Mesir: Darul al-Fikr, 1960), hlm. 236.

191 Ibnu Hajar al-'Askalani, *Min Adillah al-Ahkam*, (Mesir: Dar al Kutub Islamiyyah: 2002), hlm. 235.

192 Abdurrahman Al-Maliki dan Ahmad al-Da'ur, *Sistem Sanksi...*, hlm. 17.

pendapat apakah jarimah ini masuk kategori ta'zir atau bukan. Ulama yang memasukkan *mukhalafat* dalam bagian ta'zir karena melihat bahwa dia berupa sanksi atas kemaksiatan yang belum ditetapkan batas hukumannya oleh Syara' melaikan sanksi yang dijatuhkan oleh penguasa kepada orang yang menentang perintah penguasa baik khalifah atau selain khalifah seperti mu'awin para wali, 'ummal dan lain-lain yang keseluruhan aktifitasnya berkaitan dengan kekuasaan dan mereka mempunyai wewenang untuk memberi perintah. Namun menurut sebagian Ulama yang lain, *mukhalafat* tidak termasuk dalam bagian ta'zir karena dia tidak tergolong dalam pelanggaran terhadap perintah Allah SWT.

Adapun bentuk-bentuk hukuman ta'zir yaitu sanksi hukuman mati, jilid (*jild*), penjara (*habsu*), pengasingan (*nafy*), pembaikotan (*hajru*), salib, ganti rugi (*ghuramah*), melenyapkan harta, mengubah bentuk barang, ancaman nyata (*Tahdid al sadiq*), nasehat (*wa'dh*), pencabutan (*hurman*), pencelaan (*taubikh*), publikasi (*tasyhir*) dan pembakaran rumah.¹⁹³

Dari penjelasan tentang definisi dan ruang lingkup jarimah-jarimah tersebut di atas para ahli hukum Islam membuat beberapa unsur pokok dari suatu perbuatan pidana, yaitu;¹⁹⁴

- a. Terdapat nash yang melarang untuk melakukan atau meninggalkan perbuatan tersebut serta menyatakan adanya ancaman hukuman untuk perbuatan tersebut.
- b. Ada perbuatan yang dinyatakan sebagai jarimah baik berupa melakukan sesuatu yang dilarang atau sebaliknya.
- c. Ada pelaku jarimah, berupa orang mukallaf yang dapat

193 Abdurrahman Al-Maliki dan Ahmad al-Da'ur, *Sistem Sanksi...*, hlm. 228-251. Lihat juga Muhammad Baltaji, *Al-Jinayat wa 'Uqubatuha fi al-Islam wa Huququ al-Insan*, (Mesir: Dar al-Salam, 2003), hlm. 59-60.

194 Al-Yasa' Abubakar dan Marah Halim, *Hukum Pidana Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh, Dinas Syariat Islam, 2006), hlm. 33.

mempertanggung jawabkan atau diminta pertanggung jawaban.¹⁹⁵

Islam sangat menjunjung kepentingan umum dibandingkan dengan kepentingan pribadi. Dengan kata lain masyarakat harus didahulukan bukan sebaliknya. Oleh karenanya setiap tindakan kriminal yang mengganggu ketertiban dan ketentraman masyarakat dianggap sebagai kejahatan terhadap Allah karena kejahatan atau perbuatan pidana sesuatu yang dilarang oleh Nash. Akan tetapi individu akan tindakannya tidak mengganggu ketentraman masyarakat dan tidak menimbulkan ancaman terhadap hak-hak orang lain maka masyarakat tidak berhak mengukumnya.¹⁹⁶

Dalam hukum Islam, hukuman yang diberikan untuk memberi efek jera kepada si pelaku yang sadar untuk tidak melakukannya kembali. Yang menarik dari pemberian hukuman dalam Islam di masa lalu adalah dengan tidak memasukan pelaku ke dalam penjara (sanksi penjara). Karena prinsip yang dianut adalah penyembuhan, praktis, ekonomis, dan dapat dipertanggungjawabkan. Jadi dalam hukum Islam, tindak pidana (*jarimah*) merupakan larangan-larangan syara' yang diancam hukuman. Larangan itu pula adakalanya berupa perbuatan yang dicegah, atau meninggalkan yang disuruh. Dengan penyebutan kata-kata syara', dimaksudkan bahwa larangan-larangan harus datang dari ketentuan-ketentuan (nas-nas) syara' dan berbuat atau tidak berbuat baru dianggap sebagai *jarimah*, apabila diancam hukuman terhadapnya.¹⁹⁷

Karena perintah-perintah dan larangan-larangan tersebut

195 Unsur-unsur jarimah dalam Islam secara umum mencakup tiga unsur penting yaitu: Pertama, *rukun syar'i* (unsur formil), yaitu nash yang melarang perbuatan dan mengancam perbuatan terhadapnya. Kedua, *rukun maddi* (unsur materiil), yaitu adanya tingkah laku yang membentuk jarimah, baik perbuatan-perbuatan nyata ataupun sikap tidak berbuat. Ketiga, *rukun adabi*, (unsur moril), yaitu orang yang dapat dimintai pertanggung-jawaban terhadap jarimah yang diperbuatnya. Lihat: Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), hlm. 5-6.

196 A. Rahman I. Doi, *penjelasan Lengkap ...*, hlm. 286.

197 A. Djazuli, *fiqh jinayat*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hlm. 4.

datang dari syara' maka perintah-perintah dan larangan-larangan itu hanya ditunjukkan kepada orang yang berakal sehat dan memahami pembebanan (*taklif*). Sebab, dalam hukum Islam, pembebanan itu artinya panggilan (*khitab*), dan orang yang tidak dapat memahami, seperti hewan-hewan dan benda mati, tidak menjadi obyek khitab tersebut.

Bahkan orang yang dapat memahami pokok panggilan (*khitab*), tetapi tidak mengetahui perincian-perinciannya, apakah berupa suruhan atau larangan, apakah membawa pahala atau siska, seperti orang gila dan anak-anak yang belum *tamyiz*, disamakan dengan hewan dan benda mati yang tidak diberi pembebanan (*taklif*). Sebab, untuk dapat memahami pembebanan tersebut, bukan saja diperlukan pengertiannya terhadap pokok panggilan, tetapi juga diperlukan pengertiannya terhadap perincian-perinciannya.¹⁹⁸

Berkaitan dengan uraian '*uqubat* perbuatan khalwat dalam fikih, maka al-Qur'an dan Hadis tidak menyebutkan secara konkrit hukuman yang dikenakan terhadap pelaku khalwat dan Nabi hanya memberi terhadap orang yang memasuki rumah Asma pada saat suaminya tidak berada di rumah. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh 'Abdillah bin Amru bin al-'As, Nabi hanya menyatakan bahwa "setelah hari ini tidaklah boleh seorang laki menemui *al-mughibah* kecuali bersamanya ada satu atau dua lelaki yang lain".

5. Khalwat dalam Qanun Jinayat Aceh

Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 tentang hukum jinayat disusun dan berpedoman pada kemaslahatan yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Qanun ini diharapkan menjadi pelindung dan pedoman bagi masyarakat dalam mewujudkan hukum-hukum Allah di Bmi aceh Serambi Mekkah melalui sistem hukum nasional Indonesia. Hukum Syari'ah yang diberlakukan di Aceh berada dalam bingkai hukum nasional, sehingga lembaga negara yang bertugas melaksanakan

198 *Ibid.*, hlm. 10

hukum syari'ah terutama hukum jinayat adalah lembaga penegak hukum Negara Republik Indonesia yang bertugas di Aceh. Lembaga negara yang bertugas menegakkan hukum di Aceh, memiliki kewenangan khusus untuk penegakkan hukum syari'ah. Aceh memiliki otonomi khusus mengenai penegakan hukum syari'ah berdasarkan Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA).¹⁹⁹ Berikut akan diuraikan ketentuan dalam Qanun Jinayat menyangkut Khalwat.

a. Defenisi khalwat

Dalam Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat, di pasal 1, ayat 23, khalwat didefenisikan "sebagai perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin yang bukan Mahram dan tanpa ikatan perkawinan dengan kerelaan kedua belah pihak yang mengarah pada perbuatan zina".²⁰⁰

Berdasarkan defenisi khalwat di atas maka dapatlah dikatakan seseorang berkhalwat bila terdapat padanya unsur-

- 199 Syahrizal Abbas. *Maqashid Al-Syariah dalam Hukum Jinayat di Aceh*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2015), hlm.28.
- 200 Bandingkan dengan defenisi di beberapa negara Islam seperti Malaysia dan Brunei Darussalam. Sebagai gambarannya, penulis akan menyajikan defenisi khalwat yang dimaksudkan di kedua negara tersebut. Noor 'Asyikin Hamid dalam tulisannya mengutip defenisi khalwat yang digunakan di Malaysia adalah sebagai perihal perbuatan mengasingkan atau memencilkan diri (menenangkan pikiran dengan bertafakur dan lain-lain lagi) atau sebagai pengasingan diri dengan berdua-duaan di tempat-tempat terpencil atau tersembunyi oleh lelaki dan perempuan yang bukan muhrim dan bukan pula suami isteri yang boleh dianggap sebagai satu perbuatan sumbang. Enakmen Jenayah Syariah yang berkuat kuasa di negeri-negeri seluruh Malaysia mentakrifkannya sebagai keadaan dimana seorang laki-laki/perempuan bersama dengan seorang/lebih daripada seorang perempuan/lelaki yang bukan isteri/suami atau muhrimnya di mana-mana tempat terselindung atau dalam rumah atau bilik dalam keadaan yang boleh menimbulkan syak bahawa mereka sedang melakukan perbuatan yang tidak bermoral. Di Brunei Darussalam sebagaimana dikutip oleh teuku Muttqin Manshur dkk dari pendapat pangiran Mohammad Tashim, khalwat diartikan sebuah perkara juga membawa yang membawa kepada fitnah dan berdosa, malah ia juga salah satu yang mendekatkan kepada zina, dapat dikategorikan kepada khalwat. Biasanya perbuatan demikian dilakukan secara sembunyi-sembunyi.

unsur berikut; yaitu *pertama*, perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi; *kedua*, antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin yang bukan mehram; *ketiga*, tanpa ikatan perkawinan; *keempat*, dengan kerelaan kedua belah pihak; *kelima*, yang mengarah pada perbuatan Zina.

Dibandingkan dengan definisi khalwat dalam qanun sebelumnya, yaitu Qanun Nomor 14 Tahun 2003 tentang khalwat maka definisi khalwat telah mengalami penyempurnaannya. Dalam Qanun Nomor 14 Tahun 2003 definisi khalwat dapat dilihat di dua tempat. Satu definisi terdapat dalam Bab I, Pasal 1 angka 16 dan satunya lagi terdapat dalam penjelasan umum. Dalam pasal 1 disebutkan bahwa pengertian khalwat/mesum adalah perbuatan bersunyi-sunyi antara dua orang mukallaf atau lebih yang berlainan jenis yang bukan muhrim atau tanpa ikatan perkawinan. Sementara pada penjelasan umum dijelaskan bahwa khalwat tidak hanya terjadi di tempat-tempat tertentu yang sepi dari penglihatan orang lain, tetapi juga dapat terjadi di tengah keramaian atau di jalanan atau di tempat-tempat lain seumpama dalam mobil atau kendaraan lainnya, dimana laki-lakidan perempuan berasyik-maksyuk tanpa ikatan nikah atau hubungan mahram.²⁰¹

Menurut Al Yasa' Abubakar, definisi khalwat dalam Qanun tersebut agak luas cakupannya sehingga dalam naskah akademiknya untuk rancangan Qanun Jinayat yang baru, diusulkan agar penjelasan khalwat dalam penjelasan umum untuk dijadikan jarimah baru yang terpisah dari jarimah khalwat yaitu jarimah *ikhtilat*.²⁰² Oleh karenanya dalam rancangan Qanun Jinayat yang baru *ikhtilat* menjadi suatu tindak pidana yang berdiri sendiri dibedakan dari khalwat.

Batasan definitif mengenai khalwat dalam hubungannya dengan jarimah yang lainnya menunjukkan penegasan identitas bahwa *jarimah khalwat* memiliki batasan pengertian

201 Lihat dalam Bab 1, Ketentuan Umum Pasal 1, angka 20, Qanun Nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat. Dan lihat juga penjelasan umumnya.

202 Lihat: Al Yasa' Abubakar, *Naskah Akademik Rancangan Qanun Jinayat Aceh Tahun 2008*, hlm. 11.

yang berbeda dengan *jarimah ihktilat* dan zina, meskipun bila dipahami secara sistemik tetap ada hubungannya.²⁰³ Sedangkan batasan khalwat dalam defenisinya sendiri sebagai “perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin yang bukan mahram dan tanpa ikatan perkawinan dengan kedua belah pihak yang mengarah pada perbuatan Zina”, mengalami perubahan dari defenisi yang ada pada Qanun sebelumnya dan dapat dipahami dengan jelas, tegas dan utuh.

Jadi ada dua jenis perbuatan yang dapat digolongkan dalam perbuatan khalwat, pertama berada berdua di tempat terlindung atau tertutup, walaupun tidak melakukan sesuatu, dan kedua melakukan perbuatan yang dapat mengarah kepada zina, baik di tempat ramai atau di tempat sepi.²⁰⁴

Dalam rancangan Qanun Jinayat tertahun 2009, dalam Bab 1 ketentuan Umum angka 16, khalwat didefenisikan sebagai perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin yang bukan mahram dan tanpa ikatan perkawinan. Dalam rancangan Qanun tersebut terlihat bahwa defenisi khalwat yang dimajukan tidak lagi mengacu kepada Qanun sebelumnya bahkan lebih tidak jelas batasannya. Alih-alih melakukan penyempurnaan Qanun sebelumnya malah membuat semakin kabur. Rancangan Qanun ini diajukan pada masa pemerintahan Irwandi Yusuf. Pada tahun 2012 semasa pemerintahan Aceh dipimpin oleh Tarmizi Karim sebagai pejabat Gubernur Aceh juga dibahas tentang Qanun Jinayat yang tidak jadi disahkan sebelumnya, penulis melihat bahwa defenisi khalwat yang ada masih sama dengan defenisi sebelumnya yaitu perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antar 2 (dua) orang yang

203 Jarimah sebagaimana dimaksud pada ayat (1), pasal 3 Qanun huku Jinayat meliputi: a. Khamar; b. Maisir; c. Khalwat; d. Ikhtilat; e. Zina; f. Pelecehan seksual; g. Pemerksaan; h. Qaczaf; i. Liwath; dan j. Musahaqah

204 Al Yasa’ Abu Bakar, *Syari’at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*, (Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: 2008), hlm. 277.

berlainan jenis kelamin yang bukan mahram dan tanpa ikatan perkawinan. definisi ini persis sama sebagaimana sebelumnya.

Namun dalam bahan paripurna DPRA Tahun 2014 menyangkut rancangan Qanun Aceh tentang Jinayat, definisi khalwat yang muncul yaitu, khalwat diartikan sebagai perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jelas kelamin yang bukan mahram dan tanpa iktan perkawinan dengan kerelaan kedua belah pihak.²⁰⁵ Definisi khalwat dalam rancangan Qanun ini mengalami sedikit penambahan di akhir definisi yaitu “dengan kerelaan kedua belah pihak”. Dalam Qanun Jinayat final yang disahkan oleh DPRA bersama pemerintahan tahun 2014, definisi khalwat juga mengalami penambahan klausul sehingga definisi khalwat menjadi perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin yang bukan mahram dan tanpa ikatan perkawinan dengan kerelaan kedua belah pihak yang mengarah kepada perbuatan zina.²⁰⁶

Penambahan klausul “yang mengarah kepada perbuatan zina” merupakan penggabungan isi Pasal 2 Qanun Nomor 12 Tahun 2003 tentang ruang lingkup dimana dalam pasal tersebut disebutkan bahwa “ruang lingkup larang khalwat/mesum adalah segala kegiatan, perbuatan dan keadaan yang mengarah kepada perbuatan zina”. Meskipun demikian Definisi ini dianggap cukup jelas sebagaimana tidak dicantumkan penjelasan terhadap pasal 23 di bagian penjelasannya dan definisi inilah yang digunakan sebagai patron oleh penegak hukum dalam mengkategorikan seseorang telah atau sedang melakukan perbuatan khalwat.

Diidentifikasinya jarimah khalwat yang ditopang melalui kelima unsur dan batasan tersebut tentunya setelah mengalami penelaahan, penalaran, kajian dan penelitian baik

205 Lihat Rancangan Qanun Jinayat Tahun 2014, Bab 1 Ketentuan Umum, Pasal 1 angka 23.

206 Lihat Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Jinayat, Bab 1 Ketentuan Umum, dalam pasal 1, angka 23.

empirik maupun normatif serta perumusannya dalam bentuk peraturan dan Qanun. Sebagai contoh, Qanun khalwat yang sebelumnya dibentuk dalam Qanun Aceh Nomor 14 Tahun 2003 setelah 13 tahun pelaksanaannya kemudian mengalami revisi dalam bentuk Qanun Hukum Jinayat Nomor 6 Tahun 2014.²⁰⁷

Islam meyakini perubahan sebagai suatu realitas yang tidak bisa diingkari. Islam juga memberi posisi yang paling tepat demi memudahkan semua hal untuk berubah secara sah dan aman. Agama berjalan bersama beriringan dengan lajunya kehidupan. Tugas agama adalah mengawal perubahan secara benar untuk kemaslahatan hidup manusia.²⁰⁸ Di sinilah sesungguhnya tugas semua cendekiawan muslim untuk merumuskan pendekatan dan metodologi yang tepat sesuai dengan konteks yang melingkupinya agar agama menjadi fungsional dan bisa membumi. Dalam hukum Islam, perubahan sosial budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang ikut mempengaruhi adanya perubahan hukum.

Untuk menetapkan suatu perbuatan khalwat maka perlu diperhatikan unsur-unsur jarimah di dalamnya sehingga penetapan suatu hukuman akan terpenuhi secara aturan yang berlaku. Unsur-unsur pidana dalam kasus khalwat dapat dirujuk kepada definisi khalwat yang ada. Menurut Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat, Khalwat (Mesum) adalah: "Khalwat adalah perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin

207 Dalam hukum Islam, perubahan sosial budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang ikut mempengaruhi adanya perubahan hukum. Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyatakan, bahwa "perubahan fatwa adalah dikarenakan perubahan zaman, tempat, keadaan dan kebiasaan." Dalam kaidah Fikih lainnya disebutkan "hukum itu berputar bersama illat-nya (alasan hukum) dalam mewujudkan dan meniadakan hukum" Lihat: Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwawaqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 14. Lihat juga Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: PT AL-Ma'arif, 1996), hlm. 550.

208 Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis I* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 221.

yang bukan Mahram dan tanpa ikatan perkawinan dengan kerealaan kedua belah pihak yang mengarah pada perbuatan zina". (Bab I Ketentuan Umum, Pasal 1 ayat 23 Qanun Nomor 6 Tahun 2014).

Oleh karenanya unsur-unsur pudana dalam kasus khalwat: **Pertama**, adanya niat. Niat yang dimaksudkan di sini adalah seseorang yang ingin melakukan perbuatan khalwat yang dapat mengarah kepada perbuatan zina dengan cara mengatur siasat dengan lawan jenis di suatu tempat yang tidak diketahui oleh orang lain/ orang banyak. Bahwa seseorang dengan pilihan sadar dan pilihannya (*ikhtiyar*) dan mengetahui konsekuensi dari perbuatannya tersebut. Islam sebagai agama *rahmatan lil'alam*in mendasarkan setiap beban tanggung jawab manusia pada dasar pilihan. Tanpa kedua hal ini maka tanggung jawab itu tidak ada. **Kedua**, adanya unsur kesempatan untuk melakukan khalwat. Unsur kesempatan di sini dapat muncul belakangan dengan adanya sebab-sebab tertentu. Seperti pasangan non muhram dalam perjalanan ke suatu tempat dan di tempat itu tidak ada orang lain maka terbuka kesempatan untuk melakukan khalwat. **Ketiga**, adanya saksi. Saksi di sini adalah orang yang melihat langsung perbuatan khalwat dan melaporkannya ke pejabat yang menghindari main hakim sendiri atau perbuatan semena-mena terhadap pelaku khalwat.

Dan apabila unsur-unsur tersebut terpenuhi maka suatu perbuatan dapat dikategorikan kepada perbuatan pidana khalwat dan sanksi (*uqubat*) terhadap pelaku khalwat dapat dijatuhkan/dikenakan. Namun demikian patut dicermati bahwa tidak semua perbuatan berdua-berduaan antara laki-laki dan perempuan bukan muhram berada pada suatu tempat tertutup dikatakan telah melakukan perbuatan khalwat karena beberapa profesi yang dijalankan seperti dokter, penjual dan guru dalam proses belajar mengajar dapat saja terjadi perbuatan bersunyi-sunyian. Makanya unsur yang mengarah kepada perbuatan zina patut diperhatikan. Menurut Syahrizal

Abbas.²⁰⁹ Dalam menjelaskan definisi khalwat menyebutkan bahwa perbuatan bersunyi-sunyi antara dua orang yang bukan mahram baru dapat dikatakan sebagai perbuatan khalwat bila mengarah pada zina.

b. Ancaman pidana terhadap kasus khalwat

Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 terdiri atas 10 (sepuluh) Bab dan 75 (tujuh puluh lima) pasal. Kandungan utama Qanun Jinayat adalah tiga hal yaitu; pelaku jarimah, jarimah dan 'uqubat. Pelaku jarimah adalah orang secara pribadi telah mukallaf yang melakukan kejahatan dan pelanggaran norma-norma hukum syari'ah. Dalam Qanun ini, pelaku jarimah dapat juga berupa badan usaha atau badan hukum yang melakukan jarimah. Jarimah adalah perbuatan yang dilarang oleh Syari'at Islam yang diancam dengan hukuman hudud dan/atau ta'zir dalam Qanun ini. Jarimah yang diatur dalam Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 meliputi; zina, *qadhaf*, pemerkosaan, pelecehana seksual, khamar, maisir, khalwat, ikhtilath, liwath dan musahaqah.

