

**PERGESERAN PARADIGMA WALI *MUJBIR* DALAM
FIKIH PASCA UNDANG-UNDANG NOMOR 12 TAHUN
2022 TENTANG TINDAK PIDANA KEKERASAN
SEKSUAL DALAM PEMAKSAAN PERKAWINAN ANAK
(STUDI DI KANTOR URUSAN AGAMA (KUA)
KOTA BANDA ACEH)**



**INNAKI RAHMAH SALSABIELA
NIM. 231009018**

**Tesis Ditulis Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Magister
dalam Progran Studi Ilmu Agama Islam**

**PASCASARJANA
PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2025**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

**PERGESERAN PARADIGMA WALI MUJBIR DALAM
FIKIH PASCA UNDANG-UNDANG NOMOR 12 TAHUN
2022 TENTANG TINDAK PIDANA KEKERASAN
SEKSUAL DALAM PEMAKSAAN PERKAWINAN ANAK
(STUDI DI KANTOR URUSAN AGAMA (KUA)
KOTA BANDA ACEH)**

INNAKI RAHMAH SALSABIELA

NIM: 231009018


Program Studi Ilmu Agama Islam

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan
dalam ujian Seminar Hasil

Menyetujui

Pembimbing I,

Pembimbing II,


Dr. Nufiar, M.Ag.


Dr. Yuni Roslaili, MA

LEMBAR PENGESAHAN
PERGESERAN PARADIGMA WALI MUJBIR DALAM FIKIH
PASCA UNDANG-UNDANG NOMOR 12 TAHUN 2022
TENTANG TINDAK PIDANA KEKERASAN SEKSUAL
DALAM PEMAKSAAN PERKAWINAN ANAK
(STUDI DI KANTOR URUSAN AGAMA (KUA)
KOTA BANDA ACEH)


INNAKI RAHMAH SALSABIELA
NIM: 231009018


Sudah dipertahankan di depan Tim Penguji Tesis Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: **31 Juli 2025 M**
6 Safar 1447 H

TIM PENGUJI


Ketua,

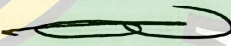

Prof. Dr. Phil. Abdul Manan, S.Ag, M.Sc., MA
Penguji,

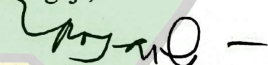

Dr. Jailani, M. Ag
Penguji,


Dr. Khairizzaman, MA

Sekretaris,


Dr. Nufiar, M. Ag
Penguji,


Dr. Chalis, M. Ag
Penguji,


Dr. Yuni Roslaili, MA

Banda Aceh, 5 Agustus 2025
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,


Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph.D.
NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama mahasiswa : Innaki Rahmah Salsabiela
Tempat Tanggal Lahir : Padang, 27 September 2002
Nomor mahasiswa : 231009018
Program Studi : Ilmu Agama Islam

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 01 Juli 2025

Saya yang menyatakan,

AR - RA



Innaki Rahmah Salsabiela

NIM: 231009018

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Transliterasi

Transliterasi Arab-latin yang digunakan dalam penulisan tesis ini, secara umum berpedoman kepada transliterasi Pascasarjana¹ dengan keterangan sebagai berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	De dan Ha
ر	Ra'	R	Er

¹Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi, Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry (Darussalam-Banda Aceh, 2019/2020), hlm.123-131.

ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SY	Es dan Ye
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za'	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	‘	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
ه/ة	Ha'	H	Ha

ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*

Waḍ'	وضع
'iwaḍ	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
ḥiyal	حيل
ṭahī	طهي

3. Mād dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:

Ūlá	أول
ṣūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	إيمان
Fī	في
Kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب

Jumān	جمان
-------	------

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*.

Contoh:

Awj	أوج
Nawm	نوم
Law	لوا
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
‘aynay	عني

5. Alif (ا) dan waw (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

Fa ‘alū	فعلوا
Ula’ ika	أولئك
Ūqiyah	أوقية

6. Penulisan *alif maqṣūrah* (ى) yang diawali dengan baris *fathah* (َ) ditulis dengan lambang á. Contoh:

ḥ attá	حتى
maḍ á	مضى
Kubrá	كبرى
Muṣ ṭ afá	مصطفى

7. Penulisan *alif manqūṣah* (ﺀ) yang diawali dengan baris kasrah (◌ِ) ditulis dengan *ī*, bukan *īy*.
Contoh:

Raḍ ī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣ rī	المصري

8. Penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah)

Bentuk penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a) Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ṣ* (hā'). Contoh:

ṣ alāh	صلاة
--------	------

- b) Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

al-Risālah al-bahīyah	الرسالة البهية
-----------------------	----------------

- c) Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) ditulis sebagai muḍāf dan muḍāf ilayh, maka muḍāf dilambangkan dengan “ t ”. Contoh:

wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

9. Penulisan *ʾ* (hamzah)

Penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu:

- a) Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “ a ”. Contoh:

Asad	أسد
------	-----

- b) Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

mas'alah	مسألة
----------	-------

10. Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Rihlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبیر
al-istidrāk	الإستدراك
kutub iqtanat'hā	كتب أقتنتها

11. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd*.