Dalam pasal 2 Qanun No. 6 Tahun 2014 disebutkan bahwa penyelenggaraan hukum jinayat berdasarkan asas keislaman²¹⁰,

209 Syahrizal Abbas, *Maqashid al-Syariyah dalam hukum...*, hlm. 80.

210 Asas keislaman dalam Qanun jinayat bermakna bahwa qanun ini hanya diberlakukan kepada orang muslim, tidak kepada non muslim karena berkaitan dengan identitas keislaman yang dimiliki oleh seseorang. Hukum jinayat yang berdasarkan al-Quran dan as-Sunnah berkaitan dengan kepercayaan dan keyakinan menjalankan syari'at. Untuk non muslim diberikan kebebasan untuk tunduk atau tidak terhadap pemberlakuan hukum jinayat yanpa ada pemaksaan. Lihat Syahrizal Abbas. *Maqashid Al-Syariah...*, hlm. 33.

legalitas²¹¹, keadilan²¹² dan keseimbangan, kemaslahatan²¹³, perlindungan hak asasi manusia²¹⁴ dan pembelajaran kepada masyarakat²¹⁵. Berdasarkan Asas yang dikandung oleh Qanun Aceh dapat dipahami bahwa perumusan aturan hukum Jinayat di Aceh berdasarkan pada *maqasid syar'iyah* baik berupa maqasid pada tingkat *daruriyah* (melindungi; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta), *hajjiyah* dan *tahsiniyah*.²¹⁶

Larangan khalwat bertujuan untuk mencegah diri bagi perbuatan zina. Larangan ini berbeda dengan beberapa jarimah lain yang langsung kepada zat perbuatan beberapa jarimah lain yang langsung kepada zat perbuatan itu sendiri, seperti

- 211 Asas legalitas adalah asas yang menyatakan bahwa tidak ada pelanggaran dan hukuman sebelum ada undang-undang yang mengaturnya. Dalam hukum positif dikenal dengan istilah bahasa latin “*nullum delictum nulla poena sine praevia lege poenali*”. Dalam bahasa lain tidak ada suatu perbuatan yang dapat dijatuhi hukuman kecuali atas ketentuan peraturan perundang-undangan yang telah ada sebelum perbuatan pidana dilakukan. Lihat Ahmad Hanafi, *Azas-azas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), hlm.58.
- 212 Asas keadilan dan keseimbangan mencakup tiga hal, yaitu, keadilan dan keseimbangan terhadap harkat dan martabat korban dalam bentuk hak dalam memperoleh restribusi atas penderitaan dan kerugian yang dia terima secara adil dan patut, keadilan dan keseimbangan harkat dan martabat pelaku kejahatan dalam bentuk penjatuhan hukuman secara adil. Lihat Syahrizal Abbas. *Maqasid Al-Syariah...*, hlm.35.
- 213 Asas kemaslahatan adalah asas yang menyatakan bahwa ketentuan dalam hukum jinayat bertujuan untuk mewujudkan sebagian dari lima perlindungan yang menjadi tujuan diturunkan syari'at, yaitu perlindungan agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Lihat Syahrizal Abbas. *Maqashid Al-Syariah...*, hlm. 36.
- 214 Asas perlindungan hak azasi manusia adalah asas yang menjamin bahwa rumusan jarimah dan ‘*uqubat* akan sejalan dengan upaya melindungi dan menghormati fitrah, harkat dan martabat kemanusiaan sesuai dengan pemahaman masyarakat muslim Indonesia.
- 215 Asas ini dimaksudkan bahwa seluruh proses peradilan dimulai dari penangkapan sampai pada pelaksanaan ‘*uqubat* harus mengandung unsure pendidikan agar masyarakat mematuhi hukum, mengetahui proses penegakan hukum dan perlindungan masyarakat, adanya perlindungan hak asasi manusia yang seimbang bagi korban dan pelaku jarimah mengingat hukum dalam Islam bukan tujuan menghukum melainkan mendidik, memberikan pembelajaran dan menumbuhkan kesadaran. Lihat Syahrizal Abbas. *Maqasid Al-Syariah...*, hlm. 41. Lihat juga Syahrizal Abbas, *Buku Hukum Jinayat....* hlm. Xxvi.
- 216 Al-Syatbi, *al-Muwafaqat...*, hlm. 275-276.

larangan mencuri, minum, khamar, dan maisir. Larangan zina justru dimulai dari tindakan-tindakan yang mengarah kepada zina. Hal ini mengindikasikan betapa Islam sangat memperhatikan kemurnian nasab seorang anak manusia.²¹⁷

Adapun mekanisme yang ditempuh untuk menentukan perbuatan pidana, maka Qanun Aceh cenderung mengikuti ketentuan yang ada dalam fiqh. Dalam fikih terdapat dua cara dalam penetapan suatu perbuatan sebagai jarimah, **Pertama** nas sendiri yang menyatakan sebagai perbuatan yang harus dijatuhkan hukuman. **Kedua**, ditetapkan dengan salah satu tiga cara yaitu; melalui nas ditetapkan bahwa perbuatan tersebut berbahaya bagi masyarakat, berdasarkan pertimbangan akal sehat bahwa demi kemaslahatan umum bahwa perbuatan tersebut perlu dijatuhi hukuman dan perbuatan tersebut merupakan perbuatan pendahuluan yang sekiranya diteruskan akan menjadi jarimah kelompok pertama, seperti khalwat. Untuk kelompok terakhir ini, ulama sepakat bahwa hukuman yang dijatuhkan adalah hukuman ta'zir, dimana tingkat hukuman yang dikenakan diserahkan kepada masyarakat muslim itu sendiri untuk merumuskan dan menentukan. Dalam konteks Aceh kewenangan tersebut diserahkan kepada Pemerintah Aceh dan DPRA.²¹⁸

Dalam Qanun Aceh mengenai ketentuan 'uqubat terhadap pelaku khalwat diatur dalam pasal 23 dan 24. Dalam Pasal 23 ayat (1) dan (2) disebutkan:

1. Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah khalwat, diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 10 (sepuluh) kali atau denda paling banyak 100 (seratus) gram emas murni atau penjara paling lama 10 (sepuluh) bulan.

217 Muhammad Siddiq, *Problematisasi Qanun Khalwat Analisis terhadap Perspektif Mahasiswa Aceh*, (Banda Aceh: Aceh Justice Resource Center (AJRC), 2009), hlm. 34-35.

218 Lihat Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat, yang diperbanyak oleh Dinas Syariat Islam Aceh Tahun 2015, hlm. 72-74.

2. Setiap Orang yang dengan sengaja menyelenggarakan, menyediakan fasilitas atau mempromosikan Jarimah Khalwat, diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 15 (lima belas) kali dan/atau denda paling banyak 150 (seratus lima puluh) gram emas murni dan/atau penjara paling lama 15 (lima belas) bulan.

Dalam pasal 24 disebutkan bahwa; Jarimah khalwat yang menjadi kewenangan peradilan adat diselesaikan menurut ketentuan dalam Qanun Aceh tentang pembinaan kehidupan adat dan adat istiadat dan/atau peraturan perundang-undangan lainnya mengenai adat istiadat. Untuk lebih jelas dapat ditabelkan sebagai berikut:

Tindak pidana/jens jarimah khalwat	Hukuman/Uqubat			
	Cambuk	Denda gram murni	Jumlah bulan kurungan penjara	Restitusi
Pasal 23 ayat (1) melakukan jarimah khalwat	10	100	10	-
Pasal 23 ayat (2) menyelenggarakan, menyediakan fasilitas atau memang menjadi promosikan khalwat	15	150	15	-
Pasal 24 jarimah khalwat yang menjadi kewenangan peradilan adat	-	-	-	-

Tabel di atas memberikan penjelasan tentang hitung-hitungan ancaman pidana dimana 1 (satu) kali cambuk disamakan dengan penjara 1 (satu) bulan atau denda

10 (sepuluh) gram emas murni.

c. Kewenangan Penanganan Kasus Khalwat

Salah satu kebaruan yang diperoleh dalam Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 dalam hal penanganan kasus khalwat adalah pendistribusikan kewenangan oleh lembaga pembentuk Qanun kepada Lembaga Adat gampong untuk menyelesaikan kasus-kasus khalwat yang terjadi dalam masyarakat.

Di dalam penjelasan Pasal 24 tersebut dijelaskan bahwa;

Peradilan adat gampong berwenang menyelesaikan perkara jarimah khalwat apabila terjadi di gampong tersebut dan pelakunya merupakan penduduk di gampong tersebut.

Kewenangan Lembaga Adat dalam melaksanakan peradilan adat, khusus dalam kasus khalwat telah diberikan kepada Qanun Nomor 9 Tahun 2008 dimana dalam Pasal 13 ayat (1) huruf d, disebutkan bahwa sengketa/perselisihan adat dan adat istiadat meliputi khalwat/mesum. Sehingga distribusi kewenangan yang diatur kemudian dalam Qanun Jinayat hanya sebagai penguatan terhadap apa yang telah diatur dalam Qanun Nomor 8 Tahun 2008.

Dalam naskah Akademik terhadap Rancangan Qanun Jinayat Aceh Tahun 2008, Al-Yasa' Abubakar menjelaskan bahwa untuk memberdayakan masyarakat gampong dan untuk tetap menjaga (berupaya mengembalikan) kedekatan aturan syari'at melalui mahkamah dikaitkan secara relative erat dengan pengawasan masyarakat dan adat gampong setempat. Menurut Al-Yasa' perbuatan khalwat dapat diselesaikan oleh gampong (tengku imum *gampong*, *geusyik* dan *tuha peut gampong*) dengan empat syarat;

Pertama, jarimah tersebut dilakukan dalam wilayah gampong tempat tinggal pelaku.

Kedua, jarimah tersebut merupakan jarimah pertama yang dilakukan oleh par pelaku;

Ketiga, perbuatan tersebut merupakan perbuatan yang dijatuhi hukuman cambuk minimal dua kali atau penjara atau denda yang sebanding dengan itu. Perbuatan jarimah yang hukumannya minimalnya lebih dari dua kali cambuk tidak termasuk ke dalam kewenangan *fampong* untuk mengadilinya.

Keempat, *geusyik* dan tungku imim *gampong* meminta atau paling kurang bersedia menyelesaikannya secara adat.²¹⁹

Alasan pelibatan *gampong* dalam penyelesaian *khalwat* secara adat sebagaimana dalam naskah akademik tahun 2008 muncul dalam rancangan qanun *jinayat* tahun 2009 pada kedua tentang penyelesaian secara adat dimana disebutkan bahwa;

- (1) Setiap sengketa yang timbul akibat jarimah sebagaimana dimaksud dalam qanun ini, dapat diselesaikan secara adat.
- (2) Apabila penyelesaian sengketa sebagaimana dimaksud pada ayat (1) tidak berhasil maka penyelesaiannya dilakukan menurut peraturan perundang-undangan.

Dalam draf A Qanun *Jinayat* yang dibahas Tahun 2012 istilah penyelesaian adat terhadap kasus *khalwat* tidak lagi dimunculkan sampai pada rancangan Qanun *Jinayat* Tahun 2014 istilah *peradilan adat* muncul kembali dan pada saat qanun tersebut telah disahkan Lembaga Adat secara formal yuridis telah mendapatkan kewenangan untuk menyelesaikan kasus *khalwat* yang terjadi *gampong*.²²⁰

Adapun alasan dipertahankannya kewenangan *peradilan adat* dalam penyelesaian kasus *khalwat* dalam Qanun Aceh

219 Lihat Al-Yasa' Abubakar, Naskah Akademik terhadap Rancangan Qanun *Jinayat* Aceh Tahun 2008, hlm. 16-17. Mantan kepala Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh.

220 Lihat Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum *Jinayat*, bagian ketiga tentang *khalwat*, Pasal 24. Lihat juga penjelasannya.

Nomor 6 Tahun 2014 tentang hukum Jinayat; **Pertama**, alasan sosiologis dimana serta de facto bahwa selama ini kasus-kasus khalwat yang terjadi banyak diselesaikan secara adat. **Kedua**, penyelesaian khalwat secara musyawarah mufakat berdasarkan hukum yang hidup dalam masyarakat lebih dapat memberikan keadilan dan kemaslahatan bagi pelaku. **Ketiga**, adalah sebagai bentuk pelibatan masyarakat dalam mengawak syari'at Islam. **Keempat**, adalah sebagai bahagian dari penghindaran dari bertumpuknya perkara di Mahkamah Syar'iyah dan **Kelima** adalah karena kasus khalwat masuk dalam kategori maksiat²²¹ yang ketentuan uqubatnya tidak ditentukan dalam nash dan diberikan kewenangan penuh bagi pemerintah, dalam hal ini pemerintah Aceh bersama DPRA sebagai pembuat qanun untuk menentukan bantuk hukumannya.

Dan yang penting di sini untuk dipahami bahwa pelaksanaan peradilan adat gampong dalam penyelesaian

221 Dalam kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) dibedakan antara kejahatan dan pelanggaran. Kejahatan adalah "*rechtsdeliten*", yaitu perbuatan-perbuatan yang meskipun tidak ditentukan dalam undang-undang, sebagai perbuatan pidana, telah dirasakan sebagai *onrecht*, sebagai perbuatan yang bertentangan dengan tata hukum. Pelanggaran sebaliknya adalah "*wetsdeliktern*", yaitu perbuatan-perbuatan yang sifat melawan hukumnya baru dapat diketahui setelah adat *wet* yang menentukan demikian. Pandangan kedua yakni pandangan yang menyatakan bahwa hanya ada perbedaan kuantitatif (soal berat atau ringannya ancaman pidana) antara kejahatan dan pelanggaran. Selain dari pada sifat umum bahwa ancaman pidana bagi kejahatan lebih berat dari pada pelanggaran, perbedaan antara kejahatan dan pelanggaran yaitu: pidana penjara hanya diancamkan pada kejahatan saja. Jika menghadapi kejahatan maka bentuk kesalahan (kesengajaan atau kealpaan) yang diperlukan di situ, harus dibuktikan oleh jaksa, sedangkan jika menghadapi pelanggaran hal itu tidak usah. Berhubung dengan itu kejahatan dibedakan pula dalam kejahatan yang *dolus* dan *culpa*. Percobaan untuk melakukan pelanggaran tak dapat dipidana (pasal 54 KUHP). Juga pembantuan terhadap pelanggaran tidak dipidana (pasal 60 KUHP). Tenggang daluwarsa baik untuk hak menentukan maupun hak penjalanaan pidana bagi pelanggaran adalah lebih pendek daripada kejahatan tersebut masing-masing adalah satu tahun dan dua tahun. Dalam hal pembarengan (*concursum*) adapun pembedaan berbeda buat pelanggaran dari kejahatan. Kumulasi pidana yang enteng lebih mudah dari pada pidana berat. Dalam Khalwat adalah kategori tindak pidana pelanggaran bukan kejahatan Lihat: Moeljatno, *Asas-asas Hukum Pidana* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 78.

kasus khalwat tidak dimaksudkan untuk menghindari/ upaya lari dari pencambukan di muka umum, akan tetapi bahwa penyelesaian adat tersebut merupakan peradilan yang sah disamping peradilan formal yang mempunyai landasan yuridis.

Bab Tiga

KEWENANGAN PERADILAN ADAT DALAM MENYELESAIKAN PERKARA KHALWAT

A. Lembaga Adat dan Peradilan Adat

a. Pengertian Lembaga Adat

Terminologi lembaga adat merupakan dua rangkaian kata yang terdiri dari kata “lembaga” dan “adat”. Kata lembaga dalam bahasa Inggris disebut dengan *institution* yang bermakna pendirian, lembaga, adat dan kebiasaan.²²² Dari pengertian bahasa, lembaga dapat diartikan sebagai sebuah istilah yang menunjukkan kepada pola perilaku manusia yang mapan terdiri dari interaksi sosial yang memiliki struktur dalam suatu kerangka nilai yang relevan. Struktur adalah tumpukan logis lapisan-lapisan yang ada pada sistem hukum yang bersangkutan.²²³ Secara terminologi, lembaga adalah suatu bentuk organisasi yang tersusun relatif tetap atas pola-pola kelakuan, peranan-peranan dan relasi-relasi terarah dan mengikat individu, mempunyai otoritas formal dan sanksi hukum guna tercapainya kebutuhan-kebutuhan sosial dasar.²²⁴

222 John M. Echols, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 325.

223 Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 216. Lihat juga: Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorle, *Sejarah Hukum: Suatu Pengantar*, Penyadur: Freddy Tengker, (Bandung: Refika Aditama, 2009), hlm. 390.

224 Hendropuspita, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 114.

Kata adat berasal dari bahasa Arab '*ādat*²²⁵ yang bermakna sesuatu dilakukan secara berulang-ulang. Dalam bahasa Inggris adat disebut dengan *custom*. Dalam bahasa Perancis *coutume* yang bermakna hukum aturan, ajaran, moralitas, praktik, kebiasaan, kesepakatan.²²⁶ '*ādat* diartikan sebagai kebiasaan yang membentuk tata kehidupan masyarakat.²²⁷ Adat juga bermakna sesuatu yang bersifat luhur dan menjadi landasan kehidupan masyarakat adat.²²⁸ Menurut EMTAS adat adalah kebiasaan yang dibiasakan, kemudian berubah menjadi persyaratan, peraturan dan ketentuan yang melembaga dalam masyarakat.²²⁹

Adapun lembaga adat di sini dimaksudkan sebagai sebuah institusi yang berfungsi sebagai alat kontrol kehidupan masyarakat menyangkut kebiasaan sehari-hari yang dilakukan secara berulang-ulang. Roucek mendefinisikan bahwa lembaga adat adalah sebuah organisasi kemasyarakatan baik yang sengaja dibentuk maupun yang secara wajar telah tumbuh dan berkembang di dalam sejarah masyarakat yang bersangkutan atau dalam suatu masyarakat hukum adat tertentu dengan wilayah hukum dan hak atas harta kekayaan di dalam wilayah hukum adat tersebut.²³⁰ Lembaga adat dalam Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 5/2007 diartikan sebagai sebuah lembaga kemasyarakatan baik yang sengaja dibentuk maupun

225 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid. II, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 363.

226 Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008), hlm. 32.

227 Ahmad Azahar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman Seputar, Filsafat, Hukum dan Ekonomi*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 128-129.

228 Leena Avonius dan Sehat Ihsan, *Adat Dalam Dinami Politik Aceh*, (Banda Aceh: ICAIOS, 2010), hlm. 10.

229 Muhammad Umar (EMTAS), *Darah dan Jiwa Aceh: Mengungkap Falsafah Hidup Masyarakat Aceh*, (Banda Aceh: CV. Boebon Jaya, 2008), hlm. 14.

230 Ayu Mukhtaromi, Mochammad Saleh Soeaidy dan Ainul Hidayat, "Sinergi Pemerintah Daerah dan Lembaga Adat dalam Melaksanakan Pelestarian Kebudayaan (Studi pada Budaya Suku Tengger Bromo Sabrang Kulon Desa Tosari Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan)", *Jurnal Administrasi Publik (JAP)*, vol. 1, No. 2, hlm. 157-158.

yang secara wajar telah tumbuh dan berkembang di dalam sejarah masyarakat atau dalam suatu masyarakat hukum adat tertentu dengan wilayah hukum dan hak atas harta kekayaan di dalam hukum adat tersebut, serta berhak dan berwenang untuk mengatur, mengurus dan menyelesaikan berbagai permasalahan kehidupan yang berkaitan dengan dan mengacu pada adat istiadat dan hukum adat yang berlaku.²³¹

Dalam Peraturan Lembaga Adat Republik Indonesia No. 1/2009 tentang Pemberdayaan, Pelestarian, Perlindungan dan Pengembangan adat Istiadat, Lembaga Adat didefinisikan sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan baik yang sengaja dibentuk maupun yang secara wajar telah tumbuh dan berkembang di dalam sejarah masyarakat tersebut atau dalam masyarakat hukum adat tertentu dengan wilayah hukum dan hak atas harta kekayaan di dalam wilayah hukum adat tersebut yang berhak dan berwenang mengatur, mengurus dan menyelesaikan berbagai permasalahan kehidupan yang berkaitan dengan adat istiadat dan hukum adat setempat di dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Dalam Perda Provinsi NAD No. 7/200 tentang penyelenggaraan Kehidupan Adat, lembaga Adat diartikan sebagai suatu organisasi kemasyarakatan adat yang dibentuk oleh suatu masyarakat hukum adat tertentu, mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak dan berwenang untuk mengatur dan mengurus serta menyelesaikan hal-hal yang berkaitan dengan adat aceh. Menurut Qanun Aceh No. 10/2008 tentang Lembaga Adat, Lembaga Adat didefinisikan sebagai "Suatu organisasi kemasyarakatan adat yang dibentuk oleh masyarakat hukum adat tertentu mempunyai wilayah tertentu dan mempunyai harta kekayaan tersendiri serta berhak dan berwenang untuk mengatur dan mengurus serta menyelesaikan hal-hal yang berkaitan dengan adat Aceh".

231 Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 5/2007 tentang Pedoman Penataan Lembaga Kemasyarakatan, Bab I, Ketentuan Umum, Pasal 1.

Dari beberapa definisi Lembaga Adat tersebut dapat dipahami bahwa lembaga adat merupakan satu lembaga lokal yang terdapat dalam suatu masyarakat yang terbentuk atas keinginan masyarakat berdasarkan atas nilai-nilai budaya/adat dan dimana terdapat masyarakat adat maka terdapat pula lembaga adat yang menjadi fungsionaris adat yang penamaannya berbeda anatara satu dengan yang lainnya.

b. Sejarah Lembaga Adat

Lembaga adat merupakan sebuah organisasi kemasyarakatan telah tumbuh dan berkembang di dalam sejarah masyarakat Indonesia dan keberadaanya seiring dengan masyarakat hukum adat tersebut.

Lembaga adat di Aceh mempunyai sejarah yang panjang mengingat lembaga adat telah ada dan hidup di dalam masyarakat Aceh zaman dulu. Lembaga adat Aceh sangat berkaitan dengan bentuk pemerintahan yang berlaku pada zaman Kesultanan Aceh. Pada saat itu, unit pemerintahan otonom yang paling bawah adalah gampong. Gampong disebut sebagai "persekutuan masyarakat hukum adat" terkecil di Aceh. Setingkat di atasnya terdapat mukim yang merupakan federasi beberapa gampong. Selanjutnya unit pemerintahan *ulee balang*²³² merupakan federasi beberapa mukim. Sementara setingkat di atasnya adalah unit pemerintahan *sagoe* yang

232 Istilah *ulee balang* berasal dari bahasa sanskrit dan pangkat ini terdapat dalam pangkat-pangkat kerajaan di tanah Melayu yang asalnya dari perkataan *hulu balang*. *Hulu balang* asalnya adalah kepala dari laskar atau pangkat dalam jabatan laskar raja atau sultan. Namun di Aceh, *ulee balang* diberikan hak untuk memerintah suatu kawasan. Menurut Qanun Meukuta Alam, sebuah aturan yang disusun pada masa Sultan Iskandar Muda, *ulee balang* berkewajiban menjaga negeri, menjalankan segala perintah sultan dalam penangkapan orang-orang yang ingkar terhadap keputusan hukum dan adat, menjalankan laskar pertahanan negeri manakala diperlukan, dan lain sebagainya. *Ulee balang* di Aceh Besar ada yang berada di bawah panglima sagi dan ada yang langsung tunduk kepada sultan. Adapaun *ulee balang* di luar Aceh Besar dan jajahan taklukannya, langsung di bawah sultan sendiri. Lihat H. M. Zainuddin, *Singa Atjeh: Biografi Seri Sultan Iskandar Muda*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1957), hlm. 99.

merupakan federasi dari beberapa kenegerian. Untuk level yang paling atas terdapat pemerintahan kesultanan.²³³

Selain itu, sistem pemerintahan Aceh pada masa kesultanan juga memiliki lembaga-lembaga adat yang berkududukan sebagai unit pemerintahan unsur kedinasan. Unit-unit pemerintahan ini umumnya mengatur perihal pengelolaan kegiatan unit perekonomian dan sosial kemasyarakatan warganya. Lembaga-lembaga ini bersifat otonom dan berfungsi sebagai pengatur.²³⁴ Masing-masing lembaga adat ini mempunyai hak dan kewenangan untuk membuat hukum dan memantau pelaksanaannya. Selain itu, masing-masing lembaga adat juga memiliki kewenangan untuk membentuk sejenis peradilan sebagai badan pelaksanaan dan penegakan hukum di wilayahnya. Hal ini menunjukkan bahwa fungsi lembaga adat pada masa kesultanan sangatlah luas peranannya.

Dalam hal perselisihan ataupun sengketa kecil, seperti kasus perdata dan kejahatan-kejahatan ringan yang terjadi diantara sesama warga kampung, biasanya diselesaikan oleh *geuchik* dan *teungku meunasah* yang dibantu oleh *tuha peut*. *Geuchik* bertindak sebagai hakim wasit atau juru damai yang bertugas mengatur jalannya persidangan dan memutuskan jalan penyelesaian bagi para pihak yang bersengketa.²³⁵ Apabila terdapat salah satu dari pihak yang bersengketa menolak perdamaian atau perkaranya tergolong berat, maka perkara itu dibawa ke pengadilan tingkat *mukim*. Perangkat pengadilan *mukim* ini terdiri atas *imum mukim*, *geuchik*,

233 T. M. Djuned, *Adat dalam Perspektif Perdebatan dan Praktik Hukum* dalam Lukman Munir, (ed.,) *Bunga Rampai Menuju Revitalisasi Hukum dan Adat Aceh*, (Banda Aceh: Yayasan Rumpun Bambu dan CSSP Jakarta, 2003), hlm. 36. Lihat juga Kamaruddin dkk, "Model Penyelesaian sengketa di Lembaga Adat," *Jurnal Walisongo*, Vol 21, No. 1 Mei 2013.

234 T. M. Djuned, *Adat dalam...*, hlm. 37.

235 M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis Peradilan Adat di Aceh*, dalam M. Isa Sulaiman dan HT Syamsuddin, (ed.,) *Pedoman Umum Adat Aceh: Peradilan dan Hukum Adat*, (Banda Aceh: MAA Provinsi NAD, 2007), hlm. 2.

teungku imum dan pemuka masyarakat yang terdapat dalam wilayah yuridiksinya. Pihak yang mengajukan perkara harus menyerahkan uang jaminan (*hak ganceng*) sebagai ongkos perkara. Menurut Van Langen, sebagaimana yang dikutip oleh M. Isa Sulaiman, biaya ongkos perkara (*hak balee*) adalah satu *sukee* (seperempat) dari setiap empat ringgit nilai harta yang dipersengketakan.²³⁶

Adapun aturan-aturan hukum yang dipakai oleh lembaga-lembaga pengadilan adat di atas berlandaskan syariat Islam, adat *meukuta alam*, Sarakata Sultan Samsul Alam dan kebiasaan adat yang berlaku.²³⁷ Namun demikian, menurut Snouck Hurgronje dalam praktik hukum yang berlaku ternyata keputusan yang diambil lebih berpendoman kepada hukum adat ketimbang hukum syariah.²³⁸ Kesimpulan ini diperkuat oleh penelitian Ayang Utriza tentang sejarah penerapan hukum Islam di Aceh. Dalam kesimpulannya menyebutkan bahwa secara umum hukum yang dipraktikkan di Aceh pada masa Kesultanan Aceh Darussalam lebih didominasi hukum adat atau hukum sultan dalam istilah yang digunakan Ayang.²³⁹

Dengan demikian penyelesaian sengketa yang dilakukan oleh lembaga adat secara berjenjang merupakan bagian dari perangkat peradilan kerajaan yang formal. Di masa itu, peradilan merupakan bagian integral dari perangkat kerajaan di mana peradilan agama terintegrasi dengan peradilan adat. Hakim peradilan tersebut dipegang oleh penguasa adat secara berjenjang dari bawah hingga sulta.²⁴⁰ Dengan kata lain, peradilan *gampong* yang diselenggarakan oleh unit pemerintahan *gampong* merupakan bentuk peradilan formal dan legal pada masa Kesultanan Aceh Darussalam berkuasa.

236 M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis...*, hlm. 2.

237 M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis...*, hlm. 3.

238 Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, W.S.O Sullivan, (terj.,) Vol. I, (Leyden: E. J. Brill, 1906), hlm. 50.

239 Ayang Utriza Yakin, *Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*, (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 80-81.

240 M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis...*, hlm. 7.

Oleh karena itu orang yang dipilih dan diangkat untuk menduduki posisi dalam pemerintahan harus diseleksi dari orang-orang yang ahli dalam bidang hukum dan kemasyarakatan.²⁴¹

Pada masa pemerintahan Kolonial Belanda, status *gampong* sebagai persukutuan masyarakat hukum adat dan peradilanannya tetap dipertahankan sebagai sebuah lembaga formal dalam sistem pemerintahan kolonial. Dalam hal ini peradilan *gampong* menggunakan hukum adat sebagai dasar hukum dalam memutuskan perkara. Namun demikian putusannya tetap bersifat perdamaian sesuai dengan prinsip-prinsip penyelesaian peradilan *gampong*. Bagi pihak yang tidak puas terhadap putusan peradilan *gampong* dapat mengajukan lagi perkaranya kepada peradilan *meusapat*.²⁴²

Peradilan *meusapat* tidak berkedudukan pada tingkat *gampong*, akan tetapi pada wilayah yang lebih luas di atasnya. Peradilan ini diketuai oleh *konteler* (kepala wilayah) bersangkutan yang berjumlah 21 buah di seluruh Aceh. Susunan Anggotanya terdiri atas tiga orang *ulee balang* senior (termasuk *panglima sagoe*), seorang ulama dan seorang juru tulis. Proses persidangan berlangsung di ibu kota wilayah atau di tempat kedudukan *ulee balang* yang berada dalam daerah yuridiksinya. Peradilan *meusapat* bertugas mengadili perkara diantara orang bumi putera Aceh saja. Peradilan ini juga menggunakan adat sebagai dasar pijakan hukum dalam memutuskan perkara, tetapi keputusannya dapat mengikat para pihak.²⁴³

Peradilan sejenis peradilan *gampong* di Aceh oleh pemerintahan Kolonial kemudian dibentuk secara seragam diseluruh wilayah nusantara. Peradilan jenis ini disebut dengan *dorpjustitie* (peradilan desa) dan hakimnya disebut dengan hakim perdamaian desa. Peradilan desa diberi kewenangan mengadili semua perkara perdata dan pidana ringan pada

241 T. M. Juned, *Membedah Adat...*, hlm. 38

242 T. M. Juned, *Membedah Adat...*, hlm. 39.

243 M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis...*, hlm. 3.

tingkat pertama dan kepada hakim di pengadilan *landraad*, dilarang mengadili sebuah perkara apabila belum di bawa atau diputuskan oleh peradiln desa.²⁴⁴

Pada masa pemerintahan militer Jepang, lembaga peradiln yang berlaku pada masa kolonial Belanda mengalami sedikit perubahan. Para hakim berasal dari cendekiawan di daerah. Militer Jepang melakukan sedikit reformasi guna memperluas partisipasi sosial dan sekaligus membatasi kekuasaan *ulee balang* yang sebelumnya sangat absolut. Pusat peradiln berkedudukan di Kutaraja dengan cabang-cabangnya pada setiap daerah bersangkutan dan umunya orang-orang yang berafiliasi dengan PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh).²⁴⁵ Lembaga peradiln yang dibentuk pada masa pemerintahan Jepang terus berlanjut pada zaman revolusi kemerdekaan dengan sedikit mengalami penyesuaian. Pada tahun 1951, pemerintah Republik Indonesia melakukan unifikasi hukum, pengadilan adat dan pengadilan swapraja yang sudah ada sebelumnya dihapus dan diganti dengan susunan organisasi pengadilan yang baru.²⁴⁶

Demikian juga halnya dengan pengadilan *gampong* terus berfungsi hingga tahun 1970. Meskipun dalam beberapa hal telah berubah akibat peralihan pemerintahan. *Gampong* dan perangkatnya masih berfungsi sebagaimana yang diatur dalam hukum adat. Kerusakan yang paling parah dalam sistem peradiln *gampong* yang sudah turun temurun berkembang dalam masyarakat Aceh terjadi setelah diberlakukannya UU No. 5/1970 tentang Pemerintahan Desa. UU tersebut telah menghilangkan bentuk dan sistem pemerintahan *gampong* dan digantikan dengan sistem pemerintahan desa.

Sistem pemerintahan desa telah menghapus kedudukan *gampong* sebagai persekutuan masyarakat hukum adat dan karena itu warganya tidak lagi merasa terikat dengan *gampong*.

244 T. M. Juned, *Membedah Adat...*, hlm. 39.

245 M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis...*, hlm 6.

246 M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis...*, hlm. 6.

Hal ini terjadi karena pemerintahan desa memasukkan struktur lembaga-lembaga baru yang masih asing bagi warganya ke dalam sistem pemerintahan pada tingkat *gampong*. Sejak itu masyarakat bingung dalam menerapkan nilai-nilai lama yang terdapat dalam sistem pemerintahan *gampong* dengan nilai-nilai baru yang terdapat dalam sistem pemerintahan desa. Keadaan ini telah menjadikan usaha penegakan hukum pada tingkat *gampong* menjadi lemah.²⁴⁷

Pada tahun 1998 yang ditandai dengan lengsernya pemerintahan Soeharto, dijadikan momentum untuk kebangkitan lembaga adat di Indonesia. Beberapa daerah menggunakan kesempatan ini sebagai awal untuk menguatkan kembali lembaga adat yang pernah berlaku di daerahnya masing-masing. Sehingga pada masa reformasi merupakan babak baru bagi daerah-daerah untuk memiliki kewenangan dalam mengatur sistem pemerintahan dan pengelolaan keuangan sendiri sebagaimana yang diatur dalam UU otonomi daerah. Pemberlakuan UU otonomi daerah telah membuka peluang masyarakat adat di berbagai daerah untuk mengembalikan peran adat dalam kehidupan sosial dan pemerintahan lokal.²⁴⁸

Usaha revitalisasi lembaga adat di Aceh mengalami keterlambatan dibandingkan dengan daerah-daerah lainya di Indonesia. Hal ini terjadi karena konflik bersenjata berkepanjangan yang terjadi di Aceh. Namun demikian, bukan berarti usaha revitalisasi lembaga adat di daerah Aceh tidak dilakukan sama sekali. Usaha untuk menghidupkan kembali lembaga adat telah mulai dirintis sejak tahun 1999. UU No. 44/1999 tentang keistimewaan Aceh menegaskan kembali bahwa Aceh memiliki keistimewaan menurut Pasal 3 ayat 2 yang meliputi: (1) penyelenggaraan kehidupan beragama, (2) penyelenggaraan kehidupan adat, (3) penyelenggaraan

247 T. M. Juned, *Membedah Adat...*, hlm. 40.

248 Leena Avonius dan Sehat Ihsan Shadiqin, *Adat dalam Dinamika...*, hlm. 9.

pendidikan, (4) peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah. UU ini memberikan ruang bagi masyarakat adat untuk memberlakukan kembali adat yang pernah ada dalam masyarakat Aceh.²⁴⁹

Status keistimewaan Aceh dikonfirmasi dengan diundangkannya UU No. 18/2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Naggroe Aceh Darussalam (UU Otsus). Aturan ini menyebabkan lahirnya tiga lembaga baru di Aceh, yaitu: Majelis Adat Aceh (MAA) yang mengurus masalah adat, Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh (MPU) yang membidangi masalah agama Islam dan Majelis Pendidikan Aceh (MPA) yang bertanggungjawab mengenai pendidikan. UU Otsus ini belum mampu dilaksanakan secara keseluruhan oleh pemerintah Aceh. Sehingga pada saat itu pemerintah Aceh lebih fokus untuk membangun sistem syariat Islam dan menguatkan MPU. Keadaan ini telah menyebabkan posisi MAA yang seharusnya perlu mendapat perhatian yang sama dengan MPU menjadi termajinalkan.

Perhatian pemerintah Aceh untuk merevitalisasi lembaga adat mulai tampak setelah penandatanganan MoU Helsinki pada tahun 2005 yang kemudian dijabarkan dalam UU No. 11/2006 tentang Pemerintah Aceh (UUPA). Dalam UUPA disebutkan bahwa lembaga adat yang ada dalam masyarakat Aceh harus difungsikan dan berperan sebagai wahana partisipasi masyarakat dalam penyelenggaraan pemerintah Aceh. Untuk pelaksanaan pasal-pasal UUPA tentang adat, pemerintah Aceh telah mengeluarkan sejumlah qanun, seperti Qanun No. 9/2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat dan Qanun No. 10/2008 tentang Lembaga Adat. Kedua qanun tersebut mengindikasikan keseriusan pemerintah Aceh untuk menghidupkan kembali adat dan perangkatnya yang pernah berlaku dalam masyarakat Aceh dan lembaga adat ini menjadi

249 Leena Avonius dan Sehat Ihsan Shadiqin, *Adat dalam Dinamika...*, hlm. 13.

bagian yang tidak terpisahkan dari pemerintah Aceh.²⁵⁰

Implikasi dari penetapan UUPA dan qanun tentang lembaga adat telah menimbulkan konsekuensi logis pada pemerintah kabupaten/kota di seluruh Aceh untuk menghidupkan kembali lembaga adat yang pernah hidup di wilayahnya masing-masing. Setiap kabupaten/kota diwajibkan untuk menyusun qanun mukim sendiri sebagai wujud dari pemerintahan adat di daerahnya. Dalam qanun tentang mukim akan diatur mengenai kelembagaan adat yang juga mencakup lembaga *keujruen blang*, *panglima laot*, *pawang glee*, *petua seunubok*, *haria peukan* dan lembaga-lembaga adat lainnya. Bahkan diharapkan lembaga mukim bisa masuk dan menjadi bagian dari birokrasi pemerintah Aceh yang membawahi beberapa *gampong*.

c. Bentuk-Bentuk Lembaga Adat

Dalam Qanun No. 10/2008 disebutkan bahwa lembaga adat dalam masyarakat Aceh berfungsi sebagai wahana partisipasi masyarakat dalam penyelenggaraan pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat dan penyelesaian masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Adapun unsur-unsur lembaga adat di Aceh pada masa sekarang adalah sebagai berikut:

Tabel I. Lembaga Adat dalam Qanun No. 10 Tahun 2008

No	Lembaga	Kewenangan
1	Majelis Adat Aceh (MAA)	Majelis penyelenggara kehidupan adat di Aceh yang struktur kelembagaannya sampai tingkat <i>gampong</i>
2	<i>Imuem Mukim</i>	Kepala pemerintahan <i>mukim</i>
3	<i>Imuem chik</i>	Imam mesjid pada tingkat <i>mukim</i> . Orang yang memimpin kegiatan-kegiatan masyarakat di tingkat <i>mukim</i> yang berkaitan dengan bidang agama Islam dan pelaksanaan syariat Islam

250 Leena Avonius dan Sehat Ihsan Shadiqin, *Adat dalam Dinamika...*, hlm. 15-16.

4	<i>Geuchik</i>	Merupakan kepala persekutuan masyarakat adat <i>gampong</i> yang bertugas menyelenggarakan pemerintahan <i>gampong</i> , melestarikan adat istiadat dan hukum adat, serta menjaga keamanan, kerukunan, ketentraman dan ketertiban masyarakat
5	<i>Tuha Peut</i>	Unsur pemerintahan <i>gampong</i> yang berfungsi sebagai badan permusyawaratan <i>gampong</i>
6	<i>Tuha Lapan</i>	Lembaga adat pada tingkat <i>mukim</i> dan <i>gampong</i> yang berfungsi membantu <i>imeum mukim</i> dan <i>geuchik</i> .
7	<i>Imeum Meunasah</i>	Orang yang memimpin kegiatan-kegiatan masyarakat di <i>gampong</i> yang berkenaan dengan bidang agama Islam, pelaksanaan dan penegakkan syariat Islam
8	<i>Keujruen Blang</i>	Orang yang memimpin dan mengatur kegiatan di bidang usaha persawahan
9	<i>Panglima Laot</i>	Orang yang memimpin dan mengatur adat istiadat di bidang pesisir dan kelautan
10	<i>Peutua Seuneubok</i>	Orang yang memimpin dan mengatur ketentuan adat tentang pembukaan dan penggunaan lahan untuk perladangan/perkebunan.
11	<i>Haria Peukan</i>	Orang yang mengatur ketentuan adat tentang tata pasar, ketertiban, keamanan dan kebersihan pasar serta melaksanakan tugas-tugas perbantuan
12	<i>Syahbanda</i>	Orang yang memimpin dan mengatur ketentuan adat tentang tambatan kapal/perahu, lalu lintas keluar dan masuk kapal/perahu di laut, danau dan sungai yang tidak dikelola oleh pemerintah
13	<i>Pawang Glee/Pawang Uteun</i>	Orang yang memimpin dan mengatur adat-istiadat yang berkenaan dengan pengelolaan dan pelestarian lingkungan hutan

Lembaga-lembaga adat tersebut di atas oleh Badruzzaman dikelompokkan kepada dua yaitu, lembaga adat yang berkaitan dengan tatanan sosial kemasyarakatan

dan lembaga adat yang berkaitan dengan perekonomian masyarakat. Yang pertama meliputi *geuchik*, *imum meunasah*, *tuha peut*, *tuha lapan*, *mukim*, dan *imum mukim*. Sedangkan kelompok kedua mencakup *haria peukan*, *petua sineubok* dan *syahbanda*. Meskipun bentuk-bentuk lembaga adat sudah ditentukan formatnya dalam qanun, namun keberadaan dan fungsi lembaga adat sangat ditentukan oleh letak geografis masing-masing wilayah. Misalnya bagi *gampong* yang jauh dari hutan dan jauh dari pasar, maka keberadaan lembaga adat tersebut tidak akan ada dan tidak berfungsi.

B. Kewenangan Lembaga Adat dalam Peradilan Adat Aceh

Pelaksanaan syariat Islam di Aceh terdapat beberapa peran dan fungsi yang dilakukan lembaga adat dalam rangka menjalankan kewenangannya, yaitu:

Pertama, mendorong lahirnya aturan pada tingkat *gampong* (*reusam gampong*). *Reusam gampong* bisa menjadi instrumen pelaksanaan syariat Islam khususnya untuk pencegahan dan penyelesaian pelanggaran syariat Islam. *Reusam gampong* merupakan peraturan pada tingkat *gampong* yang dibuat oleh *geuchik* bersama dengan *tuha peut gampong* yang mengatur berbagai hal yang dirasa perlu untuk menjalankan pemerintahan *gampong*. Khusus bagi lembaga bisa dapat berperan lebih jauh memprakarsai, dan membuat *reusam gampong*.