Penulisan *syaddah* bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan yā’ (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

Quwwah	قُوَّة
‘aduww	عَدُوّ
Shawwal	شوال
Jaw	جوّ
Al-Miṣriyyah	المصريّة
Ayyām	أيّام
Quṣayy	قصيّ
Al-Kashshāf	الكشّاف

12. Penulisan *alif lam* (ال)

Penulisan ال dilambangkan dengan “al” baik pada ال shamsiyyah maupun ال qamariyyah. Contoh:

al-aṣl	الأصل
al-āthār	الأثار
Abū al-Wafā’	ابو الوفاء
Maktabat al-Nahḍah al- Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-	والكمال بالتمام

Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي
----------------------------	---------------------

Kecuali: Ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lii”. Contoh:

Lil-Syarbaynī	للشربيني
---------------	----------

13. Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf dengan huruf ذ (dh) dan ث (th). Contoh:

Ad’ham	أدهم
Akramat’hā	أكرمها

14. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya.

Allāh	الله
Billāh	بالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بسم الله

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT yang telah menciptakan seluruh alam raya ini beserta isinya. Berkat nikmat dan hidayah-Nya penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis ini dengan judul “*Pergeseran Paradigma Wali Mujbir dalam Fikih Pasca Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Pemaksaan Perkawinan Anak (Studi di Kantor Urusan Agama (KUA) Kota Banda Aceh)*”.

Shalawat beriring salam penulis sanjung dan sajian kepada junjungan alam, penghulu segala makhluk, tauladan bagi seluruh umat, Rasulullah SAW yang telah mengeluarkan umatnya dari kegelapan kepada cahaya serta membawa umatnya dari alam jahiliyah kealam islamiyah yang penuh dengan ilmu pengetahuan.

Kemudian ucapan terima kasih kepada Bapak Dr. Nufiar, M. Ag. dan Ibu Dr. Yuni Roslaili, MA. selaku dosen pembimbing yang telah mengarahkan penulis dengan penuh perhatian dan ketulusan, membimbing secara profesional.

Pada kesempatan ini juga penulis ingin merefleksikan rasa terima kasih yang setulus-tulusnya kepada semua pihak yang telah membantu penulis, pertama penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada kedua orangtua, Fauziati, M.Ag.

Penghargaan yang tiada terhingga juga penulis tujukan kepada pihak pascasarjana, dosen-dosen pengajar, seluruh karyawan perpustakaan, dan teman-teman yang tidak bisa penulis sebutkan namanya satu-persatu. Semoga Allah SWT membalas jasa bapak-bapak, ibu-ibu, dan teman-teman sekalian.

Dalam rangka penyelesaian penulisan tesis ini, terdapat banyak kesulitan dan kendala yang harus penulis hadapi. Ini

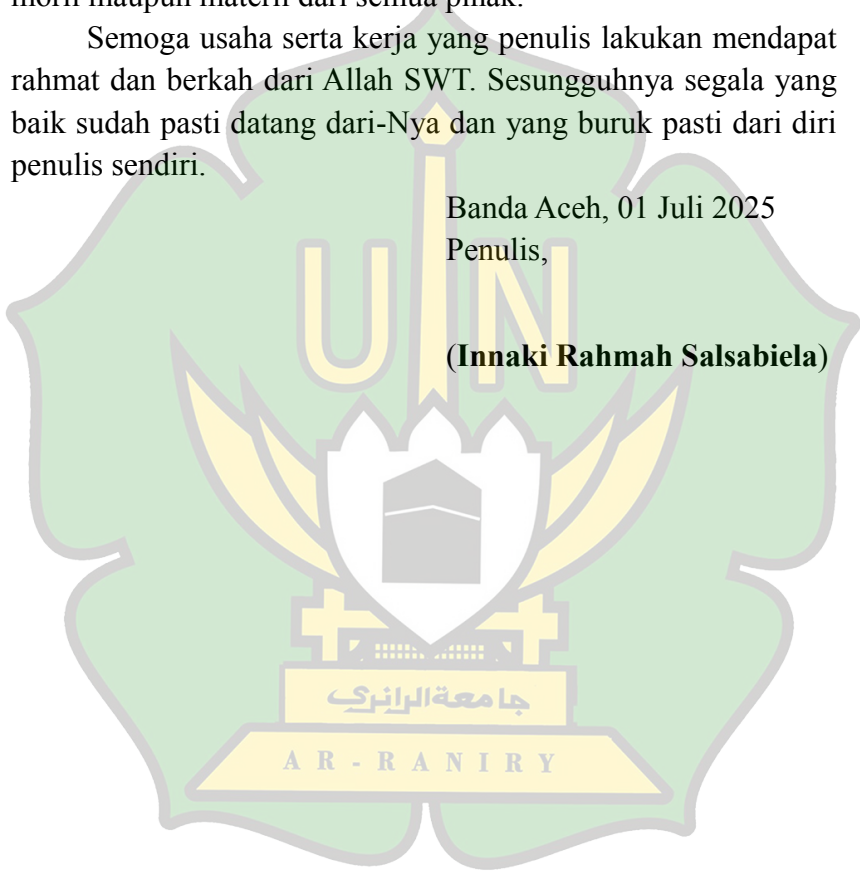
disebabkan oleh keterbatasan ilmu dan kekurangan pengalaman dari penulis sendiri. Namun, dengan adanya bantuan dan bimbingan serta arahan dari semua pihak, akhirnya penulis dapat menuntaskan karya ilmiah ini. Dengan segala kerendahan dan ketulusan hati, penulis mengungkapkan bahwa penyelesaian penulisan skripsi ini tidak akan terwujud tanpa adanya bantuan moril maupun materil dari semua pihak.

Semoga usaha serta kerja yang penulis lakukan mendapat rahmat dan berkah dari Allah SWT. Sesungguhnya segala yang baik sudah pasti datang dari-Nya dan yang buruk pasti dari diri penulis sendiri.