Mengingat bahwa syariat Islam sudah diatur pada level qanun, maka dalam menyusun *reusam gampong* harus memperhatikan qanun yang berkaitan dengan syariat Islam. Dalam *Reusam gampong* dapat diatur hal-hal yang merupakan ketentuan lebih detail dari qanun atau sesuatu yang tidak diatur dalam qanun tetapi dirasa perlu untuk pelaksanaan syariat Islam. Hanya saja tidak mudah untuk melahirkan suatu *reusam gampong* yang baik. Untuk tujuan ini dibutuhkan kemampuan yang relatif baik untuk bisa melahirkan suatu *reusam gampong*

terutama yang berkaitan dengan pelaksanaan syariat Islam

Kedua, mengawasi kegiatan masyarakat. Mendasari pada lembaga adat, *geuchik*, *tuha peut* dan lainnya mempunyai kewenangan dan karena itu dapat melakukan pengawasan terhadap kegiatan kemasyarakatan yang ada di wilayah *gampong*-nya dan di wilayah *mukim* oleh *imum mukim* dan *imum chiek*. Pengawasan dilakukan baik pada kegiatan-kegiatan masyarakat yang insidentil maupun yang dilakukan secara berlanjut, baik yang tidak memerlukan izin maupun kegiatan yang telah memperoleh izin dari pemerintah yang lebih tinggi, baik yang dilakukan oleh masyarakat maupun yang dilakukan oleh masyarakat lain dari luar *gampongnya* atau dari wilayah luar *mukim*. Pengawasan ini penting dilakukan, selain untuk mencegah, juga untuk melakukan tindakan advokasi yang diperlukan menurut kewenangannya kalau ditemukan ada indikasi pelanggaran syariat Islam. Fungsi kontrol inilah yang sekarang kesannya melemah, terutama di perkotaan. Apalagi ada persepsi bahwa terhadap kegiatan yang sudah ada izin maka ini hanya menjadi kewenangan pemberi izin untuk mengontrolnya.

Ketiga, menyelesaikan pelanggaran syariat Islam. Satu hal lain yang memungkinkan dilakukan ditingkat *gampog* adalah menyelesaikan perkara pelanggaran syariat Islam. hanya saja kewenangan ini tidak terhadap semua bentuk dan tingkatan pelanggaran syariat Islam. yang menjadi persoalan adalah belum ada kriteria yang jelas yang disepakati bersama tentang batasan kewenangan *gampong* dalam melakukan advokasi pelanggaran syariat Islam dengan cara menyelesaikan melalui mekanisme adat. Inilah yang menjadi hal krusial ketika aparat pemerintah *gampong* dalam kapasitasnya sebagai lembaga adat diminta untuk menyelesaikan perkara yang berkaitan dengan syariat Islam.²⁵¹

Hasil rapat koordinasi antara MAA dengan lembaga
251 Abdurrahman, *Peradilan Adat Aceh: Sebagai Sarana Kerukunan Masyarakat*, (Banda Aceh: Majelis Adat Aceh, 2007), hlm. 36.

penegak hukum, kewenangan lembaga adat dapat dijelaskan sebagai berikut.²⁵²

No	Kewenangan Peradilan Adat	Diluar Kewenangan PA
1	Batas tanah	Pembunuhan
2	Pelanggaran ketentuan adat dalam bersawah dan pertanian	Perzinahan
3	KDRT ringan	Pemeriksaan
4	Perselisihan antar dan dalam keluar	Narkoba
5	Pembagian harta warisan	Pencurian berat
6	Wasiat	Survesif
7	Fitnah	Penghinaan pemerintah
8	Perkelahian	Penculikan
9	Pertunangan dan Perkawinan	Khalwat
10	Pencurian	Perampokan bersenjata
11	Ternak di tempat umum	
12	Kecelakaan lalu lintas	
13	Ketidakseragaman turun ke sawah	

Menurut Pasal 13 Qanun No. 9/2008 mengatakan sengketa/perselisihan adat dan adat istiadat meliputi berbagai persoalan yang terjadi dalam masyarakat dalam skala kecil atau persoalan antar warga, antara lain masalah-masalah dalam rumah tangga, masalah pelanggaran syariat Islam, perselisihan hak milik, pencurian ringan yang masih dapat ditangani oleh perangkat adat, sengketa di tempat kerja dan lain sebagainya. Karena dalam qanun ini tidak secara jelas membatasi masalah yang diselesaikan secara adat, maka tidak tertutup kemungkinan semua masalah yang terjadi dalam masyarakat bisa diselesaikan secara adat.

Berdasarkan rancangan konsep MoU antara gubernur, MAA dan Polda Aceh bahwa perkara-perkara ringan yang memungkinkan diselesaikan di tingkat komunitas menjadi

252 M. Saleh Suhaidy, *Buku Pengangan...*, hlm. 15.

kewenangan peradilan adat. Di satu sisi pembagian kewenangan peradilan adat untuk perkara-perkara ringan atau sederhana secara teoritis terlihat sederhana, namun dalam realitasnya penanganan perkara-perkara ini jauh lebih rumit dilakukan. Hal ini karena ada perkara-perkara ini pada awalnya merupakan perkara ringan, namun pada tahap selanjutnya perkara ini menjadi perkara berat atau pada awalnya perkara tersebut bersifat perdata misalnya perkara pertikaian batas tanah, dapat berkembang menjadi perkara yang bersifat pidana karena terjadinya tindak kekerasan.²⁵³

Sebagai hasilnya, sebuah tingkat fleksibilitas diperlukan pada waktu menentukan perkara mana yang sesuai untuk diselesaikan dalam forum yang mana. Secara khusus, pada waktu keselamatan dari pihak yang bertikai terancam lebih sesuai jika melibatkan pihak kepolisian. Hal ini seringkali terjadi ketika pertikaian tersebut merupakan kekerasan atau melibatkan seseorang yang rentan seperti seorang perempuan atau anak-anak. Dalam perkara-perkara seperti ini, pertimbangan khusus harus diberikan terhadap kewenangan seorang pemimpin adat untuk menyelesaikan perkara secara efektif sambil memastikan bahwa hak-hak semua pihak dijunjung. Jika kekhawatiran seperti ini muncul, sudah selayaknya untuk menghubungi pihak kepolisian dan meminta bantuan tambahan.

Lebih lanjut, tanggung jawab dari seorang tokoh adalah untuk memastikan bahwa para pihak diinformasikan mereka mempunyai pilihan untuk membawa kasusnya ke bidang penyelenggaraan peradilan formal. Tokoh adat tersebut juga boleh merujuk para pihak ke pos bantuan hukum ataupun LSM yang sesuai untuk didampingi.²⁵⁴

Untuk kasus kekerasan terhadap perempuan khususnya kekerasan dalam rumah tangga yang buka penganiayaan berat,

253 Majelis Adat Aceh, Pendoman Peradilan Adat di Aceh, (MAA: Banda Aceh, 2008), hlm. 15.

254 Majelis Adat Aceh, Pendoman Peradilan..., hlm. 16.

jika perempuan menginginkan penyelesaian dengan peradilan adat, maka perlu diupayakan mekanisme perlindungan terhadap korban oleh pemangku adat, sehingga jika upaya damai telah dilakukan dan istri telah kembali ke rumah suami/orang tuanya kekerasan terhadap isteri tidak terulang kembali.

C. Penyelesaian Perkara Khalwat oleh Lembaga Adat

a. Dasar Hukum Berlakunya Peradilan Adat

Peradilan adat merupakan terminologi normatif yang disebutkan dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Beberapa masyarakat kesatuan hukum adat menyebut lembaga pengadilan adat dengan sidang adat, para-para adat atau rapat adat.²⁵⁵

Kemungkinan untuk mengakomodasi adanya peradilan adat dalam sistem peradilan di Indonesia pun diberi peluang oleh pasal 24 ayat (3) UUD 1945 yang menyatakan bahwa badan-badan lain yang fungsinya berkaitan dengan kekuasaan kehakiman diatur dalam UU. Pilihan untuk memberikan pengakuan atau tidak memberikan pengakuan terhadap peradilan adat dalam sistem hukum negara adalah persoalan politik hukum, khususnya politik hukum kekuasaan kehakiman karena peradilan adalah salah satu fungsi dari kekuasaan kehakiman. Politik hukum sebagai garis kebijakan resmi tentang hukum yang diberlakukan sangat dipengaruhi oleh konfigurasi politik penguasa yang berkuasa dalam suatu negara.²⁵⁶ Kebijakan penguasa negara tentang hukum tersebut dituangkan dalam produk hukum, di mana arahnya dituangkan dalam UUD dan selanjutnya dijabarkan dalam produk hukum pada level UU.

Seiring dengan bergantinya pemerintahan yang memegang tampuk kekuasaan negara di Indonesia, peraturan

255 Ewa Wojkoswka, *How Informal Justice System Can Contribute*, Paper, UNDP, (Oslo: Oslo Governance Centre, 2016), hlm. 11.

256 Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 1, 2 dan 4.

perundang-undangan yang mengatur kekuasaan kehakiman pun sudah beberapa kali mengalami perubahan atau pergantian. Sejak UUD 1945 diamandemen, UU kekuasaan kehakiman sudah dua kali mengalami pergantian, yaitu pada tahun 2004 dan tahun 2009. Oleh karena itu, menjadi menarik dan sangat relevan untuk mengkaji dinamika pengakuan terhadap peradilan adat dalam politik hukum kekuasaan kehakiman. Kajian ini menjadi relevan lagi karena sesungguhnya peradilan adat adalah suatu fakta sosiologis, di mana peradilan adat masih hidup dan dipraktikkan dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat yang jumlahnya sangat besar yang tersebar dalam wilayah NKRI.²⁵⁷ Sangat penting dikaji dinamika politik hukum kekuasaan kehakiman dari waktu ke waktu dalam merespon kenyataan sosial tersebut.

Istilah peradilan adat dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat di Indonesia, istilah yang lebih sering digunakan adalah sidang adat atau rapat adat dalam ungkapan yang beragam sesuai kekhasan bahasa lokal setempat. Sebagai istilah teknis yuridis, istilah “peradilan adat” secara resmi digunakan dalam beberapa UU. Yang terbaru dan paling eksplisit menyebutkan istilah “peradilan adat” dalam pasal-pasalannya adalah UU No. 21/2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua. Istilah “peradilan adat” juga disebutkan dalam penjelasan UU No. 18/2004 tentang Perkebunan di mana disebutkan bahwa peradilan adat sebagai salah satu unsur yang menjadi indikator bahwa suatu masyarakat hukum adat dalam kenyataannya masih ada. Jauh sebelumnya, istilah “peradilan adat” dan “pengadilan adat” digunakan dalam UU Darurat No. 1/1951. Walaupun kedua istilah tersebut sesungguhnya dapat dibedakan pengertiannya, yaitu “peradilan adat” menyangkut proses atau sistem, sedangkan “pengadilan adat” menyangkut lembaga peradilan, tetapi UU Darurat No.

257 Hedar Laujeng, Mempertimbangkan Peradilan Adat, (HuMa: 2003), hlm. 12.

1/1951 tampaknya tidak membedakan pengertian keduanya, karena kedua istilah tersebut digunakan secara bersamaan tanpa membedakan pengertiannya. Dalam pasal-pasal dari UU tersebut, istilah yang digunakan adalah “pengadilan adat”, sedangkan dalam penjelasannya di samping istilah “pengadilan adat” juga digunakan istilah “peradilan adat”.

UU Darurat No. 1/1951 adalah suatu UU yang dikeluarkan oleh pemerintah Republik Indonesia untuk menyelenggarakan kesatuan susunan, kekuasaan dan acara pengadilan-pengadilan sipil di Indonesia, merombak susunan peradilan warisan Pemerintah Hindia Belanda. UU inilah yang menghapuskan keberadaan peradilan adat dalam sistem hukum di Indonesia, yang dibentuk pada zaman kolonial Belanda. Dengan begitu, untuk memahami konsep peradilan adat yang dimaksudkan oleh UU Darurat No. 1/1951 maka perlu dipahami sistem peradilan pada zaman pemerintah Hindia Belanda.

Pada zaman pemerintahan Hindia Belanda dikenal lima macam peradilan, yaitu: (1) *gouvernements-rechtspraak* (peradilan gubernemen); (2) *inheemsche rechtspraak* (peradilan pribumi atau peradilan adat; (3) *zelfbestuur rechtspraak* (peradilan swapraja; (4) *godsdientige rechtspraak* (peradilan agama); dan (5) *dorpjustitie* (peradilan desa).²⁵⁸ Dari lima jenis peradilan di atas, *inheemsche rechtspraak* oleh beberapa penulis seperti Tresna,²⁵⁹ Sudikno Mertokusumo,²⁶⁰ dan Irine Muslim²⁶¹ diterjemahkan dengan istilah “peradilan adat” atau “pengadilan adat”. Sedangkan penulis lain

258 Hilman Hadikusuma, *Peradilan Adat di Indonesia*, (Jakarta: CV Miswar, 1989), hlm. 37.

259 R. Tresna, *Peradilan di Indonesia dari Abad ke Abad*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 73.

260 Sudikno Mertokusumo, *sejarah Peradilan dan Perundang-undangannya di Indonesia Sejak 1942 dan Apakah Manfaatnya Bagi Kita Bangsa Indonesia*, (Yogyakarta: Universitas Gajahmada, 1970), hlm. 52.

261 Irene A Muslim, “Peradilan Adat Pada Masyarakat Dayak di Kalimantan Barat”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Hukum Universitas Tanjungpura*, (Pontianak: Universitas Tanjungpura, 15 Juni 1991), hlm. 2.

menerjemahkannya dengan istilah “peradilan asli”²⁶² atau peradilan “pribumi”.²⁶³ Dengan demikian, dari pespektif sejarah dapat diketahui bahwa sesungguhnya yang dimaksudkan dengan “peradilan adat” dan “pengadilan adat” oleh UU Darurat No. 1/1951 adalah *imheemsche rechtspraak*, yang menurut undang-undang Hindia Belanda adalah peradilan yang diperuntukkan bagi golongan penduduk pribumi.

Walaupun peradilan pribumi ini mengadili menurut tata hukum adat, tetapi peradilan ini tetap berada di bawah kontrol residen yang mempunyai kekuasaan sangat besar, pertama: berkuasa mengangkat hakim-hakim peradilan pribumi (peradilan adat); kedua: berkuasa menetapkan hukum adat yang diberlakukan.²⁶⁴ Selain *inheemsche rechtpraak*, dalam masyarakat Indonesia di masa kolonial terdapat peradilan asli dikalangan golongan pribumi yang disebut *dorpjustitie* (peradilan desa), suatu peradilan yang dilaksanakan oleh hakim desa, yang diperankan oleh kepala desa selaku kepala masyarakat hukum adat.

Menurut Hazairi hakim desa adalah suatu lembaga desa yang kehadirannya dalam setiap masyarakat hukum adat merupakan *conditio sine qua non* sebagai alat perlengkapan kekuasaan desa selama desa itu sanggup mempertahankan wajah aslinya dan sifat-sifat keistimewaannya sebagai kesatuan sosial ekonomi yang berdiri sendiri.²⁶⁵ Kekuasaan hakim desa itu tidak terbatas pada kekuasaan mendamaikan saja, tetapi meliputi kekuasaan memutuskan semua silang sengketa dalam semua bidang hukum tanpa membedakan antara masalah di bidang hukum pidana, perdata, publik dan sipil

Menurut Abdurrahman tidak ada perbedaan prinsipil

262 Mahadi, Uraian Singkat tentang Hukum Adat Sejak RR Tahun 1854, (Bandung: Alumni, 1991), hlm. 30.

263 Hilman Hadikusuma, Peradilan Adat..., hlm. 23.

264 R. Tresna, Peradilan di Indonesia..., hlm. 73.

265 Hazairin, “Kata Pengantar (Hakim Desa)”, dalam R. Soepomo, Pertautan Peradilan Desa Kepada Peradilan Gubernemen, terj., Rasjad St. Suleman, (Jakarta: Bhratara, 1972), hlm. 5.

pada dua bentuk peradilan bagi penduduk pribumi tersebut. peradilan desa umumnya terdapat pada hampir seluruh nusantara pada masyarakat umumnya pada hampir seluruh nusantara pada masyarakat hukum adat yang bersifat teritorial, namun peradilan adat ditemukan pada masyarakat hukum adat teritorial maupun geneologis.²⁶⁶

Konsep peradilan adat seperti yang dimaksudkan dalam UU Darurat No. 1/1951 berbeda dengan konsep peradilan adat yang termuat dalam UU No. 21/2001. Menurut Pasal 51 ayat (1) UU tersebut "Peradilan adat adalah peradilan perdamaian di lingkungan masyarakat hukum adat, yang mempunyai kewenangan memeriksa dan mengadili sengketa perdata adat dan perkara pidana di antara para warga masyarakat hukum adat yang bersangkutan".

Selanjutnya, dalam ayat-ayat berikutnya ditegaskan bahwa "pengadilan adat disusun menurut ketentuan hukum adat masyarakat hukum adat yang bersangkutan..., memeriksa dan mengadili sengketa perdata adat dan perkara pidana berdasarkan hukum adat masyarakat hukum adat yang bersangkutan". Dengan demikian, konsep peradilan adat yang dimaksudkan UU No. 21/2001 lebih mendekati konsep peradilan desa, yaitu sistem peradilan yang diselenggarakan oleh hakim-hakim dalam masyarakat kecil-kecil (hakim desa) yang pada zaman Hindia Belanda diakui berdasarkan pada 3^a RO dan hingga jini secara yuridis belum pernah dihapuskan.

Berdasarkan penjelasan di atas, penggunaan istilah "peradilan adat" dalam makna sebagai peradilan pribumi yang merupakan terjemahan *inheemsche rechtspraak*, sungguh tidak relevan lagi, sebab peradilan khusus bagi penduduk asli Indonesia tidak diperlukan lagi karena tidak ada lagi perbedaan penggolongan penduduk berdasarkan keturunan. Di samping itu, peradilan adat (*inheemsche rechtspraak*) secara yuridis sudah dihapus melalui UU Darurat No. 1/1951. Agar istia

266 Abdurrahman, "Penyelesaian Sengketa Hukum Adat: Antara Peradilan Adat dan Lembaga Adat", Makalah, t.t., hlm. 6-9.

“peradilan adat” tetap dapat digunakan tanpa menimbulkan kerancuan dengan istilah “peradilan adat” yang disebutkan dalam UU Darurat No. 1/1951. Maka harus ada persamaan persepsi mengenai konsep peradilan adat dengan mengacu kepada konsep peradilan adat yang dianut dalam UU No. 21/2001.

Konsep ini dapat dijadikan acuan karena dapat mewakili konsep peradilan adat yang masih hidup dan dipraktikkan dalam masyarakat Indonesia saat ini. Konsep ini sesuai pula dengan definisi peradilan adat yang dikembangkan oleh Hedar Laujeng yang menyatakan bahwa peradilan adat adalah “sistem peradilan yang lahir, berkembang dan dipraktikkan oleh komunitas-komunitas masyarakat hukum adat di Indonesia, dengan berdasaeaka hukum adat, di mana peradilan itu bukan merupakan bagian dari sistem peradilan negara.”²⁶⁷

Dengan menekankan pada batasan bahwa peradilan adat adalah sistem peradilan dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat, maka peradilan adat memiliki landasan konstitusional, yaitu diakui berdasarkan Pasal 18 B ayat (2) UUD 1945. Seperti dikatakan Mahfud MD, pengakuan terhadap kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat seperti yang dimaksudkan dalam Pasal 18 B ayat (2) UUD 1945 juga mengandung makna sebagai pengakuan terhadap struktur dan tata pemerintahan yang dibentuk berdasarkan norma hukum tata negara adat setempat.²⁶⁸ Peradilan adat merupakan pranata atau perangkat hukum adat yang keberadaanya merupakan prasyarat bagi eksistensi kesatuan masyarakat hukum adat setempat.²⁶⁹ Sehingga termasuk sebagai entitas yang mendapat pengakuan dan penghormatan dalam Pasal 18 B ayat (2) UUD 1945

267 Hedar Laujeng, Mempertimbangkan Peradilan..., hlm. 1.

268 Moh. Mahfud MD, Revitalisasi Masyarakat Hukum adat dalam kerangka UUD 1945 Menyongsong Globalisasi, Makalah pada acara seminar awig-awig II dengan tema: Pemberdayaan Awig-Awig Desa Pakraman di Bali dalam Mewujudkan Masyarakat Adat yang Sejahtera, (Bali: 30 September 2010), hlm. 4-6.

269 Lihat penjelasan Pasal 9 ayat (2) UU No. 18/2004 tentang Perkebunan.

Dengan demikian dapat ditegaskan konsep peradilan adat yang dianut dalam kajian ini, yaitu suatu sistem peradilan berdasarkan hukum adat, yang hidup dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat, berwenang mengadili perkara-perkara adat antara warga yang terjadi di lingkungan kesatuan masyarakat hukum adat yang bersangkutan.²⁷⁰

Perkara-perkara adat yang diselesaikan peradilan adat meliputi sengketa maupun pelanggaran hukum adat. Struktur, mekanisme dan hukum yang digunakan oleh peradilan adat dalam memeriksa dan mengadili suatu perkara adalah berdasarkan pada hukum adat setempat. Sehingga mustahil dirumuskan secara seragam mengenai struktur dan mekanisme peradilan adat yang hidup dalam kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat yang jumlahnya ribuan di seluruh wilayah Indonesia. Penting ditegaskan, peradilan yang dimaksud di sini bukanlah bagian dari sistem peradilan negara dan bukan pula kelanjutan atau bentuk baru dari peradilan adat sebagai terjemahan dari *inheemsche rechtspraak* yang dikenal pada zaman pemerintah Hindia Belanda dan telah dihapuskan melalui UU Darurat No. 1/1951.