Banda Aceh, 01 Juli 2025

Penulis,

(Innaki Rahmah Salsabiela)



ABSTRAK

Judul Tesis : “Pergeseran Paradigma Wali Mujbir Dalam Fikih Pasca Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Pemaksaan Perkawinan Anak (Studi Di Kantor Urusan Agama (KUA) Kota Banda Aceh).

Nama/NIM : Innaki Rahmah Salsabiela /231009018

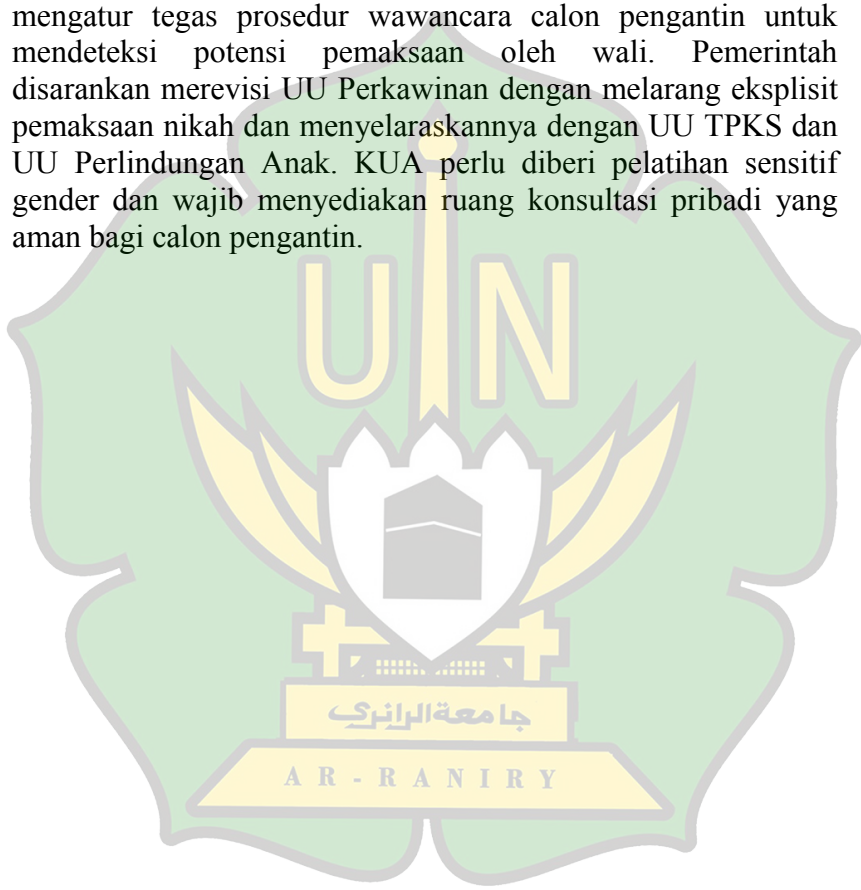
Pembimbing I : Dr. Nufiar, M.Ag.

Pembimbing II : Dr. Yuni Roslaili, MA

Kata kunci : Wali *Mujbir*, UUTPKS, *Maqāshid al-syari'ah*, Perlindungan Perempuan

Pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* dalam pernikahan anak perempuan di Indonesia menjadi isu yang menarik dianalisis pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Dalam hukum Islam klasik, wali *mujbir* memiliki otoritas penuh untuk menikahkan anak perempuannya tanpa persetujuan dari pihak anak. Sementara regulasi baru ini melalui Pasal 10 UU TPKS membatasi dan mengancam dengan hukuman pidana terhadap pemaksaan perkawinan anak. Penelitian ini bertujuan menganalisis kedudukan wali *mujbir* dalam hukum Islam dan undang-undang perkawinan di Indonesia, pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* dalam pernikahan pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022, implementasi di KUA terhadap pergeseran makna wali *mujbir* dalam menikahkan anak pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 dan nilai maslahat dalam UU TPKS terhadap pernikahan anak. Penelitian ini menggunakan metode yuridis normatif dan yuridis empiris/sosiologis dengan pendekatan konseptual dan pendekatan kualitatif. Analisis data dilakukan secara kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep wali *mujbir* dalam

Islam memberi kuasa memaksa, namun dalam praktik di KUA Banda Aceh tidak ditemukan penyalahgunaan. KHI menetapkan wali sebagai rukun nikah, namun pasca UU TPKS, kekuasaan wali dibatasi demi perlindungan perempuan. UU TPKS telah terintegrasi dalam prosedur KUA sebagai perlindungan hukum dan moral. Wali diposisikan sebagai pendamping, bukan pemegang kuasa mutlak. Disarankan kepada enteri Agama perlu mengatur tegas prosedur wawancara calon pengantin untuk mendeteksi potensi pemaksaan oleh wali. Pemerintah disarankan merevisi UU Perkawinan dengan melarang eksplisit pemaksaan nikah dan menyelaraskannya dengan UU TPKS dan UU Perlindungan Anak. KUA perlu diberi pelatihan sensitif gender dan wajib menyediakan ruang konsultasi pribadi yang aman bagi calon pengantin.



ABSTRACT

- Thesis Title** : *The Paradigm Shift of Wali Mujbir in Fiqh Post-Enactment of Law Number 12 of 2022 on Sexual Violence Crime Concerning Forced Child Marriage (Case at the Office of Religious Affairs (KUA) in Banda Aceh City)*
- Name/NIM** : Innaki RahmahSalsabiela /231009018
- Supervisor I** : Dr. Nufiar, M.Ag.
- Supervisor II** : Dr. Yuni Roslaili, MA.
- Keyword** : *Wali Mujbir, Sexual Violence Law, Maqāshid al-Shari'ah, Women's Protection.*

The shift in the meaning and position of the wali mujbir in the marriage of daughters in Indonesia has become an intriguing issue to analyze following the enactment of Law Number 12 of 2022 concerning Sexual Violence Crimes. In classical Islamic law, a wali mujbir holds full authority to marry off his daughter without her consent. However, this new regulation, through Article 10 of the Sexual Violence Crimes Law, imposes limitations and criminal sanctions on forced child marriages. This study aims to analyze the position of wali mujbir under Islamic law and Indonesian marriage regulations, the shift in meaning and status of wali mujbir post-enactment of Law Number 12 of 2022, its implementation in the Religious Affairs Offices (KUA), and the maslahah (public interest) values in the UU TPKS regarding child marriage. The research employs normative and empirical/sociological legal methods, using a conceptual and qualitative approach. Data were analyzed qualitatively. The findings reveal that while the concept of wali mujbir in Isla The Minister of Religious Affairs should strictly regulate interview procedures to detect potential coercion by the wali.

The government is advised to revise the Marriage Law to explicitly prohibit forced marriage and align it with the UU TPKS and the Child Protection Law. KUA officers should receive gender-sensitive training and be required to provide a private, safe space for prospective brides to express objections without family or guardian pressure.



الملخص

عنوان الرسالة: تحوّل نموذج الولي المُجبر في الفقه بعد صدور القانون رقم ١٢ لسنة ٢٠٢٢ بشأن جريمة العنف الجنسي المتعلق بإجبار زواج القاصرات) دراسة حالة في مكتب الشؤون الدينية (KUA) في مدينة باندا آتشيه)

الاسم/الرقم الجامعي: إنك رحمة سلسيل / ٢٣١٠٠٩٠١٨

المشرف الأول: الدكتور نوفيار، ماجستير

المشرف الثاني: الدكتورة يوني روسليل، ماجستير

أصبح التحوّل في معنى ومكانة "الولي المُجبر" في زواج الفتيات في إندونيسيا قضية مثيرة للاهتمام للتحليل بعد صدور القانون رقم ١٢ لسنة ٢٠٢٢ بشأن الجرائم الجنسية. في الفقه الإسلامي الكلاسيكي، يمتلك الولي المُجبر السلطة الكاملة لتزويج ابنته دون موافقتها. إلا أن هذا القانون الجديد، من خلال المادة ١٠ من قانون الجرائم الجنسية، يفرض قيودًا وعقوبات جنائية على حالات الزواج القسري للأطفال. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مكانة الولي المُجبر في الشريعة الإسلامية والقوانين الإندونيسية المتعلقة بالزواج، وتحليل التغيرات التي طرأت على هذا المفهوم بعد تنفيذ قانون الجرائم الجنسية، ودراسة تطبيقه في مكاتب الشؤون الدينية (KUA)، وكذلك إبراز قيمة المصلحة في قانون UU TPKS فيما يخص حماية الفتيات من الزواج القسري. وقد استخدمت الدراسة المنهج القانوني النظري (التحليلي) والمنهج القانوني التجريبي/الاجتماعي، بالاعتماد على المدخل المفاهيمي والتحليل النوعي للبيانات. وقد أظهرت النتائج أن مفهوم الولي المُجبر في الإسلام يمنح حق الإكراه في الزواج، إلا أن التطبيق العملي في مكاتب KUA بمدينة باندا آتشيه لم يُظهر أي إساءة استعمال لهذا الحق. وينص "التقنين الإندونيسي للأحكام الإسلامية (KHI)" على أن الولي ركن من أركان النكاح، إلا أن قانون UU TPKS قد قيد سلطته لحماية حقوق الفتاة. وقد أُدمج

هذا القانون ضمن الإجراءات الداخلية لمكاتب *KUA* كضمانة قانونية وأخلاقية. وأصبح دور الولي الآن بمثابة المرافق لا صاحب السلطة المطلقة. ينبغي على وزير الشؤون الدينية تنظيم إجراءات مقابلة العروسين بشكل صارم لاكتشاف أي إكراه من قبل الولي. ويُوصى الحكومة بمراجعة قانون الزواج وإدراج حظر صريح على الزواج القسري، بما يتماشى مع قانون *TPKS UU* وقانون حماية الطفل. كما يجب تدريب موظفي *KUA* على الحساسية الجندرية، وتوفير غرف استشارة خاصة وآمنة للعرائس للتعبير عن رفضهن دون ضغط من الأسرة أو الولي.



DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	iv
KATA PENGANTAR	xi
ABSTRAK.....	xiii
ABSTRACT.....	xv
DAFTAR ISI.....	xix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.2. Rumusan Masalah.....	8
1.3. Tujuan Penelitian.....	9
1.4. Manfaat Penelitian.....	9
1.5. Kajian Pustaka.....	10
1.6. Kerangka Teori.....	15
1. Teori <i>Maqāshid Syariah</i>	15
2. Teori Perlindungan Anak.....	18
1.6. Metode Penelitian.....	21
1.7. Sistematika Pembahasan.....	25
BAB II WALI <i>MUJBIR</i> DALAM PERSPEKTIF FIKIH.....	27
2.1. Pengertian dan Dasar Hukum <i>Wali Mujbir</i>	27
2.2. Kedudukan dan Peran <i>Wali Mujbir</i>	35
2.3. Keberlakuan Hak <i>Jibar</i> bagi <i>Wali Mujbir</i>	45
2.4. Batasan Peran <i>Wali Mujbir</i>	48
BAB III WALI <i>MUJBIR</i> DALAM UNDANG-UNDANG TINDAK PIDANA KEKERASAN SEKSUAL.....	55