Dengan begitu, keberadaan pengadilan adat dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia dewasa ini adalah suatu fakta pluralisme hukum,²⁷¹ sebab dalam wilayah kesatuan-

270 Bandingkan dengan istilah peradilan rakyat yang digunakan oleh Mukyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Tiara Wacana: Yogyakarta, 2008), hlm. 46-48. Dalam buku tersebut istilah peradilan rakyat dirujuk kepada apa yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh dalam pemberian sanksi kepada pelaku pelanggaran syariat Islam seperti dimandikan dengan coberan dan diarak sekeliling kampung. Menurut penulis, istilah peradilan rakyat tidak tepat digunakan dan disandingkan dengan istilah peradilan adat atau pengadilan adat. Karena sanksi/hukuman dalam peradilan adat terukur. Sedangkan istilah peradilan rakyat yang digunakan Mukyar Fanani merujuk pada kerja-kerja emosional masyarakat secara spontanitas dalam menyikapi kasus pelanggaran aturan gampong.

271 Menurut John Griffiths, pluralisme hukum adalah kondisi di mana ada lebih dari satu tertib hukum yang berlaku di suatu wilayah sosial (social field). Lihat: John Griffiths, "What is Legal Pluralism?" dalam *Journal*

kesatuan masyarakat hukum adat itu, disamping berlaku peradilan formal berdasarkan hukum negara, juga berlaku sistem peradilan berdasarkan hukum adat yang majemuk.

Uraian diatas tentang landasan peradilan adat atau nama lain yang mengacu kepada hukum yang hidup didalam masyarakat di Indonesia oleh Lilik Mulyadi dikatakan bahwa keberadaan peradilan adat tersebut diasumsikan sebagai peradilan "diantara ada dan tiada". Lilik mengajukan lima argumentasi dalam memperkuat kesimpulan yaitu:

Pertama, dari aspek azas legalitas formal dan azas legalitas materil. Pasal 1 ayat (1) KUHP menentukan bahwa tiada suatu peristiwa dapat dipidana selain dari kekuatan ketentuan undang-undang pidana yang mendahuluinya (*Geen Feit is strafbaar dan uit kracht van een daaraan voorafgegane wettelijke strafbepaling*). Azas ini tidak diatur secara integral dengan asas legalitas materil sehingga yang berlaku adalah azas legalitas formal. Menurut Lilik, penggunaan azas legalitas harus sangat hati-hati karena jika tidak kandungannya pasal 1 KUHP akan menolak peradilan hukum adat.

Kedua, dalam UU Nomor 1 Tahun 1951 eksistensi pengadilan adat tidak diakui, berlanjut setelah dikodifikasikannya yang kemudian dirubah dengan Undang-Undang pokok kehakiman (UU Nomor 14 Tahun 1974) yang kemudian dirubah dengan UU Nomor 35 Tahun 1999, dan UU Nomor 4 tahun 2004, UU Nomor 48 tahun 2009. Intinya adalah pertimbangan penghapusan peradilan adat karena peradilan adat tidak memenuhi persyaratan sebagai alat perlengkapan pengadilan sebagaimana yang dikehendaki oleh UUDS dan tidak dikehendaki oleh rakyat.

Ketiga, dari perspektif yuridis, secara konstitusional politik hukum mengakui hak-hak tradisional kesatuan masyarakat hukum adat yang bertolak dari pasal 18B ayat (2), pasal 281

of Legal Pluralism and Unofficial Law, number 23, (Published by the Foundation for the Journal of Legal Pluralism, 1986), hlm. 1.

ayat (3) dan pasal 24 ayat (3) UUD NKRI 1945, ketetapan MPR Nomor IX/MPR/2001, UU Nomor 17 tahun 2007 dan keputusan presiden Nomor 7 Tahun 2005. Dari perspektif adanya penghormatan, pengakuan dan eksistensi nilai-nilai kemanusiaan dan hak azasi manusia oleh negara termasuk juga dalam hal pelaksanaan peradilan yang kemudian harus dijabarkan dalam politik hukum kekuasaan kehakiman Indonesia. Perspektif peradilan adat sebagai bagian hak tradisional kesatuan masyarakat adat dalam kenyataannya masih hidup dalam masyarakat. Namun realitanya sampai sekarang belum ada undang-undangan yang berlaku secara nasional yang memberikan pengakuan terhadap keberadaan peradilan adat.

Keempat, pada tataran lokal, eksistensi peradilan adat tetap diakui ini dapat dilihat dalam undang-undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang otonomi khusus papua dan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

Kelima, meskipun secara nasional kebijakan formatif eksistensi peradilan adat namun dalam aplikatif Yurisprudensi Mahkamah Agung RI, eksistensi peradilan adat tetap diakui. Dalam putusan Mahkamah Agung RI Nomor 1644 K/Pid/1988 tanggal 15 Mei 1991 dimana dalam ratio decidendi putusan disebutkan bahwa apabila seseorang melanggar hukum adat kemudian kepala pemuka adat memberi reaksi adat (sanksi/obat adat) maka yang bersangkutan tidak dapat diajukan lagi (untuk kedua kalinya) sebagai terdakwa dalam persidangan BA dan peradilan Negara (Pengadilan Negeri) dengan dakwaan yang sama melanggar hukum adat dijatuhkan hukuman penjara menurut ketentuan KUH pidana (pasal 5 ayat (3) sub B UU drt Nomor 1 tahun 1951) sehingga dalam keadaan demikian pelimpahan berkas perkara serta tuntutan Kejaksaan di pengadilan Negeri harus dinyatakan tidak dapat diterima (*niet ontvankelijk Verklaard*).

Pelaksanaan peradilan adat di Aceh, kini didukung

dengan sejumlah peraturan perundang-undangan, berikut ini undang-undang, Qanun dan persetujuan yang mengatur tentang pelaksanaan peradilan adat di Aceh, yaitu:

1. Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Aceh, Pasal 3 dan 6 menegaskan bahwa dengan diberikan kewenangan untuk menghidupkan adat yang sesuai dengan syariat islam.
2. Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang pemerintah Aceh, Bab XIII tentang lembaga adat mengatakan bahwa; penyelesaian masalah sosial kemasyarakatan secara adat ditempuh melalui lembaga adat (pasal 98 ayat 2)
3. Peraturan daerah (PERDA) Provinsi Aceh Nomor 7 Tahun 2000 tentang penyelenggaraan kehidupan adat menegaskan bahwa; lembaga adat berfungsi sebagai alat kontrol keamanan, ketentraman, kerukunan dan ketertiban masyarakat.
4. Qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2003 tentang pemerintahan mukim dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD).
5. Qanun Aceh Nomor 5 tahun 2003 tentang pemerintahan Gampong dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD)
6. Qanun Nomor 9 Tahun 2008 tentang pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat
7. Qanun Aceh Nomor 10/2008 tentang Lembaga Adat
8. Keputusan bersama antara Kepolisian, Gubernur, MAA, IAIN Ar-Raniry, Balai Syura dan Persatuan Wartawan Indonesia tahun 2008. MoU tersebut menyebutkan adakalanya proses pendekatan permasalahan kamtibmas dan kejahatan untuk mencari pemecahan masalah melalui upaya memahami masalah, analisis masalah, mengusulkan alternatif solusi dalam rangka menciptakan

rasa aman, bukan berdasarkan hukum pidana tapi juga hukum-hukum adat.

b. Penyelenggaraan Peradilan Adat

Penyelenggaraan sejarah peradilan Indonesia, peradilan adat sebenarnya telah dikenal semenjak zaman penjajahan. Untuk golongan pribumi ada *landgerecht* (semacam pengadilan negeri di saat sekarang), pengadilan kepolisian, pengadilan distrik, pengadilan swapraja dan pengadilan adat. Sungguh berbeda dengan pemerintahan republik, pemerintahan kolonial menyadari bahwa kaki tangannya tidak bisa sampai berjejak secara efektif sampai ke kampung-kampung. Oleh karena itu, untuk menjamin ketertiban tetap berjalan, institusi-institusi lokal diakui keberadaannya.

Perundang-undangan pemerintah Hindia Belanda mewariskan lima jenis peradilan, yaitu peradilan gubernemen, peradilan pribumi (peradilan adat), peradilan swapraja, peradilan agama dan peradilan desa.²⁷² Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1. Peradilan gubernemen (*gouvernements rechtspraak*) ialah peradilan yang dilaksanakan oleh hakim pemerintah atas nama raja/ratu Belanda dengan tata hukum Eropa untuk seluruh daerah Hindia Belanda.
2. Peradilan pribumi atau peradilan adat (*inheemsche rechtpraak*) merupakan peradilan yang dilaksanakan hakim Eropa dan juga hakim Indonesia, tidak atas nama raja/ratu dan tidak berdasarkan tata hukum Eropa. Tetapi dengan tata hukum adat yang ditetapkan oleh residen dengan persetujuan direktur kehakiman di Batavia. Daerah-daerah di mana dilaksanakan peradilan pribumi/peradilan adat adalah: Aceh, Tapanuli, Sumatera Barat, Jambi, Palembang, Bengkulu, Riau, Kalimantan,

272 Hilman Hadikusuma, *Peradilan Adat...*, hlm. 37. Lihat juga: I Made Sukadana, *Mediasi Peradilan*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2012), hlm. 91.

Sulawesi, Manado, Lombok dan Maluku. Kewenangan mengadili peradilan ini adalah terhadap orang-orang pribumi yang berdomisili di daerah peradilan yang dijadikan tergugat atau tersangka. Adapaun penggugat boleh saja yang bukan penduduk setempat termasuk misalnya orang Eropa yang merasa dirugikan. Peradilan ini menggunakan hukum acara sendiri yang khusus berupa peraturan peradilan dari residen, misalnya: Peraturan Musapat Aceh Besar dan Singkel (1934), Peraturan Mahkamah Riau (1933), Peraturan Rapat Palembang (1933), Peraturan Kerapatan Kalimantan Selatan dan Timur (1934), Peraturan Gantarang, Matinggi dan Laikan (Sulawesi Selatan 1933) dan sebagainya.

3. Peradilan Swapraja (*zelfbestuur rechtspraak*) ialah peradilan yang dilaksanakan oleh para hakim swapraja. Di Jawa Madura kewenangan peradilan ini terbatas untuk mengadili kerabat raja yang sedarah atau semenda sampai sepupu keempat dan para pegawai tinggi swapraja dalam posisi tergugat baik dalam perkara perdata maupun perkara pidana yang ringan. Di luar Jawa-Madura kewenangan peradilan ini terbatas pada untuk mengadili kaula sendiri. Hakim swapraja melaksanakan tugasnya berdasarkan peraturan swapraja yang isinya mencontoh peraturan peradilan pribumi/peradilan adat.
4. Peradilan agama (*godsdiensstige rechtspraak*) adalah peradilan yang dilaksanakan oleh hakim agama atau hakim pribumi atau hakim gubernemen untuk menyelesaikan perkara yang menyangkut hukum Islam.
5. Peradilan desa (*dorpjustitie*) ialah peradilan yang dilaksanakan oleh hakim desa baik dalam lingkungan peradilan gubernemen, peradilan pribumi/peradilan adat maupun peradilan swapraja di luar Jawa-Madura. Peradilan ini berwenang mengadili perkara-perkara kecil yang merupakan urusan adat atau urusan desa, seperti

perselisihan tanah, pengairan, perkawinan, mas kawin, perceraian, kedudukan adat dan lain-lain perkara yang timbul dalam masyarakat adat bersangkutan. Para hakim desa tidak boleh menjatuhkan hukuman sebagaimana yang diatur dalam KUHP dan apabila para pihak yang berselisih tidak puas dengan keputusan hakim desa ia dapat mengajukan perkaranya kepada hakim gubernemen. Organisasi peradilan desa tidak diatur dalam perundang-undangan, tetapi diserahkan kepada hukum adat setempat.

Menurut ketua Mahkamah agung, Harifin A Tumpa, tokoh yang paling berperan dalam pengadilan adat adalah hakim perdamian desa. Namun dengan diberlakukannya UU Darurat No. 1/1951, pengadilan adat termasuk di dalamnya hakim perdamian desa dihapuskan. Namun begitu, menurut Harifin, keberadaan lembaga yang dapat menyelesaikan perselisihan kecil diantara para warga desa sesuai dengan sistem peradilan yang berkembang di negara modern yang bertujuan mewujudkan keadilan *restoratif*.

Teori ini mengajarkan bahwa suatu sengketa atau kejahatan harus dilihat bukan semata-mata sebagai pelanggaran hukum negara, tetapi sengketa tersebut merepresentasikan terputusnya dan terpecahnya relasi antara dua atau lebih orang dalam masyarakat. Lebih jauh, Harifin mengakui kalau penyelesaian sengketa secara informal lebih cepat, murah dan memuaskan pihak yang bersengketa ketimbang lewat jalur formal. Hal ini karena penyelesaian sengketa informal tak terikat oleh suatu aturan formal seperti upaya banding, kasasi bahkan peninjauan kembali seperti di pengadilan pada umumnya. Ketua Pengadilan Tinggi Nusa Tenggara Barat, Lalu Mariyun di tempat yang sama bahkan sempat menyebutkan bahwa peradilan umum tidak bisa menyelesaikan masalah yang ada di masyarakat. Berbeda jauh dengan peradilan hukum adat.

Berbicara tentang peradilan adat, maka adalah peradilan perdamaian yang dimaksudkan untuk menyelesaikan perkara (sengketa atau pelanggaran adat) yang terjadi dalam masyarakat. Yang ditunjukkan adalah menciptakan kedamaian dan keharmonisan hidup masyarakat, bukan untuk memutuskan kalah atau menang. Di sinilah letak filosofis yang berbeda antara peradilan adat dengan peradilan formal atau negara.

Untuk itu, pelaksanaan peradilan adat ini harus didasari pada prinsip-prinsip dasar guna terselenggaranya peradilan yang bisa diterima oleh para pihak dan dapat mewujudkan kedamaian dan kerukunan hidup masyarakat yang bersangkutan. Adapun prinsip dasar yang dimaksud adalah:

1. Terpercaya atau amanah. Peradilannya didasari pada kepercayaan masyarakat karena itu fungsionarisnya adalah tokoh adat yang terpercaya.
2. Tanggungjawab. Pelaksanaan peradilan adat didasari pada tanggungjawab pelaksanaannya kepada para pihak, masyarakat dan tuhan.
3. Kesetaraan di depan hukum. Peradilan tidak boleh membedakan, jenis kelamin, status sosial dan usia. Semua orang mempunyai kedudukan dan hak yang sama di depan adat.
4. Cepat, murah dan mudah. Proses peradilan dilaksanakan secara cepat, tidak boleh dilarut-larutkan dan mudah. Putusannya harus terjangkau untuk dilaksanakan oleh masyarakat.
5. Ikhlas dan sukarela. Tidak boleh memaksa para pihak untuk menyelesaikan perkaranya melalui peradilan adat.
6. Penyelesaian damai. Dalam bahasa Aceh prinsip ini dikenal dengan ungkapan *ulee beu matee ranteng bek patah*. Peradilan adat ini dimaksudkan untuk benar-benar menyelesaikan masalah, guna mengembalikan

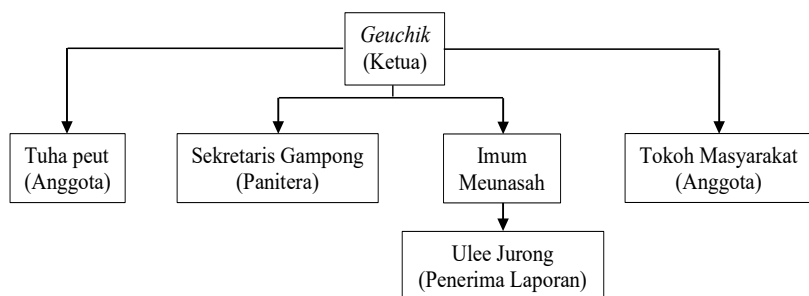
keseimbangan dan kerukunan hidup masyarakat.

7. Musyawarah/mufakat. Keputusan yang dibuat dalam peradilan adat didasari pada hasil musyawarah mufakat yang berlandaskan hukum adat.
8. Keterbukaan untuk umum. Semua proses peradilan (kecuali kasus-kasus tertentu, seperti perkara keluarga) dijalankan secara terbuka.
9. Jujur. Pelaksanaan peradilan adat dilakukan secara jujur. Setiap pemimpin adat tidak boleh mengambil keuntungan dalam bentuk apa pun baik meteril maupun non materil dalam penanganan perkara.
10. Keberagaman. Peradilan adat menghargai keberagaman ketentuan adat dalam berbagai sub sitem hukum adat yang berlaku dalam masyarakat.
11. Praduga tak bersalah. Hukum adat tidak membenarkan adanya tindakan main hakim sendiri. Dalam proses peradilan, para pihak harus dianggap tidak bersalah sampai adanya putusan.
12. Berkeadilan. Putusan peradilan adat harus bersifat adil dan putusannya diterapkan sesuai dengan kualitas perkara dan tingkat ekonomi para pihak. Prinsip berkeadilan ini tidaklah berarti membebani kewajiban sebagai sanksi adat yang berlebihan kepada para pihak yang tingkat ekonomi menengah ke atas. Di sini dimaksudkan adalah terhadap pihak yang tingkat ekonominya lemah disesuaikan pembebanan kewajiban sebagai sanksi adat.

Keberadaan peradilan adat di Aceh yang dilaksanakan oleh lembaga adat gampong dan mukim. Diatur dalam berbagai regulasi seperti UUPA, Qanun Aceh, Pergub dan MoU antara Gubernur, Kapolda Aceh dan MAA untuk memperkuat peranan peradilan adat. Adapun isi dari MoU itu antara lain mencangkup empat hal utama, antara lain:

1. Mengakui bahwa lembaga peradilan adat sebagai lembaga peradilan perdamaian
2. Memberikan kesempatan terlebih dahulu kepada peradilan adat untuk menyelesaikan masalah sosial kemasyarakatan, dan jika gagal baru diajukan ke persidangan mukim.
3. Ada sengketa perkara yang bukan kewenangan gampong atau mukim dan oleh karena itu harus diselesaikan oleh lembaga peradilan formil/negara.
4. Menghendaki adanya tertib administrasi peradilan adat.

Pada umumnya penyelenggaraan peradilan adat dilakukan oleh lembaga gampong dan mukim. Hal yang salam berlaku untuk seluruh Aceh. Hanya saja di beberapa daerah tertentu, seperti Aceh Tengah dan Aceh Tamiang, mereka menggunakan istilah lain, namun fungsinya tetap sama yaitu sebagai lembaga penyelesaian sengketa atau perkara adat. Adapun struktur dan peran penyelenggara peradilan adat tingkat gampong sebagai berikut.²⁷³

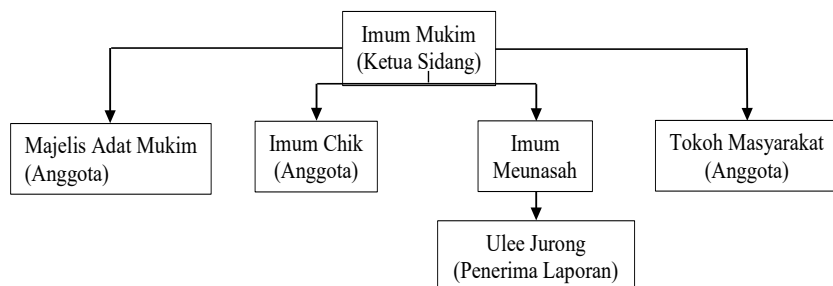


Para penyelenggaraan adat sebagaimana digambarkan tidak ditunjuk atau diangkat secara resmi, tetapi karena jabatannya sebagai Geuchik, Imum Meunasah, Tuha Peut Dan Ule Jurong, maka secara otomatis menjadi para penyelenggara pengadilan adat justru dipercayai oleh masyarakat. Pada saat ini keanggotaan peradilan adat terbatas pada kaum lelaki,

273 Buku Pendoman Peradilan Adat di Aceh Untuk Peradilan Adat yang Adil dan Akuntabel, (MAA: Banda Aceh, cet. II, 2012), hlm. 9.

tetapi juga harus melibatkan kaum perempuan. Mereka terlibat dalam proses penyelenggaraan peradilan adat melalui jalur Tuha Peut dimana salah satu unsur tuha peut harus ada wakil dari kaum perempuan.

Sementara itu, struktur penyelenggaraan peradilan adat ditingkat Mukim dapat digambarkan sebagai berikut;



Adanya peradilan tingkat mungkim merupakan upaya, apabila kasus tidak bisa diselesaikan di tingkat peradilan gampong, dimana kasus tersebut yang terjadi antar gampong yang berada dalam yurisdiksi mukim dan kasus banding, yaitu kasus yang telah ditangani ditingkat gampong, namun salah satu pihak merasa tidak puas terhadap putusan tersebut.

Hal ini senada dengan yang diperintahkan oleh PERDA No.7 Tahun 2000 yang menyebutkan bahwa; (1) Gampong diberi wewenang dalam masa 2 bulan dapat menyelesaikan persengketaan, bila tidak selesai dibawa kerapat mukim (pasal 11 ayat 2); (2) mukim diberi wewenang untuk menyelesaikan perkara selama satu bulan terhitung sejak permohonan banding diajukan (pasal 15 ayat 1).

Kewenangan mukim untuk menyelenggarakan peradilan adat juga diperintahkan oleh Qanun nomor 4 tahun 2003 tentang pemerintahan mukim dalam provinsi NAD, yang menegaskan bahwa; (1) lembaga mukim berwenang untuk memutuskan dan atau menetapkan hukum dalam hal adanya persengketaan-persengketaan atau perkara-perkara adat dan

hukum adat dan hukum adat (pasal 4 huruf e), (2) Majelis adat mukim berfungsi sebagai badan yang memberikan keputusan-keputusan adat terhadap perselisihan-perselisihan dan pelanggaran adat, memberikan kekuatan hukum terhadap sesuatu hal dan pembuktian lainnya menurut adat (pasal 12 ayat 2)

Khusus yang menyangkut dengan kasus yang diteruskan ke tingkat mukim, Qanun Nomor 5 tahun 2003 tentang pemerintahan desa dalam propinsi NAD menegaskan bahwa; pihak-pihak yang keberatan terhadap keputusan perdamaian sebagaimana dimaksud pada pasal 12 ayat 2 dapat meneruskannya kepada imum mukim dan keputusan imum mukim bersifat akhir dan mengikat (pasal 12 ayat 3).