3.1.	Latar Belakang Lahirnya UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual	55
3.2.	Perlindungan Korban Kekerasan Seksual dalam UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual	61
3.3.	Relevansi Ketentuan UU TPKS terhadap Kuasa Wali <i>Mujbir</i> dalam Menikahkan Anak Perempuan	70
BAB IV IMPLEMENTASI WALI <i>MUJBIR</i> DI KUA BANDA ACEH PASKA LAHIRNYA UUTPKS		77
4.1.	Deskripsi Lokasi Penelitian	77
4.2.	Kebijakan Internal KUA dalam penimplimentasian UUTPKS untuk Wali Ijbar	79
4.3.	Tingkat Penyalahgunaan kedudukan Wali <i>Mujbir</i> di KUA Kota Banda Aceh	87
4.4.	Perspektif Baru terhadap Hak Perempuan dan Perwalian	92
4.5.	Integrasi Perlindungan Perempuan dari UU TPKS dalam Praktik KUA	96
4.6.	Analisis Maqāshid al-Syari'ah terhadap UUTPKS dalam Pernikahan oleh Wali <i>Mujbir</i> di KUA Kota Banda Aceh	100
BAB V PENUTUP		112
5.1.	Kesimpulan	112
5.2.	Saran	113
DAFRAT PUSTAKA		115
LAMPIRAN		131

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Salah satu istilah yang berkaitan dengan perwalian adalah hak *ijbar*. Hak *ijbar* adalah tindakan yang dilakukan atas dasar tanggung jawab, yang dalam Islam dikenal sebagai bagian dari hukum perkawinan.² Hak ini dimiliki oleh ayah dan kakek, yang berstatus sebagai wali *mujbir*, memberikan kekuasaan untuk menikahkan anak perempuan yang berada di bawah perwaliannya, bahkan tanpa persetujuan dari pihak yang bersangkutan, dan pernikahan tersebut dianggap sah menurut hukum Islam. Hak *ijbar* dipandang sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab wali terhadap anak perempuan.³ Terutama karena anak perempuan sering dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan untuk mengambil keputusan sendiri. Wali *mujbir*, yang memiliki hak *ijbar*, yakni wali nasab adalah wali yang memiliki hubungan darah langsung dengan anak perempuan yang dinikahkan.⁴

Hak *ijbar* adalah hak yang dimiliki oleh wali untuk menikahkan anak perempuannya atas dasar tanggung jawab dan perlindungan.⁵ Hak ini memberikan kekuasaan kepada wali untuk memutuskan pernikahan bagi anak perempuan yang dianggap

² Arini Robbi Izzati. "Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh dan HAM." *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 11, No. 2 (2011), hlm. 342.

³ Bunga Annisa, "Diskriminasi Perempuan dalam Hak Ijbar Menurut UU No. 12 Tahun 2022 dan Pemikiran Husein Muhammad." *Journal of Science and Social Research*, Vol. 7, No. 4 (2024), hlm. 1816.

⁴ Maghfirah, Hak Ijbari Wali dalam Perkawinan (Studi Perbandingan dengan Pemahaman Mahasiswi Jurusan *Ahwal Al-Syakshiyah* Fakultas Syariah dan Hukum UIN Suska Riau), Hasil Penelitian, Pekanbaru: Lembaga Penelitian dan Pengembangan Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, hlm. 3.

⁵ Kudrat Abdillah, Ah Kusairi. "Reinterpretasi Hak Ijbar dalam Hukum Perkawinan Islam di Keluarga Pesantren." *Asy-Syari'ah*, Vol. 22, No. 1 (2020), hlm. 47.

belum memiliki kemampuan atau masih lemah dalam bertindak, baik secara emosional, mental, maupun sosial. *Ijbar* tidak dimaksudkan sebagai bentuk pemaksaan, tetapi sebagai upaya menjaga kemaslahatan anak perempuan, memastikan bahwa pernikahan yang terjadi sesuai dengan prinsip perlindungan dan kesejahteraan.⁶ Wali diharapkan dapat memilih pasangan yang tepat bagi anaknya, menjaga kehormatan, serta memastikan kehidupan rumah tangga yang stabil dan sesuai dengan syariat Islam.

Wali *mujbir* tidak diberikan kebebasan mutlak dalam melaksanakan hak *ijbar*, karena kewenangannya dibatasi oleh syarat-syarat tertentu yang bertujuan melindungi anak perempuan dari keputusan yang merugikan. Menurut pandangan ulama Mazhab Syafi'iyah, wali *mujbir* hanya memiliki kewenangan untuk menikahkan anak perempuan yang masih kecil, orang gila (baik kecil maupun dewasa), dan gadis baligh berakal tanpa harus meminta izin atau ridha, dengan syarat-syarat yang ketat.⁷ Salah satu syarat utamanya adalah tidak adanya permusuhan nyata antara wali *mujbir* dan calon suami, meskipun jika ada permusuhan yang tidak nyata, hal tersebut tidak menggugurkan hak wali. Selain itu, tidak boleh ada permusuhan, baik nyata maupun tersembunyi, antara calon suami dan wanita yang dinikahkan, yang diketahui secara luas oleh penduduk setempat. Pernikahan juga dianggap tidak sah jika wali menikahkan anaknya dengan laki-laki yang memiliki niat buruk terhadapnya. Di samping itu, calon suami harus sepadan dalam status sosial dan memiliki kelapangan ekonomi yang cukup, termasuk kemampuan untuk membayar mahar. Ketentuan ini mencerminkan upaya untuk menjaga

⁶ Hadi, Abdul, and Wahyu Fitrianoor. "Hak Ijbar Wali Nikah dalam Tinjauan *Sadd Al-Dzari'ah* (Studi Perbandingan Ulama Hanafiyah dan Ulama Syafi'iyah)." *Maqashiduna: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 2, No. 1 (2024), hlm. 54,

⁷ Muhammad Ngizzul Muttaqin, Nur Fadhilah, Hak Ijbar Wali Tinjauan Maqashid Syari'ah dan Antropologi Hukum Islam, *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, Vol. 12, No. 1, 2020, hlm. 106.

kemaslahatan dan kehormatan anak perempuan yang berada di bawah tanggung jawab wali *mujbir*.⁸

Kedudukan wali *mujbir* sudah mulai terjadinya pergeseran pasca lahirnya Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (selanjutnya disingkat UU TPKS). UU tersebut menetapkan ancaman hukuman pidana terhadap tindakan pemaksaan perkawinan anak. Pasal 10 dalam undang-undang ini secara tegas melarang setiap orang untuk memaksakan atau menempatkan seseorang di bawah kekuasaannya untuk melangsungkan perkawinan. Ketentuan ini memberikan hukuman penjara hingga sembilan tahun atau denda sebesar Rp200 juta bagi pelanggar.

Aturan ini menimbulkan polemik, terutama karena bertentangan dengan konsep wali *mujbir* dalam fikih Islam, yang memberikan hak kepada wali untuk menikahkan anak perempuan yang berada dalam pengampuannya. Secara fikih, tindakan wali menikahkan anak dianggap sebagai kewajiban sekaligus tanggung jawab hukum dan moral. Konsep wali *mujbir* dalam fikih berakar pada tanggung jawab wali untuk melindungi kepentingan anak perempuan, termasuk memastikan pernikahannya dengan calon yang dianggap layak. Tindakan ini dianggap sah dan sesuai dengan prinsip hukum Islam, terutama dalam konteks menjaga kehormatan keluarga. Perubahan terjadi dalam UU TPKS, tindakan wali yang memaksakan perkawinan terhadap anak dianggap sebagai pelanggaran hukum. Hal ini memunculkan perdebatan, karena di satu sisi ada kewenangan agama yang mengatur, sementara di sisi lain terdapat regulasi negara yang membatasi hak wali tersebut dengan ancaman pidana.

Pemaksaan perkawinan anak dianggap oleh pemerintah sebagai bentuk kekerasan yang merusak hak anak. Praktik ini dapat menghancurkan masa depan anak, termasuk menghambat

⁸ Ayu Rosidah, "Keberlakuan Ijbar pada Perempuan Perspektif Empat Madzhab." *Thesis*, Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. hlm. 6.

pendidikan dan mengancam kesehatan reproduksi. Banyaknya kasus kematian ibu muda akibat kehamilan di usia dini menjadi salah satu alasan utama regulasi ini diberlakukan.⁹ Selain itu, Pasal 26 ayat (1) huruf c UU Perlindungan Anak juga mengamanatkan orang tua untuk mencegah perkawinan usia anak. Regulasi ini menunjukkan adanya upaya sistematis dari negara untuk melindungi anak dari berbagai bentuk eksploitasi.

Sebenarnya jika dilihat secara substansial regulasi yang diatur dalam hukum negara ini bertujuan untuk melindungi anak, pembatasan hak wali *mujbir* dapat dianggap sebagai intervensi terhadap hukum Islam. Intervensi ini memiliki dampak yang positif bagi anak, karena perkawinan anak yang terjadi atas dasar tradisi, tekanan sosial, atau alasan ekonomi.¹⁰ Pemaksaan perkawinan berdampak buruk pada kesehatan fisik dan mental mereka. Anak yang dipaksa menikah biasanya kehilangan kesempatan untuk melanjutkan pendidikan dan mengalami risiko kesehatan reproduksi yang tinggi.¹¹ Selain itu, hubungan perkawinan yang dimulai dengan paksaan berujung pada kekerasan domestik. Hadirnya UU TPKS berusaha menghapuskan praktik ini dan melindungi hak-hak anak serta menghindari dampak negatif terhadap anak.¹²

⁹ Parningotan Simanjuntak, dkk, "Pemberdayaan Anak Remaja Melalui Edukasi tentang Pencegahan Kehamilan Usia Dini di Puskesmas Bestari Tahun 2024." *Jurnal Pengabdian Kolaborasi dan Inovasi IPTEKS*, Vol. 2, No. 4 (2024), hlm. 1316.

¹⁰ Fransiska Novita Eleanora, and Andang Sari. "Pernikahan anak usia dini ditinjau dari perspektif perlindungan anak." *Progresif: Jurnal Hukum*, Vol. 14, No. 1 (2020), hlm. 52.

¹¹ Budi Prasetyo,. "Perspektif undang-undang perkawinan terhadap perkawinan di bawah umur." *Serat Acitya*, Vol. 6, No. 1 (2018), hlm. 138.

¹² Anisa Munasaroh,. "Problematika Kekerasan Berbasis Gender dan Pencapaian *Gender Equality* dalam *Sustainable development Goals* di Indonesia." *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies*, Vol. 3, No. 1 (2022), hlm 13.