Peradilan tingkat mukim merupakan upaya terakhir untuk mendapatkan keadilan dalam yurisdiksi adat. Perkara-perkara pidana berat atau sengketa-sengketa yang tidak dapat diselesaikan pada tingkat mukim, akan diselesaikan oleh peradilan negara sesuai dengan ketentuan Undang-Undang dan peraturan yang berlaku.²⁷⁴

c. Proses Penyelesaian Sengketa Dalam Peradilan Adat

Tradisi penyelesaian sengketa dalam masyarakat adat didasarkan pada nilai-nilai filosofi komunal, filosofi pengorbanan, filosofi nilai spiritual dan filosofi keadilan.²⁷⁵

Pertama, filosofi komunal merupakan filosofi hidup yang meresap pada diri setiap masyarakat. Kepentingan bersama sangat dijunjung tinggi diatas kepentingan individu sehingga dalam masyarakat adat dikenal yang namanya kepentingan bersama. Dalam masyarakat adat kesadaran akan kepentingan bersama selalu dibina dalam kehidupan sosial mereka sehingga tidak dikalahkan oleh kepentingan personal. Oleh

274 Buku Pendoman Peradilan Adat di Aceh..., hlm. 12.

275 Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syariah, Hukum Adat dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 244.

karenanya sengketa-sengketa yang terjadi baik antar individu maupun antar kelompok masyarakat merupakan tindakan yang mengganggu kepentingan bersama.

Kedua, filosofi pengorbanan mengandung pengertian bahwa para pihak yang bersengketa baik di ranah privat maupun di ranah public harus rela mengorbankan kepentingan individual terhadap kepentingan yang lebih besar yaitu kepentingan bersama (kumunal) dan mereka harus menerima secara sukarela dan penuh kesadaran bahwa mereka adalah bahagian dari kumunal.

Ketiga, filosofi nilai supernatural penyelesaian sengketa dalam masyarakat adat diidentifikasi dalam bentuk upacara-upacara ritual. Wujud nilai supernatural dari diadakannya upacara-upacara yang difasilitasi oleh tokoh adat menandakan bahwa penyelesaian sengketa mendapat persetujuan dari supernatural.

Keempat, filosofi keadilan yang ingin ditegakkan dalam penyelesaian sengketa di kalangan masyarakat adat adalah kumunal. Keadilan komunal adalah keadilan dimana tidak ada yang merasa dirugikan dengan keputusan yang diambil oleh ketua adat dalam menyelesaikan sengketa. Hukum adat di berlakukan dalam rangka menegakkan keadilan masyarakat karena penegakan keadilan dalam setiap putusan sengketa yang terjadi dalam masyarakat akan menjadi tonggak harkat dan martabat suatu komunal.

Ajaran Islam dan adat merupakan landasan berpijak dari kehidupan masyarakat Aceh (lebih dikenal ureung aceh). eksistensi adat dan syara' di tengah-tengah masyarakat Aceh menumbuhkan harkat, martabat, dan jati diri ureung Aceh. Hal ini membuktikan bahwa antara ajaran islam dan adat aceh tetaplah sejalan dan tidakkan pernah terjadi pembenturan satu sama lain. Bisa dikatakan, ajaran islam memperkuat ajaran-ajaran adat di tengah-tengah masyarakat.

Masyarakat Aceh menyukai suatu perkara diselesaikan secara damai karena cara tersebut telah menjadi tradisi yang turun temurun. Istilah untuk penyelesaian perkara secara damai disebut dengan hukum shuloh. Penyelesaian model ini sudah diperaktekkan semenjak masa sultan Iskandar Muda (1607-1636). Oleh karenanya muncul beberapa istilah dalam proses suluh seperti Peumat Jaroe dan Peu Muah. Proses penyelesaian perkara pada masa itu melibatkan Keucik, Teungku Meunasah/Teungku Imum, Teungku Imum Mukim dan Tengku Imum mesjid sebagai perdamaian dan pelaksanaannya di meunasah.²⁷⁶ Adapun sekarang proses penyelenggaraan peradilan adat juga masih dilaksanakan di meunasah (langgar/musalla).

Adapun prosesi peradilan adat dilakukan sebagai berikut;²⁷⁷

- a. Membawa kain putih sebagai symbol kedamaian dan kesucian.
- b. Membawa (biaya ganti rugi/biaya pengobatan) bila persakitan mengeluarkan darah.
- c. Membawa bu leukat (nasi ketan) yang besar hidangannya sebesar kesalahan.
- d. Membawa kambing untuk acara kenduri (menurut tingkatkesalahan)
- e. Peusijuek kepada pihak bersengketa.
- f. Memberikan kata-kata nasehat.
- g. Bermaaf-maafan /berjabat tangan pihak sengketa
- h. Membuat surat penyelesaian/ perdamaian adat
- i. Doa

Dalam proses peradilan adat, kelengkapan administrasi

276 Moehammad Hoesin, *Adat Atjeh*, (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Aceh, cet. I, 1970), hlm. 170.

277 Badruzzaman Ismail, *Sistem Budaya Adat Aceh dalam Membangun Kesejahteraan*, (Banda Aceh: Boebon Jaya, 2013), hlm. 94.

juga harus menjadi perhatian, hal ini bertujuan untuk pembukuan setiap peristiwa dan pengumpulan data tentang kasus tersebut harus dilakukan untuk membuktikan apa yang pernah dilakukan pernah terjadi dan tidak terbantahkan.

Adapun administrasi dalam peradilan adat mencakup; (1) berita acara; nomor perkara, jenis perkara, para pihak, pokok perkara, keterangan para pihak, keterangan saksi, bukti yang diajukan, pertimbangan anggota majlis, usulan berbentuk penyelesaian damai oleh majelis dan pernyataan kesediaan berdamai (hasil musyawarah) berisikan nomor registrasi, para pihak, pokok perkara, pertimbangan majelis dan solusi penyelesaian perkara. (3) proses persidangan peradilan adat/ damai dilakukan melalui musyawarah "adat sapa" di Meunasah atau tempat lain yang ditentukan.²⁷⁸

Hukum adat tidak membedakan antara perbuatan yang sifatnya pelanggaran hukum perdata dan pelanggaran hukum pidana sehingga perkara perdata dan perkara pidana diputuskan sekaligus dalam suatu persidangan yang tidak terpisah.²⁷⁹ Namun untuk memudahkan penjelasan prosedur penanganannya, ada pertimbangan-pertimbangan dan prosedur-prosedur yang perlu diterapkan jika kasus pidana sedang ditangani dan diselesaikan. Kasus/ perkara pidana yang paling umum jatuh dibawah payung adat adalah pencurian dan kekerasan. Secara umum prosedur penyelesaian sengketa melalui peradilan perdamaian adat dilakukan dengan prosedur dan tahapan-tahapan. Tahapan yang dimaksud sebagai;²⁸⁰

- a. Pelapor dilakukan oleh pihak korban atau kedua belah pihak kepada kepala dusun (kadus) atau kepala lorong atau peutuwa jurong tempat dimana peristiwa hukum tersebut terjadi. Namun tidak tertutup kemungkinan laporan tersebut dapat juga langsung ditunjukkan kepada

278 Badruzzaman Ismail, *Sistem Budaya...*, hlm. 95.

279 Tolib Setiady, *Intisari Hukum Adat Indonesia: Dalam Kajian Kepustakaan*, (Bandung: Alfabeta, 2013), hlm. 43.

280 Buku Pendoman Peradilan Adat di Aceh..., hlm. 17.

keucik. Adakalanya kepala dusun atau peutuwa jurong itu sendiri yang menyelesaikannya, jika kasusnya tidak serius. Namun jika kasus tersebut sangat serius dan rumit serta melibatkan kepentingan umum, maka kepala dusun segera melapor kepada keuchik.;

- b. Segera setelah *geuchik* menerima laporan ketua dusun atau dari pihak korban, maka *geuchik* membuat rapat internal dengan sekretaris, kepala dusun, dan imum meunasah guna menentukan jadwal sidang, pelaporan tersebut tidak boleh dilakukan disembarang tempat seperti pasar dan warung kopi, tetapi harus di rumah atau di meunasah.
- c. Sebelum persidangan digelar, *geuchik* dan peragkatnya melakukan pendekatan terhadap terhadap kedua belah pihak. Pendekatan tersebut bertujuan untuk mengetahui duduk perkara yang sebenarnya dan sekaligus menanyakan kesedian mereka untuk diselesaikan secara damai. Pada saat pendekatan tersebut, para pelaksana peradilan adat akan menggunakan berbagai mode mediasi dan negoisasi, sehingga kasus tersebut dapat segera diselesaikan.
- d. Pendekatan tidak hanya dilakukan oleh *geuchik* dan perangkatnya, tetapi dapat dilakukan juga oleh orang bijak lainnya.
- e. Jika kesepakatan penyelesaian secara damai telah disetujui oleh kedua belah pihak, maka sekretaris *geuchik* akan mengundang secara resmi kedua belah pihak untuk menghadiri persidangan pada hari dan tanggal yang telah ditetapkan.
- f. Pada saat peradilan berlangsung, para pihak dapat diwakili oleh walinya atau saudaranya yang lainnya sebagai juru bicara
- g. Persidangan bersiat resmi dan terbuka yang biasanya digelar di meunasah atau tempat lain yang dianggap

netral.

- h. Forum persidangan terutama posisi duduk para pihak dan para pelaksana peradilan adat disusun sedemikian rupa, sehingga kelihatan formil secara adat.
- i. Penetapan tempat duduk adalah sebagai berikut: *geuchik* selaku ketua sidang, duduk dalam satu deretan dengan *tuha peut*, *imam meunasah*, cendikiawan, ulama dan tokoh adat. Di sebelah kiri *geuchik* agak sedikit ke belakang duduk sekretaris sebagai panitera. Di deretan depan atau dihadapan *geuchik* merupakan tempat untuk para pihak atau yang mewakilinya. Sementara itu para sanksi mengambil tempat di sayap kiri dan kanan forum persidangan. Di belakang para pihak, duduk sejumlah peserta atau pengunjung sidang yang terdiri dari masyarakat *gampong* dan keluarga serta sanak saudara dari para pihak.
- j. Persidangan berlangsung dengan penuh khidmat dan *geuchik* mempersilahkan para pihak atau yang mewakilinya untuk menyampaikan persoalan yang kemudian dicatat oleh sekretaris.
- k. *Geuchik* mempersilahkan para sanksi untuk menyampaikan kesaksiannya dan biasanya, jika dirasa perlu, para sanksi sebelum menyampaikan kesaksiannya akan diambil sumpah terlebih dahulu.
- l. *Geuchik* memberikan kesempatan kepada *tuha peut* atau *tuha lapan* menanggapi sekaligus menyampaikan alternatif penyelesaiannya.
- m. *Geuchik* mempersilahkan para ulama, cendikiawan serta tokoh adat untuk menanggapi dan menyampaikan jalan keluar terhadap kasus tersebut.
- n. *Geuchik* beserta seluruh anggota sidang memusyawarahkan putusan damai apa yang diberikan, jika mereka telah sepakat tentang jenis putusan damai yang akan

dijatuhkan, maka *geuchik* menanyakan kembali kepada para pihak apakah mereka siap menerima putusan damai tersebut. jika jawaban mereka menerima putusan itu, maka panitera menulis diktum putusan yang sering disebut surat perjanjian perdamaian.

- o. Apabila salah satu pihak atau kedua belah pihak tidak setuju terhadap putusan perdamaian, maka para pihak dapat mengajukan ke forum persidangan mukim. Ketidaksetujuan para pihak terhadap putusan peradilan adat gampong juga harus dinyatakan dalam surat penetapan putusan dan berdasarkan surat penetapan tersebut kasus itu dapat diajukan ke persidangan mukim.
- p. *Geuchik* membaca putusan perdamaian dan meminta kepada para pihak untuk menandatangani akta perdamaian serta melaksanakan isi putusan itu dengan sungguh-sungguh.
- q. Putusan tersebut dan salinannya diberikan kepada para pihak, disimpan sebagai arsip, baik di kantor *geuchik*, maupun di kantor mukim.
- r. Setelah putusan disepakati dan diterima oleh para pihak, maka pada pertemuan berikutnya putusan tersebut akan dieksekusi melalui suatu upacara perdamaian: (1) kepada salah satu atau kedua belah pihak akan dikenakan sanksi yang berat dan ringannya sangat bergantung pada jenis pelanggaran atau pidana adat yang mereka lakukan, (2) eksekusi dilakukan melalui upacara perdamaian dengan membebaskan sesuatu kepada para pihak atau pada satu pihak tergantung keputusan. Bila semua pihak sudah merasa puas dengan rumusan penetapan putusan, maka barulah pada hari yang ditetapkan dilakukan eksekusi melalui suatu upacara perdamaian di meunasah di depan khayalak umum.
- s. Putusan penyelesaian sengketa itu dicatat dalam sebuah

buku induk registrasi kasus di dalam buku tersebut memuat hal-hal sebagai berikut: (1) nomor; (2) tanggal pelaporan dan nama pelapor; (3) jenis kasus; (4) uraian singkat pokok perkara; (5) tanggal penyelesaiannya; (6) uraian singkat putusan perdamaian.

Adapun prosedur dan kerangka penyelesaian perkara pidana hampir sama dengan prosedur yang dipaparkan di atas, hanya saja ada beberapa tindakan awal yang harus dilakukan oleh para pelaksana peradilan adat guna menghindari terjadinya sengketa yang lebih berat. Dengan demikian prosedur penyelesaian kasus yang bersifat pidana biasanya diawali dengan langkah-langkah sebagai berikut:²⁸¹

1. Memberi pengamanan secepatnya melalui pemberian perlindungan kepada kedua belah pihak.
2. *Geuchik* bersama perangkat *gampong*, langsung melakukan penyelidikan dan penyidikan kepada para pihak, dengan berbagai cara pendekatan, di luar persidangan musyawarah formal. *Geuchik* harus sudah dapat menemukan prinsip-prinsip keputusan berasaskan "damai", *geuchik, tuhan peut geuchik, tuhan peut* atau tokoh lainnya, terus mengusut, menyelidiki sesuai dengan kemampuan dan keyakinan yang dimilikinya terhadap sebab-sebab terjadi sengketa pada para pihak dan mencari bukti kebenaran pada pihak saksi.
3. Selama proses penyelesaian tersebut, orang-orang tua dari keluarga para pihak harus terus berupaya membuat suasana damai dan sejuk terhadap para pihak melalui penyadaran atas segala perbuatan dan tingkah laku yang menyebabkan mereka bersengketa.
4. Membuka sidang penyelesaian di *meunasah*, apabila suasana kondusif telah mampu dipertahankan dan data-data pembuktian sudah lengkap, barulah para pihak, wakil keluarga, berserta pihak *ureung-ureung tua* (tetua

281 Buku Pendoman Peradilan Adat di Aceh..., hlm. 20.

desa) di bawa ke sidang musyawarah di *meunasah*.

5. Penyelesaian sengketa dilakukan berdasarkan fakta/ bukti yang telah diinventarisir dalam peninjauan awal dan berdasarkan prinsip perdamaian, sebagai landasan hukum pertama dalam penyelesaian perkara adat. Dalam proses perdamaian ini, diberikan kesempatan kepada masing-masing pihak secara formal dalam persidangan untuk menyatakan penerimaan atau penolakan terhadap proses dan hasil perdamaian.
6. Keputusan sidang perdamaian diambil berdasarkan pertimbangan yang matang dan bijak oleh semua anggota majelis peradilan adat agar dapat diterima oleh para pihak untuk mengembalikan kedamaian dan keseimbangan dalam masyarakat.
7. Eksekusi keputusan oleh *geuchik* dilakukan dalam suatu upacara yang ditetapkan dalam waktu yang telah disetujui bersama. Dalam upacara perdamaian tersebut disiapkan surat perjanjian untuk tidak mengulangi lagi perbuatan yang menimbulkan sengketa. Jika kasus tersebut merupakan tindak kekerasan terhadap perempuan dan anak, keputusan harus disertai dengan sebuah perjanjian tertulis yang di dalamnya memuat pelaku tidak boleh melakukan kekerasan secara berulang, dan pelaku harus mengikrarkan kalimat tersebut di hadapan majelis adat.
8. Pemangku adat harus melakukan pemantauan setelah proses eksekusi, karena setelah upacara damai, perkara dapat saja terjadi secara berulang, sehingga pemangku adat dapat mengambil langkah-langkah lain termasuk mengupayakan rujukan.

Terdapat dua hal yang mesti diperhatikan dalam hal membuat keputusan peradilan adat. *Pertama*, keabsahan secara hukum dan *kedua*, keabsahan secara sosiologis. Keabsahan yuridis adalah keabsahan secara hukum terhadap

putusan hukum dalam peradilan adat di mana pertimbangan terhadap putusan secara adat harus dilakukan oleh lembaga adat yang sah. Sedangkan keabsahan sosiologis yaitu, terhadap putusan peradilan adat harus diakui oleh masyarakat setempat. Artinya putusan majelis adat harus sesuai dengan hukum yang hidup dan berkembang dalam masyarakat tersebut.²⁸²

Keputusan peradilan adat sangat beragam. Keputusan-keputusan bisa bervariasi antara satu kasus yang lain meskipun jenis kasusnya sama. Selain itu keputusan-keputusan itu juga sangat bervariasi antara satu tempat dengan tempat yang lain. Moehammad Hoesin dalam bukunya *Adat Atjeh* menyebutkan bahwa diantara sanksi adat/hukuman adat yang diberikan kepada pelanggar adat adalah disuruh mengendarai kerbau betina dengan mukanya ke belakang dan diarak di kampung-kampung untuk ditonton umum.²⁸³

D. Ancaman Sanksi Adat Terhadap Perkara Khalwat

Pola penyelesaian tindak pidana melalui lembaga adat bergantung pada sistem sosial yang dianut oleh komunitas sosial masyarakat adat.²⁸⁴ Misalnya dalam hukum adat Dayak Meratus, didapati empat balai, yaitu *Balai Adat Agung Mula Ada*, *Balai Adat Tambun Batu*, *Balai Adat Matinjau* dan *Balai Adat Muanjal Pajat*. Segala persoalan yang terjadi baik antar balai maupun dengan orang luar dan pelanggaran adat lainnya menjadi urusan tetua adat untuk diselesaikan dalam lingkup balai musyawarah. Musyawarah dihadiri oleh tokoh adat dan pengurus lembaga adat. Penjatuhan hukuman didasarkan kepada tingkat kesalahan melalui proses. Prosesnya sendiri berawal

282 M. Akbar, *Analisis Legitimasi Putusan Hukum dalam Peradilan Adat Aceh*, (Banda Aceh: SEARFIQH, 2012), hlm. 84.

283 Moehammad Hoesin, *Adat Atjeh...*, hlm. 10.

284 Tim Humas, *Pluralisme Hukum dalam Pengalaman: Mengugat Kepastian dan Keadilan Sentralisme Hukum*, makalah disampaikan pada acara Seminar Nasional Pluralisme Hukum: Perkembangan di beberapa Negara, Sejarah Pemikirannya di Indonesia dan Pergulatangannya dalam Gerakan Pembaharuan Hukum, tanggal 21 November 2006 di Universitas Al-Azhar, Jakarta.

dari adanya laporan kepada kepala adat lalu ditindaklanjuti dengan mengundang kepala adat, penghulu adat dan tokoh adat untuk bermusyawarah. Dilanjutkan dengan pemeriksaan dengan mencari keterangan dari masyarakat banyak. Di daerah Kei Maluku Tenggara dikenal dengan hukum *lawur ngabal*. *Lawur ngabal* terdiri dari tiga ketentuan hukum, yaitu: *nevnev*, *hanilit*, dan *hawaer batwirin*. Aturan ini menjadi satu-satunya aturan hukum sebelum munculnya aturan hukum agama dan negara. Aturan ini ditegakkan oleh raja dan *soa*. Lembaga sosial memiliki kewenangan dalam menyelesaikan perkara yang terjadi dalam masyarakat. Adapun proses di mulai dari laporan orang yang merasa haknya dilanggar kepada pemimpin adat. Pimpinan adat menghubungi pihak-pihak yang berperkara dan menentukan hari persidangan dan para pihak hadir di persidangan dengan membawa sanksi masing-masing. Sidang dipimpin oleh pemimpin adat dengan didampingi dewan adat, khusus dalam pelanggaran asusila, perempuan hanya boleh diperiksa oleh beberapa perempuan yang dituakan.

Di Kalimantan Barat, terdapat satu lembaga adat yang bernama Timanggung. Lembaga ini berwenang memeriksa perkara yang gagal di bawah. Pemeriksaan berdasarkan dokumentasi yang ada dari bawah. Dalam proses pelaksanaannya yang berperkara disumpah yang bertujuan agar pihak-pihak tidak mencari keuntungan. Dalam persidangan mereka didampingi oleh pemuka masyarakat di wilayah yang bersangkutan. Dari hasil pemeriksaan didiskusikan oleh semua pihak dan setelah disepakati bersama oleh *timanggung* ditetapkanlah dendanya dan bila hukuman yang telah ditetapkan terhadap yang bersangkutan tidak dipenuhi, maka dipersilahkan untuk menempuh peradilan formal atau dikeluarkan dari perlindungan adat.

Dalam penyelesaian kasus adat, perangkat adat selalu menjaga keseimbangan antara pelopor dan terlapor demi memberikan rasa keadilan kepada kedua belah pihak dan memenuhi hak-hak kedua belah pihak. Hak-hak tersebut

adalah hak berbicara dan hak untuk didengar pendapatnya. Di sini peran lembaga adat/fungsionaris adat yang terdiri dari perangkat *gampong* dan tokoh-tokoh masyarakat sangat berperan sebagai mediator untuk memberikan masukan dan musyawarah. Tak terkecuali dan masyarakat adat Aceh di mana peran lembaga adat yang sudah eksis di masa lalu telah direvitalisasikan untuk kepentingan peradilan formal.

Terdapat beberapa metode dan pola penyelesaian sengketa dalam masyarakat Aceh, antara lain yaitu:²⁸⁵

1. Penyelesaian secara personal, yaitu penyelesaian yang dilakukan secara pribadi oleh tokoh masyarakat berdasarkan kepercayaan para pihak tanpa melibatkan komponen lain.
2. Penyelesaian melalui pihak keluarga, yaitu penyelesaian yang dilakukan dengan pendekatan pihak keluarga dari pihak yang bersengketa yang biasanya yang mempunyai hubungan yang masih dekat.
3. *Duek ureung tuha*. Yaitu musyawarah terbatas para tokoh masyarakat untuk menyelesaikan sengketa berdasarkan laporan para pihak.
4. Penyelesaian sengketa melalui lembaga adat *keujreun blang*, yaitu penyelesaian yang dilaksanakan oleh *keujreun* terhadap berbagai sengketa, baik berdasarkan laporan para pihak atau tidak.
5. Penyelesaian melalui peradilan *gampong*, yaitu peradilan adat yang diikuti oleh perangkat *gampong* untuk penyelesaian sengketa yang dilaksanakan di meunasah atau mesjid.
6. Penyelesaian melalui peradilan mukim, yaitu peradilan

285 Al-Fuadhil Mamfaluthi, *Penelitian tentang Penerapan Alternatif Dispute Resolution Berbasis Hukum Adat Pada Lembaga Adat Keujruen Blang di Kabupaten Aceh Besar*, Kerjasama antara Pusat Kajian Pendidikan dan Masyarakat (PKPM) dan Satker BRR-Pengembangan Sarpras Hukum NAD-Nias. www.idlo.dnt. Lihat juga: Juniarti, *Peran Strategis Peradilan Adat di Aceh dalam Memberikan Keadilan Bagi Perempuan dan Kaum Marginal*, dalam *Conference Prosiding*, hlm. 2456.

adat yang diikuti oleh mukim untuk menyelesaikan sengketa yang diajukan oleh para pihak karena tidak puas terhadap putusan peradilan *gampong*.

Wujud pola penyelesaian peradilan adat terhadap berbagai kasus termasuk di dalamnya kasus khalwat di tingkat *gampong* oleh fungsionaris peradilan tidak terlepas dari kekurangan-kekurangan. Pola-pola penyelesaian di atas secara regulasi sudah diatur. Namun oleh Sinclair Dinnen mengidentifikasi beberapa peluang terjadi kecurangan dalam proses penyelesaian perkara adat, diantaranya:²⁸⁶

1. Fakta ayang menyatakan bahwa kebanyakan peradilan adat dipegang oleh mereka yang sudah tua, di mana kerangka berfikir dari mereka kerap kali tidak melihat kepada perkembangan kondisi yang ada pada masyarakat khususnya generasi muda. Hal ini mempengaruhi putusan yang dibuat seperti mendeskreditkan perempuan dan anak-anak, khususnya dalam masyarakat patrilineal.
2. Dugaan bahwa dalam peradilan adat pun budaya nepotisme dan korupsi rentan terjadi.
3. Kekuatan memaksa dari putusan peradilan adat kerap kali diragukan
4. Prinsip dan tujuan pemindaan dari peradilan adat yang berbeda dengan sistem formal yang ada sehingga dampak dari putusan yang dihasilkan pun sangat berbeda
5. Bahwa institusi peradilan adat hanya akan efektif dan mengikat dalam masyarakat tradisional yang homogen akan tetapi akan sangat berbeda jika diterapkan dalam lingkungan masyarakat urban.

Dalam hukum adat Aceh terdapat beberapa pranata dalam upaya mewujudkan perdamaian untuk perkara pidana, yaitu dalam bentuk adat meulangga, dhiet, sayam atau takanai

286 Sinclair Dinnen, *Interforces Between Formal and Informal Justice System to Strengten Access to Justice by Disadvantaged System*, Makalah disampaikan dalam Practice in Action, Workshop UNDP Asia Pasific Righ and Justice Initiative, Ahunggala Sri Langka, 19-21 November 2003, hlm. 2-4.

(Aceh Selatan). Prinsip penyelesaian sengketa secara damai sepatutnya juga berlaku dalam perkara pidana.

Beberapa jenis sanksi yang dijatuhkan dalam peradilan adat di Aceh diantaranya sebagai berikut.²⁸⁷

1. Nasihat. Keputusan ini bukan berupa sebuah denda yang diberikan kepada pelaku, namun hanya kata-kata nasihat atau wejangan yang diberikan oleh tokoh adat kepada si pelaku atau yang melakukan kesalahan. Keputusan nasihat diberikan dalam kasus-kasus ringan, misalnya adanya permasalahan fitnah dan gosip yang tidak ada buktinya atau pertengkaran mulut antara warga karena masalah kecil.
2. Permintaan maaf. Keputusan permintaan maaf sangat tergantung kepada kasus. Dalam kasus yang bersifat pribadi, permintaan maaf juga dilakukan oleh seorang yang bersalah kepada korbannya secara langsung secara pribadi. Namun adakalanya permintaan maaf dilakukan secara umum karena melanggar ketertiban umum. Misalnya orang yang berkhawat di suatu desa, menurut warga desa ia harus minta maaf karena sudah mengotori desa.
3. Diyat. Dalam sanksi ini pelaku membayar denda kepada korban sesuai dengan kasus atau masalah yang terjadi. Dalam kasus yang menyebabkan keluarnya darah atau meninggal dunia, maka hukuman dan denda dinamakan dengan diyat. Diyat dilakukan dengan membayar uang atau tergantung keputusan *ureung tuha gampong*.
4. Denda. Hukuman denda dijatuhkan sesuai dengan kasus yang terjadi. Denda juga bisa digantikan dengan wujud tidak mendapatkan pelayanan dari perangkat desa selama waktu tertentu.
5. Ganti rugi. Hampir sama dengan denda, ganti rugi

287 Juniarti, *Peran Strategis Peradilan Adat di Aceh dalam Memberikan Keadilan Bagi Perempuan dan Kaum Marjinal*, Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS XII), hlm 2461-2463.

biasanya dijatuhkan pada kasus pencurian dan atau tabrakan.

6. Dikucilkan. Hukuman bisa juga diberikan oleh warga desa kepada seseorang yang sering membuat masalah di suatu desa. Misalnya seseorang yang tidak pernah ikut gotong royong, tidak pernah ikut rapat, tidak pernah ikut dalam kegiatan orang meninggal, maka ia akan dikucilkan.
7. Dikeluarkan dari *gampong*. Seseorang yang melanggar adat bisa saja dikeluarkan dari *gampong* oleh masyarakat adat. Hal ini bisa terjadi, jika seseorang mempunyai perangai seperti yang disebutkan sebelumnya.
8. Pencabutan gelar Adat. Hal ini dilakukan apabila perangkat adat di desa terbukti melawan hukum adat, misalnya kalau seorang *teungku meunasah* terbukti melakukan khalwat ia akan langsung dicabut gelar *teungku* dan tidak berhak lagi memimpin acara keagamaan.
9. *Toep meunalee*. Sanksi ini diberika kepada orang yang menuduh tanpa ada buktinya. Maka orang yang menuduh, karena sudah mencemarkan nama baik orang yang dituduh, ia harus membayar denda dengan nama *toep meunalee*.

Adapun dalam buku pedoman peradilan adat, dibedakan antara sanksi yang masih berlaku dalam hukum adat dan tidak berlaku dalam hukum adat, sebagai berikut.²⁸⁸

No	Sanksi Yang Masih Berlaku	Sanksi Yang Tidak Berlaku
1	Nasihat	Dimandikan dengan comberan
2	Peringatan	Ditenggelamkan ke sungai
3	Minta maaf di depan umum	Dikeroyok/dianiaya
4	Ganti rugi	Dicambuk
5	Diusir dari <i>gampong</i>	Dipukuli
6	Pencabutan gelar adat	

288 Buku Pendoman Peradilan Adat di Aceh..., hlm. 27.

7	Dikucilkan dari pergaulan	
8	diboikot	

Dalam pemilahan bentuk sanksi di atas jelas bahwa bentuk-bentuk kekerasan berbasis komunitas seperti dimandikan dengan air kotor, ditenggelamkan ke sungai, dikeroyok atau dianiaya dan dipukuli bukan bentuk atau bagian dari sanksi adat. Adapun yang dikategorikan sanksi berupa nasihat, peringatan dan permintaan maaf. Bahkan untuk sanksi ganti rugi pelaksanaan putusannya lebih longgar, yaitu tergantung kepada kemampuan ekonomi pelanggar untuk menyediakan ganti rugi tersebut. demikian juga sanksi adat yang berupa pengusiran dari *gampong*, pelaksanaannya tidak dilakukan dengan segera setelah putusan tersebut dibacakan, tetapi kepada pelanggar norma adat itu masih diberikan waktu secukupnya untuk bersiap-siap meninggalkan kampung. Jenis-jenis sanksi yang dapat dijatuhkan dalam penyelesaian sengketa pidana adat sebagai berikut:

1. Nasehat. Nasehat disini berupa wejangan yang diberikan oleh tokoh adat kepada sipelaku atau yang melakukan kesalahan.
2. Teguran. Teguran diberikan oleh pihak yang mengadili (perangkat desa/mukim) kepada yang melakukan kesalahan.
3. Pernyataan maaf. Permintaan maaf sangat bergantung pada kasus baik kasus pribadi maupun kasus yang melanggar ketertiban umum. Dalam hal ini khusus khalwat termasuk kategori kasus umum sehingga pelaku (laki-laki dan perempuan) yang kedapatan berduaan ditempat sepi suatu desa maka harus meminta maaf kepada seluruh warga desa karena sudah merusak nama baik desa.
4. Denda. Hukuman denda disesuaikan dengan kasus yang terjadi dan bentuknya beragam.
5. Ganti rugi

6. Dikucilkan oleh masyarakat gampong atau nama lain. Bentuk saksi dikucilkan adalah tidak memperdulikan keadaan orang tersebut meskipun dalam keadaan senang atau susah/ dikeluarkan dari masyarakat gampong atau nama lain; masyarakat gampong berhak mengusir pelanggar aday ke luar gampong tepat ia didomisili karena dianggap mengetori/mencemarkan nama baik desa tempat tinggal.
7. Pencabutan gelar adat. Sanksi ini dilakukan kepada orang yang terbukti melanggar aturan adat seperti gelang Tengku, imum atau lainnya
8. Dan bentuk sanksi lainnya sesuai dengan adat setempat.²⁸⁹

Dalam beberapa Qanun yang dibuat oleh gampong, sebagai perbandingannya Qanun gampong Jruék Balee, kecamatan Indrapuri, ancaman sanksi yang berupa; a. Dinikahkan; b. Dicukur rambut dan diarak keliling gampong, namun jika perbuatan khlwat dilakukan secara berulang-ulang setelah sanksi diberikan, maka pelaku akan diserahkan ke WH untuk diproses. Selain itu dalam Qanun gampong Lamkuta Blang Mee, sanksi dengan memberikan 3 kaleng cat tembok 5 kg untuk meunasah.²⁹⁰

Berdasarkan beberapa contoh Qanun gampong tersebut, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa, sanksi yang diberikan oleh adat berbeda-beda, tergantung kearifan adat setempat, dan tentunya pemberi sanksi sangat beragam, tergantung substansi dari Qanun yang sudah dibuat sebagai produk hukum tertulis di tingkat gampong.²⁹¹

289 Qanun Aceh No. 9/2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat, Pasal 16 Ayat (1).

290 Qanun Gampong Jruék Balee, Kecamatan Indrapuri Kabupaten Aceh Besar No. I/JB/2007 tentang Adat, Tata Tertib dan Lingkungan Gampong Pasal (4).

291 Qanun Gampong Lamkuta Blang Mee No. 1/2009 tentang Keamanan dan Ketertiban Pasal 12 Ayat (8).

Bab Empat

PENUTUP

Berdasarkan data-data sebelumnya maka di bab ini akan disimpulkan beberapa kesimpulan dan rekomendasi sebagai berikut:

A. Kesimpulan

1. Bahwa bentuk kewenangan yang dilegalitaskan oleh Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayar kepada Lembaga Adat dalam menyelesaikan jarimah Khalwat dibatasi pada kasus jarimah khalwat yang dilakukan oleh masyarakat yang berdomisili di tempat kejadian jarimah tidak boleh menyelesaikan di luar kasus tersebut sesuai dengan penjelasan Pasal 24 dalam penjelasan Qanun Jinayat. Adapun menyangkut alasan pendelegasian kewenangan tersebut kepada Lembaga Adat didisarkan kepada pertimbangan, *pertama*, alasan sosiologis di mana secara *de facto* bahwa selama ini kasus-kasus khalwat yang terjadi banyak diselesaikan secara adat. *Kedua*, penyelesaian khalwat secara musyawarah mufakat berdasarkan hukum yang hidup dalam masyarakat lebih dapat memberikan keadilan dan kemaslahatan bagi pelaku. *Ketiga*, adalah sebagai bentuk pelibatkan masyarakat dalam mengawal Syari'at dan *kelima* adalah karena kasus khalwat masuk dalam kategori ta'zir.
2. Penyelesaian Lembaga Adat terhadap jarimah khalwat di Aceh dilakukan melalui beberapa tahapan, mulai dari proses penangkapan, pemeriksaan dan penentuan sanksi.

Penangkapan biasanya dilakukan oleh kelompok pemuda. Sedangkan pemeriksaan dan penuntutan dilaksanakan secara bersama-sama dalam rapat gampong. Adapun bentuk-bentuk hukuman yang diputuskan berupa pemberian nasehat, denda, boikot, dan pengusiran dari gampong.

3. Lembaga adat sebagai institusi yang mempunyai kewenangan di gampong belum semuanya diisi oleh orang-orang yang mengerti adat dan agama sehingga belum sepenuhnya mampu memberikan rasa keadilan dan kepastian hukum kepada masyarakat. Akibatnya tidak semua putusan peradilan gampong diterima oleh para pihak dan berujung ke kantor polisi.

B. Rekomendasi

Berdasarkan pembahasan dan kesimpulan di atas, akhirnya dapat disampaikan beberapa rekomendasi sebagai berikut:

1. Perlu dipertegas mengangkut batasan materi khalwat yang menjadi kewenangan Lembaga Adat sehingga putusan adat dapat mengikat sesuai dengan kewenangan yang diberikan.
2. Berdasarkan kenyataan bahwa masih terjadi beberapa kendala dalam pelaksanaan kewenangan Lembaga Adat dalam menyelesaikan kasus khalwat di lapangan, hal ini dapat dilakukan dengan meningkatkan sosialisai oleh *stake holder* terutama oleh Dinas Syari'at Islam dan Majelis Adat Aceh kepada masyarakat adat sehingga revitalisasi peran dan fungsi hukum adat dapat berjalan secara maksimal.
3. Perlu kiranya didorong kepada masyarakat untuk lebih mengutamakan penyelesaian perkara-kara tindak pindah ringan dengan cara musyawarah di tingkat gampong karena banyak hikmah yang terkandung di dalamnya diantaranya mudah-murah dan terhindar dari permusuhan.

Daftar PUSTAKA

- 'Abdul Karim Zaidan, *al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim fi al-Syari'at al-Islam*, Juz 3, (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1994).
- A.Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2006).
- A.Rahman I. Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-Hukum Allah (Syariah)*, Ter: Zainuddin dan Rusydi Sulaiman, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).
- Abdul 'Aziz 'Azat. *Ta'rifat wa Mustalahat Fiqhiyah fi Lughatin Mu'ashirah*, (Al Azhar: Anggota Majelis Fatwa Al- Azhar, 1416).
- Abdul Aziz Dahlan, "Pengajaran tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi," dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, vol. III, No. 4/1992.
- Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis*, I (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998).
- Abdul Qadir Audah, *al-Tasyri' al-Jinai' al-Islami Muqaraman bi al-Qanun al-Wadh'i*, al-Juz al-Awwal, Bairut, Dar-Alkutub al-Ilmiyah, tt..
- Abdul Rasyid Thalib, *Wewenang Mahkamah Konstitusi dan Aplikasinya dalam Sistem Ketatanegaraan Republik Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006).

- Abdurrahman Al-Maliki dan Ahmad ad-Da'ur, *Sistem Sanksi dan Hukum Pembuktian dalam Islam*, terj. Syamsuddin Ramadhan, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004).
- Abdurrahman al-Maliki dan Ahmad ad-Daur, *Sistem Sanksi dan Hukum Pembuktian dalam Islam*, terj: Syamsuddin Ramadhan (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004).
- Abdurrahman al-Maliki dan Ahmad al-Daur, *Sistem Sanksi dan Hukum Pembuktian dalam Isalam*, terj, Syamsuddin Ramadhan (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004).
- Abdurrahman, *"Penyelesaian Sengketa Hukum Adat: Antara Peradilan Adat dan Lembaga Adat"*, Makalah, t.t.
- Abdurrahman, *Peradilan Adat Aceh: Sebagai Sarana Kerukunan Masyarakat*, (Banda Aceh: Majelis Adat Aceh, 2007).
- Abdurrahman, *Peradilan adat di Aceh sebagai sarana Kerukunan Masyarakat*,
- Aboe Bakar dkk, *Kamus Aceh Indonesia 2* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985).
- Abu Dahab, *al-Mu'jam al-Islami: al-Jawanib al-Diniyah wa al-Siyasiyyah wa al-Ijtima'iyah wa al-Iqtishadiyah*, (al-Qahirah: Dar al-Syuruq, 2002).
- Abubakar dan Anwar, Hasil penelitian yang dilakukan Oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada masyarakat Universitas serambi Mekkah Tahun 2010.
- Adi Sulisty, *Mengembangkan pradigma non Litigasi di Indonesia* (Surakarta: Sebelas Maret Universiti Press, 2006), hlm.367-369.
- Ahmad Azahar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman Seputar, Filsafat, Hukum dan Ekonomi*, (Bandung: Mizan, 1994).
- Ahmad bin Hanbal Abu' Abdillah al-Syaibani, *Musnad al Imam Ahmad bin Hanbal*, Jilid 3, (al- Maktabah al-Syamilah,

Isdar al-thani).

Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967).

Ahmad Hanafi, *Azas-azas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967).

Al- Buti *Dhawabit al-Maslahat fi Syari'ah al-Islam*, (Damaskus: Muassasah ar-

Al Jaziry, al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah, Jilid 4 (Bairut: Dar al-Kutub 'Ilmiah, 1986).

Al Yasa' Abu Bakar, *Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: 2008).

Al Yasa' Abubakar, *Naskah Akademik Rancangan Qanun Jinayat Aceh Tahun 2008*.

Al-Bukhari, *Sahih al- Bukhari*, jilid 11, (al- Maksabah al-Syammilah, ishidar al- Thani).

Al-Buti *Dhawabit al-Maslahat fi Syari'ah al-Islam*, (Damaskus: Muassasah ar-Risalah, 1973).

Al-Dasuqi, Hasyiah al-Dasuqi 'Ala Syarh al-Kabir, Jilid 2, (Bairut: Dar al-Fikr, 1230 H).

Al-Dusuqi, Hasyiah al-Dusuqi ala Syarh al-Kabir, Jilid 2 (Bairut: Dar al-Fikr, 1230

Al-Fuadhil Mamfaluthi, *Penelitian tentang Penerapan Alternatif Dispute Resolution Berbasis Hukum Adat Pada Lembaga Adat Keujruen Blang di Kabupaten Aceh Besar*, Kerjasama antara Pusat Kajian Pendidikan dan Masyarakat (PKPM) dan Satker BRR-Pengembangan Sarpras Hukum NAD-Nias.

Al-Jaziry, al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah, Jilid. 4, (Bairut: Dar al-Kutub 'Ilmiah, 1986).

- Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 5 juz 13, (Bairul: Dar Al-Fikr, TT).
- Al-Mausu'ah al-Fiqiyyah, Jilid 19, Cet II, (Kuwait: Wizarah Aukaf wa Syuun Al-Islamiyah, 1999).
- Al-Mawardi, *AL-Ahkam al-Sultaniyyah*, cet. I, (Mesir: Darul al-Fikr, 1960).
- Al-Nawawi, *Riyadhu al-Shalihin*, Jilid 2, (al-Maktabah al-Syamilah, Isdar al-Thani).
- Al-Syafi'i, *Al-Umm*, Jilid 5, (Bairut: Dar al-Fikr, 1410 H).
- Al-Syarbaini, *al-Iqna' fi Halli Al-faz Abi Syuja'*, Jilid 2 (Bairut: Dar Al Kutub, 1994).
- Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī al-Uṣūl al-Syarī'ah*, (Ed.), 'Abd al-Allāh Darrāz, (Kairo: Dār al-Fikr, cet. V, 2004).
- Al-Syqiti, Al-Masalih al-Mursalat (Madinah: al-Jami'ah Islamiyah, 1410 H).
- Al-Syqiti, Al-Masalih al-Mursalat (Madinah: al-Jami'ah Islamiyah, 1410 H).
- Al-Tirmizi, *Sunan al- Tirmizi*, jilid 5, (al-Maktabah al-Syamilah, Isdar al-Thani).
- Al-Yasa' Abubakar dan Marah Halim, *Hukum Pidana Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh, Dinas Syariat Islam, 2006).
- Al-Yasa' Abubakar, Naskah Akademik terhadap Rancangan Qanun Jinayat Aceh Tahun 2008.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid. II, (Jakarta: Kencana, 2008).
- and Building Peace (Neu york: Routledge, 2009).
- Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama: Tinjaun Kritis*, (Jakarta: Perspektif, 2007).
- Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama: Tinjaun Kritis*, (Jakarta: Perspektif, 2007).