Dalam hukum Islam, wali memiliki kewajiban untuk menikahkan anaknya.¹³ Pasca disahkannya UU TPKS, kewenangan tersebut tidak lagi mutlak, karena wali yang memaksakan perkawinan terhadap anak dapat dianggap melanggar hukum. Hal ini memunculkan pertanyaan kritis terkait hubungan antara regulasi negara dan penerapan syariat dalam konteks masyarakat Indonesia yang majemuk.

Pengaturan tentang larangan pemaksaan perkawinan anak dalam UU TPKS sebenarnya berlandaskan prinsip perlindungan hak asasi manusia.¹⁴ Persoalannya adalah pelaksanaan hukum tersebut menghadapi persoalan karena bertentangan dengan norma-norma agama dan budaya yang masih kuat. Konsep wali *mujbir* yang didukung oleh fikih memberikan dasar teologis bagi wali untuk menikahkan anaknya tanpa harus mengindahkan ketentuan negara.¹⁵

Pembatasan terhadap hak wali *mujbir* menjadi ancaman terhadap wali dalam menjalankan syariat. Hal ini menunjukkan adanya benturan antara hukum negara dan hukum agama dalam konteks Indonesia yang pluralistik.¹⁶ Dampak dari penerapan UU TPKS terhadap praktik wali *mujbir* tidak hanya berdimensi hukum, tetapi juga meliputi persoalan sosial. Wali merasa tertekan dalam menjalankan tanggung jawabnya terhadap anak-anaknya, yakni menikahkannya karena berseberangan dengan UU yang mengganggu pemaksaan perkawinan sebagai perbuatan pidana.

AR - RANIRY

¹³ Dede Nurdin, "Konsep Hak Ijbar Wali Nikah dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (KHI)," *Jurnal At-Tadbir: Media Hukum dan Pendidikan*, Vol. 32, No. 2 (2022), hlm. 94.

¹⁴ Ismail Marzuki, A. Malthuf Siroj. "Pemaksaan Perkawinan dalam Konteks Kajian Hak Asasi Manusia Dan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual." *REUSAM: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 10, No. 2 (2022), 215.

¹⁵ Ilham Akbar Perdana Putra, Jumni Nelli. "Hadits Wali Nikah dan Implikasi Terhadap Wali *Mujbir*." *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 6, No. 2 (2022), hlm. 12819-12825..

¹⁶ Muslim Zainuddin, dkk., "Protection of Women and Children in the Perspective of Legal Pluralism: A Study in Aceh and West Nusa Tenggara." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Vol. 8, No. 3 (2024): 1948-1973.

Keberadaan regulasi dapat memicu ketegangan antara komunitas Muslim dan pemerintah, karena dianggap mengabaikan prinsip-prinsip syariat. Di sisi lain, regulasi ini memberikan ruang bagi anak untuk memiliki kebebasan menentukan masa depannya tanpa paksaan.¹⁷ Artinya, ketentuan ini memiliki dampak positif bagi anak yang tidak dapat diperlakukan secara diskriminatif dengan menikahnya tanpa adanya kerelaan.

Ketentuan mengenai pemaksaan perkawinan dalam UU TPKS sejalan dengan UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 6 ayat (1) yang menyatakan perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai. Artinya, setiap perkawinan harus didasari oleh persetujuan para pihak sebagai bukti bahwa pemerintah melarang perkawinan atas dasar paksaan. Ketentuan tersebut memang tidak memberikan hukuman terhadap pelaku yang melakukan pemaksaan, akan tetapi hadirnya UU TPKS semakin memperkuat pencegahan perkawinan tanpa adanya kerelaan dari para pihak dengan memberikan hukuman kepada pelakunya. Begitu pula halnya dengan KHI yang menekankan pentingnya persetujuan dari mempelai sebelum perkawinan dilangsungkan. KHI mengaturnya dalam Pasal 16 dan Pasal 17 KHI.¹⁸ Bahkan pejabat pencatat nikah harus menanyakan persetujuan dari mempelai laki-laki dan perempuan sebelum melaksanakan akad nikah. Perkawinan yang dilaksanakan atas dasar paksaan dapat dibatalkan menurut ketentuan Pasal 71 huruf f KHI.¹⁹

¹⁷ Oheo Kaimuddin Haris, Sabrina Hidayat, and Dwi Nurrohmah Muntalib. "Adat Kawin Tangkap (Perkawinan Paksa) sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual." *Halu Oleo Legal Research*, Vol. 5, No. 1 (2023), hlm. 6.

¹⁸ Moch. Aupal Hadliq Khayyul Millati Waddin, Ridwan Yunus. "Relevansi Hak Ijbar Wali Nikah (Study Pemikiran Wahbah Az-Zuhaili Dalam Fiqih Islam Wa Adillatuhu) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 3, No. 2 (2022), hlm. 120.

¹⁹ Rustan Darwis, "Penentuan Unsur Paksaan dan Ancaman Sebagai Dasar Pembatalan Perkawinan di Pengadilan Agama Masamba." *Maddika: Journal of Islamic Family Law*, Vol. 1, No. 1 (2020), hlm. 48.

Adanya tekanan dari negara melalui UU TPKS merupakan sebagai bentuk pergeseran makna wali *mujbir* yang tidak dibenarkan lagi melakukan secara kesewenangan dalam menikahkan anak di bawah umur. Wali *mujbir* tidak dapat lagi bertindak sesuai dengan keinginannya karena dapat dihukum dengan ketentuan hukum yang berlaku. Pergeseran makna dan kedudukan dari wali *mujbir* dalam pernikahan anak menjadi menarik dianalisis secara komprehensif dalam kajian ini, karena pasca UU TPKS dapat membatasi otoritas seorang wali dalam menikahkan anak perempuannya.