Anunimos, Sistem Peradilan adat dan lokal di Indonesia; peluang dan Tantangan, (ttp : Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) dengan dukungan dari partnersip for Governance Reform, 2003).

Astim Riyanto, *filasafat Hukum* (Bandung: Yapwmdo, 2010).

Ayang Utriza Yakin, *Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*, (Jakarta: Kencana, 2016).

Ayu Mukhtaromi, Mochammad Saleh Soeaidy dan Ainul Hidayat, "Sinergi Pemerintah Daerah dan Lembaga Adat dalam Melaksanakan Pelestarian Kebudayaan (Studi pada Budaya Suku Tengger Bromo Sabrang Kulon Desa Tosari Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuran)", *Jurnal Administrasi Publik* (JAP), vol. 1, No. 2.

Badruzzaman Ismail, *Sistem Budaya Adat Aceh dalam Membangun Kesejahteraan*, (Banda Aceh: Boebon Jaya, 2013).

Bagshaw and Porter, *Mediation in the Asia-pasific Region: Transforming Conflicts*

Balai Pustaka), hlm. 12.

Bassam Tibi, at., al, (peng.,) Jack Miles, (ed.,) Sohail H. Hashimi, *Etika Politik Islam: Civil Society, Pluralisme dan Konflik*, (Jakarta: Pondok Indah, 2005).

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

Bruce E Barner, *Culture, Conflict and Mediation in the Asia Pacific* (Maryland:

Buku Pendoman Peradilan Adat di Aceh Untuk Peradilan Adat yang Adil dan Akuntabel, (MAA: Banda Aceh, cet. II, 2012).

Charlie Rudyat, *Kamus Hukum*, (Jakarta: Pustaka Mahardika, tt).

dan PSL, 2008), hlm. 28.

Departemen P dan K, *Adat Istiadat Propinsi Daerah Itimewa Aceh*, (Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1997/1998).

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta:

Departemen pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008).

Dewi C Wulansari, *Hukum Adat Indonesia Suatu pengantar* (Bandung: Refika Adima, 2010).

Elizabeth K. Nottingam, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muiz Naharong, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1985).

Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorle, *Sejarah Hukum: Suatu Pengantar*, Penyadur: Freddy Tengker, (Bandung: Refika Aditama, 2009).

Ewa Wojkoswka, *How Informal Justice System Can Contribute*, Paper, UNDP, (Oslo: Oslo Governance Centere, 2016).

Faisal, *Efektifitas penerapan Qanu Nomor 14 Tahun 2003 Tentang khalwat di Kabupaten Aceh Besar* ",Tesis Master,, (Banda Aceh: PPS. IAIN Ar Raniry,2009).

Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Dasar Filsafat Moral*, (Kanisius: Yogyakarta, 1993).

Frithjof Schoun, *Understanding Islam*, (London: George Allen & Unwin, 1963).

George Ritzer, *Teori Sosiologo: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan*

H).

H. E. Dewi, *Perkembangan Fisik Remaja*, (Yogyakarta: Gosyen Publisng, 2012).

H. M. Zainuddin, *Singa Atjeh: Biografi Seri Sultan Iskandar Muda*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1957).

- Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Juzu' XV, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992).
- Hatta Roma Tampubolon, *Givu sebagai Sanksi Pidana dalam Masyarakat Hukum Adat TAU TAA WANA dan relevansinya untuk pembaharuan Hukum Pidana Nasional*", Desertasi pada program Studi Dokter Ilmu Hukum, Fakultas Hukum, Universitas Brawijaya Malang, Tahun 2014.
- Hazairin, "Kata Pengantar (Hakim Desa)", dalam R. Soepomo, *Pertautan Peradilan Desa Kepada Peradilan Gubernemen*, terj., Rasjad St. Suleman, (Jakarta: Bhratara, 1972).
- Hedar Laujeng, *Mempertimbangkan Peradilan Adat*, (HuMa: 2003).
- Hendropuspita, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994).
- Hilman Hadikusuma, *Peradilan Adat di Indonesia*, (Jakarta: CV Miswar, 1989).
- [Http://dictionary.bhanot_](http://dictionary.bhanot.net) Net. Kamus Bahasa Melayu-Inggris, hlm. 126.
- <http://dictionary.bhanot.net> Kamus Bahasa Melayu-Inggris.
- Husain Hamid Hassan, *Nazariyah al-Maslahah fi al-al-Fiqh al Islami* (kairo: Al-
- Husain Hamid Hassan, *Nazariyah al-Maslahah fi al-al-Fiqh al Islami* (kairo: Al-
- Huston Smith, *Agama-Agama Manusia*, terj. Saidoeddin Bahar, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010).
- Huston Smith, *Agama-Agama Manusia*, terj. Saifoeddin Bahar, (Jakarta: Yayasan
- I Made Sukadana, *Mediasi Peradilan*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2012).

- Ibn Maskawīh, *Tahdzīb al-Akhlāq*, (Beirut: Dār al-Manār, 2001).
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwawaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 14. Lihat juga mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: PT AL-Ma'arif, 1996).
- Ibnu Hajar al-'Askalani, *Min Adillah al-Ahkam*, (Mesir: Dar al Kutub Islamiyyah: 2002).
- Ibnu Hajar, *Fath al Bari*, al-Juz'u al-Tasi, Cet.I, (Riyadh: Maktabah al-Mulk Fahd, 2001).
- Ibnu Manzur, *Lisanu al-'Arab, Maddah al Khala'*, Jilid 4, hlm. 238. Maddah fard, Jilid 3.
- Ibnu Manzur, *Lisanu al-Arab, Maddah al-Khala'*, Jilid 4 hlm. 238, Maddah fard, Jilid
- Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Hukum Acara Peradilan Islam*, Terj. Adnan Qohar dan Anshoruddin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2007).
- Ikwan Abidin Basri (Jakarta: Gema Insani Pres, 2000), Hlm. 56.
- Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011).
- Indonesia*, (Yogyakarta: liberty 1997).
- Irene A Muslim, "*Peradilan Adat Pada Masyarakat Dayak di Kalimantan Barat*", Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Hukum Universitas Tanjungpura, (Pontianak: Universitas Tanjungpura, 15 Juni 1991).
- Jailani, *Taqnin Hukum pidana Islam Studi Legislasi Hukum di Aceh*, program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2016.
- Jimly Asshiddiqie, perihal Undang-Undang (Jakarta: Rajawali Press, 214).

- Joel L. Kraemer, *kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan: Renaisans Islam*. Terj. Asep Saipullah (Bandung: Mizan, 2003).
- Johany Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Malang: Bayu Media Publishing, 2008), Cet IV.
- John Griffiths, "What is Legal Pluralism?" dalam *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, number 23, (Published by the Foundation for the Journal of Legal Pluralism, 1986).
- John M. Echols, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1996).
- Juhaya S. Praja, *Teori Hukum Islam dan Aplikasinya*, (Bandung: Pustaka Setia,
- Juhaya S. Praja, *Teori Hukum Islam dan Aplikasinya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011).
- Juniarti, *Peran Strategis Peradilan Adat di Aceh dalam Memberikan Keadilan Bagi Perempuan dan Kaum Marginal*, dalam Conference Prosiding.
- Juniarti, *Peran Strategis Peradilan Adat di Aceh dalam Memberikan Keadilan Bagi Perempuan dan Kaum Marginal*, Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS XII).
- K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994).
- Kamaruddin dkk, "Model Penyelesaian sengketa di Lembaga Adat," *Jurnal Walisongo*, Vol 21, No. 1 Mei 2013.
- Khairizzaman dkk, *pelaksanaan Syari'at Islam di Kabupaten Pidie (studi tentang Efektifitas pengembangan Islam menurut Masyarakat Dinas Syari'at Islam Kabupaten Pidie Tahun 2013*.
- Koenjtaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan Indonesia (Jakarta: Djembatan, 1993)* Martin Wright, *Victim-*

Offender Mediation as a step Towards a Restorative System of Justice, dalam Restorative justice on Trial: Pitfalls and potentials of victim offender Mediation Internasional Research perspective, eds Mess mer, dan Otto, (Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992).

Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Hukum Ilmu Sosial*, Edisi. 2, terj. Haris Munandar, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000).

Lawrence M. Friedman, (a), *The Legal Sistem : A. Social Science Perspektive* (New York: Russel Sage Foundation, 1969).

Lawrence M. Friedman, *American Law*, (New York: WW Norton Company), 1984.

Leena Avonius dan Sehat Ihsan, *Adat Dalam Dinami Politik Aceh*, (Banda Aceh: ICAIOS, 2010).

Lexsy J. Moleong, *Metodelogi penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).

Lihat M. Umer Chapra, *Masa Depan Ilmu Ekonomi: sebuah Tinjauan Islam*, Ter.

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1966).

M. Akbar, *Analisis Legitimasi Putusan Hukum dalam Peradilan Adat Aceh*, (Banda Aceh: SEARFIQH, 2012).

M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

M. Amril, *Etika dan Pendidikan*, (Yogyakarta: Aditya Mediam 2005).

M. Amril, *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat Raghīb al-Isfahani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

M. Arskal Salim *Pluralisme Hukum Sebagai Kerangka Analisis Studi Politik Hukum Islam*, pidato pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Politik Hukum Islam pada

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah,
Tanggal 21 Mei 2016.

- M. Bahri Ghazali, *Studi Agama-Agama Dunia: Bagian Agama Non-Semetik*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994).
- M. Hatta Roma Tampubolon, *Givu Sebagai Sanksi Pidana Dalam Masyarakat Adat Tau Taa Wanna dan Relevansinya untuk Pembaruan Hukum Pidana Nasional*, Disertai universitas Brawijaya Malang, 2014.
- M. Isa Sulaiman, *Tinjauan Historis Peradilan Adat di Aceh*, dalam M. Isa Sulaiman dan HT Syamsuddin, (ed.,) *Pedoman Umum Adat Aceh: Peradilan dan Hukum Adat*, (Banda Aceh: MAA Provinsi NAD, 2007).
- M.Akbar, *Penyelesaian Tindak Pidana Khalwat/Mesum dan Kabupaten Aceh Besar*, Tesis yang ditulis pada tahun 2010 pada PPs Unsyiah.
- Madiasa Ablisar, *Hukuman Cambuk Sebagai Alternatif pemidanaan Dalam Rangka Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*, (medan: USU Press, 2011).
- Madiasa Ablisar, *Hukuman Cambuk Sebagai Alternatif pemidanaan Dalam Rangka*
- Mahadi, *Uraian Singkat tentang Hukum Adat Sejak RR Tahun 1854*, (Bandung: Alumni, 1991).
- Mahdi, *Eksistensi peradalan Adat Aceh*, Hunafa: Jurnal Setudia Islamika Vol 8, No 2 Hukum Islam, hlm.189-214, Publishir: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) palu, 2011.
- Majelis Adat Aceh, *Pendoman Peradilan Adat di Aceh*, (MAA: Banda Aceh, 2008).
- Martin Steephenson, Hendry Giller dan sally Brwon, *Effektive Practice in Youth Justice* (Portland: Willand Publising, 2007).
- Mc Guire, *Meredith B. Religion: The Social Context*, (California:

Wadworth Inch, 1981).

Michel Foucault, (terj.,) Rayahu S. Hidayat, *Seks dan Kekuasaan: Sejarah Seksualitas*, jilid. I, (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1997).

Mochtar Kusumaatmadja, Konsep-konsep Hukum dalam pembangunan (Bandung: Alumni 2002).

Modernitas, (Bandung: Asy Syaamil, 2000).

Moehammad Hoesin, *Adat Atjeh*, (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1990).

Moehammad Hoesin, *Adat Atjeh*, (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Aceh, cet. I, 1970).

Moehammad Hosein, *Adat Atjeh* (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan

Moeljatno, *Asas-asas Hukum Pidana* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009).

Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009).

Moh. Mahfud MD, *Revitalisasi Masyarakat Hukum adat dalam kerangka UUD 1945 Menyongsong Globalisasi*, Makalah pada acara seminar awig-awig II dengan tema: *Pemberdayaan Awig-Awig Desa Pakraman di Bali dalam Mewujudkan Masyarakat Adat yang Sejahtera*, (Bali: 30 September 2010).

Mohd. Din, *Stimulasi Pembangunan Hukum Pidana Nasional Dari Aceh Untuk Indonesia*, (Unpad Press: Bandung, 2009).

Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh* (Bandung: Cita pustaka Media Perintis, 2009).

Muhammad Baltaji, *Al-Jinayat wa 'Uqubatuha fi al-Islam wa Huququ al-Insan*, (Mesir: Dar al-Salam, 2003).

- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam*
- Muhammad Ghallab, *Inilah Hakikat Islam*, terj. B. Hamdany Ali (jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- Muhammad Siddiq, *Problematisa Qanun Khalwat Analisis terhadap Perspektif Mahasiswa Aceh*, (Banda Aceh: Aceh Justice Resource Center (AJRC), 2009).
- Muhammad Umar (EMTAS), *Darah dan Jiwa Aceh: Mengungkap Falsafah Hidup Masyarakat Aceh*, (Banda Aceh: CV. Boebon Jaya, 2008).
- Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: PT AL-Ma'arif, 1996).
- Mukti Ali, dkk, (peng.), Burhanuddin Daya, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).
- Mukyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Tiara Wacana: Yogyakarta, 2008).
- Murtaḍā Muṭaḡḡarī, (ed.,) Ahmad Subandi, *Konsep Pendidikan Islami*, terj. Muhammad Bahrudin, (Jawa Barat: Iqra Kurnia Gemilang, 2005).
- Murtaḍā Muṭahharī, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama*, terj., (Mizan: Bandung, 2007).
- Muslim Bin Hajjaj Abai al-Hasan al-Qusayiri al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Juz 8, (al-Matabah al-Syamilah, Isdar al-Thani).
- Mustafa al-Zarqa, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial Studi Komperatif Delapan Mazhab Fiqh* (Jakarta: Riora Cipta, 2000).
- Mustafa al-Zarqa, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial Studi*

Komperatif Delapan Mazhab Fiqh (Jakarta: Riora Cipta, 2000).

Mutanabbi, 1981), hlm.4.

Mutanabbi, 1981).

Nawir Yuslem, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh: Kitab Induk Usul Fikih Konsep Masalahah Imam al-Haramain al-Juwaini dan Dinamika Hukum Islam* (Bandung: Citra Pustaka Media, 2007).

Obor Indonesia: 2001).

Paul W Taylor, "Introduction: What is Morality," dalam Paul W Taylor, *Problem of Moral Phylosophy*, (California: Dickenson Publishing Company, 1967).

Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia, (medan: USU Press, 2011).

Philipus M. Hadjon, "*Tentang Wewenang pemerintahan (Besistuurbevoegdheid)*, Pro Justitia Tahun XVI Nomor 1 Januari 1998.

Pipin Syarifin dan Dedah Jubaedah, *Ilmu Perundang-undangan*, (Bandung. Pustaka Setia, 2012).

Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1990).

Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah: Pesan Kesan dan Keserasian Al Qur'an*, Jilid 7, (Jakarta: Lentera Hati, 2006).

Quraish Shihab, *wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan*

R. L. Bell, *Marriage and Family Interaction*, (California: The Dorsey Press Illinois, 1996), hlm. 34-35; E.B. Hurlock, *Development Psychology: A Life Span Approach*, (New York: McGraw-Hill, Inc, 1998).

R. Tresna, *Peradilan di Indonesia dari Abad ke Abad*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978).

Rachmadi Usman, *pilihan penyelesaian sengketa di Luar*

- Pengadilan* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2013).
- Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008).
- Ridwan Syah, *Penghukuman dan Perlindungan Hak Asasi Manusia dalam hukum pidana Islam*, Disertai Tahun 2014 Uin Ar-Raniry Banda Aceh.
- Risalah, 1973).
- Rusjdi Ali Muhammad dan Khairizzaman, *Konstalisasi Syari'at Islam di Era Global*,
- Rusjdi Ali Muhammad, *Revilisasi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*, Banda Aceh, IAIN Press & Logos, 2003.
- Salim Segaf Al Jufri, Jarimah (Pidana/Kriminal) dalam Penerapan Syariat Islam di Indonesia, Jakarta Selatan: Global Media, 2004).
- Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: State University of New York, 1989).
- Serambi Indonesia Angka Pelanggar Syari'at Tinggi di Pidie*, 1 maret 2013.
- SF.Marbun, *Peradilan Adiministerasi Negara dan Upaya Administerasi di*
- Sinclair Dinnen, *Interforces Between Formal and Informal Justice System to Strengten Access to Justice by Disadvantaged System*, Makalah disampaikan dalam Practice in Action, Workshop UNDP Asia Pasific Righ and Justice Initiative, Ahunggala Sri Langka, 19-21 November 2003.
- Siti Musdah Mulia, "Islam dan Orientasi Seksual Minoritas" dalam: <http://www/icrp-online.rg>. Diakses tanggal 10 Juni 2018.
- Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, W.S.O Sullivan, (terj.,) Vol.

I, (Leyden: E. J. Brill, 1906).

Soctandyo Wignjosoebroto, *Hukum dalam Masyarakat* (Yogyakarta: Geraha Ilmu, 2013).

Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *penelitian hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat* (Jakarta: Rajawali Pers, 1985).

Soetandio Wingyosoe Broto, *Pengolahan dan Analisa Data Dalam Metode-Metode Penelitian* (Jakarta: Gramedia, 1989).

Sudargo Gautama, *penyelesaian sengketa secara alternatif (ADR), dalam Hendarmin Djarab, et.all, (editor) Prospek dan pelaksanaan Arbitrase di Indonesia, Mengenang Alm. Prof. Dr. Komar Kantaantdmadja, SH.,LLM,* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001).

Sudikno Mertokusumo, *sejarah Peradilan dan Perundang-undangannya di Indonesia Sejak 1942 dan Apakah Manfaatnya Bagi Kita Bangsa Indonesia,* (Yogyakarta: Universitas Gajahmada, 1970).

Sulaiman Tripa, *Perang Melawan Khalwat di Aceh* (Banda Aceh: Pustaka Novum

Suryadi, *Ilmu Budaya Dasar,* (Jakarta: Universitas Terbuka, 1984).

Suwoto Mulyosudormo, *Kekuasaan dan Tanggung jawab Presiden Repoblik Indonesia, Suatu Penelitian Segi-segi Teoritik dan Yuridis pertanggung jawaban Kekuasaan* (Surabaya: Universitas Airlangga,1990).

Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syari'ah, Hukum Adat dan Hukum Nasional* (Jakarta: Kencana Predana Media Grub, 2009). Cet. Pertama.

Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syariah, Hukum Adat dan Hukum Nasional,* (Jakarta: Kencana, 2011).

Syahrizal Abbas. *Maqashid Al-Syariah dalam Hukum Jinayat di*

- Aceh, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2015).
- Syahrizal Abbas. *Maqashid Al-Syariah dalam Hukum Jinayat di Aceh*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2015).
- T. M. Djuned, *Adat dalam Perspektif Perdebatan dan Praktik Hukum* dalam Lukman Munir, (ed.,) *Bunga Rampai Menuju Revitalisasi Hukum dan Adat Aceh*, (Banda Aceh: Yayasan Rumpun Bambu dan CSSP Jakarta, 2003).
- Taslim, *Hambatan pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, dalam Syari'at Islam dan Paradigma Kemanusiaan*, (ed) Syamsul Rijal, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2008).
- Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Poitik Syari'at Islam dari Indonesia Hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004).
- Tim Humas, *Pluralisme Hukum dalam Pengalaman: Mengugat Kepastian dan Keadilan Sentralisme Hukum*, makalah disampaikan pada acara Seminar Nasional Pluralisme Hukum: Perkembangan di beberapa Negara, Sejarah Pemikirannya di Indonesia dan Pergulatannya dalam Gerakan Pembaharuan Hukum, tanggal 21 November 2006 di Universitas Al-Azhar, Jakarta.
- Tolib Setiady, *Intisari Hukum Adat Indonesia: Dalam Kajian Kepustakaan*, (Bandung: Alfabeta, 2013).
- Topo Santoso, *menggagas Hukum Pidana Islam: Penerapan Islam dalam Konteks Umat*. (Bandung: Mizan, 2005).
- Universiti Press of America, 2007).
- W. Poespoprojo, *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktik*, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999).
- W. Poespoprojo, *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktik*, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999).

- Wahbah Al-Zuahaili, *kebebasan dalam Islam*, terj. Ahmad Mainan dan Salafuddin Ilyas (Jakarta Timur: Pustaka Al Kautsar, 2005).
- Wiwin Siti Aminah dkk (ed.), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Yogyakarta: Interfidei, 2003).
- Y.B. Mangunwidjaya, *Menumbuhkan Sikap Religius Pada Anak*, (Jakarta: Gramedia, 1986).
- Yusuf al-Qarazawi, *Islam dan globalisasi Dunia*, terj. Nabhani Idris (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2001).
- Yusuf Qardawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2, Cet. IV, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 200).
- Zakiah Daradjat, *Psikologi Agama*, (Bandung: Tarate, 1989).
- Zamahksyari' *Teori-Teori Hukum Islam Dalam Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Bandung: Cita Pustaka, 2015).
- Zuli Qodir, dkk, *sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).