Pembatasan kewenangan wali ini menjadi relevan dalam konteks ke-Acehan di mana angka kasus perkawinan semakin meningkat. Perkawinan anak di bawah usia 18 tahun masih menjadi persoalan serius di Aceh. Berdasarkan data Survei Sosial Ekonomi Nasional (SUSENAS) tahun 2023 yang dirilis oleh Badan Pusat Statistik (BPS), tercatat sebanyak 4.319 anak di Aceh telah menikah sebelum mencapai usia 18 tahun. Jika dilihat berdasarkan sebaran di 23 kabupaten/kota di Aceh, Kota Subulussalam menempati posisi tertinggi dengan 248 kasus perkawinan anak. Disusul oleh Aceh Utara sebanyak 231 kasus, Aceh Timur 228 kasus, Aceh Barat 221 kasus, dan Gayo Lues 218 kasus. Sementara itu, Kota Banda Aceh mencatat angka paling rendah dengan hanya 79 kasus, diikuti oleh Sabang sebanyak 108 kasus, Langsa 130 kasus, Aceh Tenggara 154 kasus, dan Aceh Tengah 157 kasus.²⁰

Tingginya angka perkawinan anak tersebut menjadi hal yang menarik dianalisis, terutama jika dihubungkan dengan kewenangan wali *mujbir* yang berwenang menikahkan anak yang berada di bawah penguasaannya. Terlebih lagi pasca lahirnya UU TPKS yang memberikan hukuman bagi orang yang memaksakan anak untuk menikah. Pasca lahirnya UU TPKS juga memperlihatkan masih terjadinya perkawinan anak, meskipun bagi orang yang memaksakan perkawinan anak akan dijerat dengan hukuman

²⁰

<https://dialeksis.com/data/jumlah-perkawinan-usia-di-bawah-18-tahun-di-aceh-mencapai-4319-orang/>. Diakses pada Senin, 5 Mei 2025.

pidana. Fakta empiris di atas memperlihatkan adanya kesenjangan antara *dass sollen* dan *dass sein* yang terjadi. Das sollennya yakni idealnya perkawinan anak dapat diminimalisir, tapi faktanya atau *dass seinnya* justru perkawinan anak masih tetap terjadi meskipun UU TPKS telah disahkan.

Penelitian ini akan menggali lebih dalam tentang pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* pasca disahkannya UU TPKS dan implikasinya terhadap wali dalam menikahkan anak yang berada di bawah perwaliannya dalam perspektif pandangan penghulu yang beroperasi di KUA di Kota Banda Aceh. Penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi nyata dalam pengembangan ilmu hukum Islam di Indonesia, terutama di Aceh. Hal ini menjadi penting karena keberadaan UU TPKS memiliki perbedaan perspektif dari konsep wali *mujbir* dalam fiqh klasik. Fiqh klasik memberikan kewenangan kepada wali untuk memaksa anaknya karena tanggung jawab yang berada padanya, sementara dalam UU TPKS mengatur dengan dimensi yang berbeda sehingga memiliki implikasi terhadap seorang wali yang hendak menikahkan anak perempuan yang berada di bawah perwaliannya.

Berdasarkan permasalahan sebagaimana diuraikan di atas, kajian ini menarik dianalisis secara komprehensif agar mendapatkan gambaran secara mendalam terkait pergeseran makna wali *mujbir* terhadap perkawinan anak di era kontemporer. Dengan judul penelitian "*Pergeseran Paradigma Wali Mujbir Dalam Fikih Pasca Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Pemaksaan Perkawinan Anak (Studi Di Kantor Urusan Agama (Kua)) Kota Banda Aceh*".

1.2.Rumusan Masalah

Berdasarkan permasalahan sebagaimana digambarkan di atas, maka dirumuskan empat rumusan permasalahan penelitian, yaitu:

1. Bagaimana kedudukan wali *mujbir* dalam hukum Islam dan undang-undang perkawinan di Indonesia?

2. Apakah terjadi pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* dalam pernikahan pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022?
3. Bagaimana implementasinya di KUA terhadap pergeseran makna wali *mujbir* dalam menikahkan anak pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022?
4. Apa nilai maslahat yang terkandung dalam UU TPKS terhadap Pernikahan anak?.

1.3. Tujuan Penelitian

Tujuan yang hendak dicapai melalui penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui kedudukan wali *mujbir* dalam hukum Islam dan undang-undang perkawinan di Indonesia.
2. Untuk mengetahui apakah terjadi pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* dalam Pernikahan pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022.
3. Untuk mengetahui implimentasi di KUA terhadap pergeseran makna wali *mujbir* dalam menikahkan anak pasca pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022?
4. Untuk mengetahui nilai maslahat yang terkandung dalam UU TPKS dan implikasinya terhadap pernikahan anak.

1.4. Manfaat Penelitian

Adapun kegunaan yang hendak diperoleh melalui penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Manfaat teoritis, melalui kajian ini diharapkan dapat memberikan manfaat secara teoritis dalam pengembangan hukum keluarga Islam khususnya berkaitan dengan pergeseran wali *mujbir* dalam menikahkan anak perempuannya.

2. Manfaat praktis, melalui kajian ini dapat dijadikan sebagai referensi oleh penegak hukum dan pengambil kebijakan dalam merumuskan kebijakan baru dalam upaya memberikan perlindungan anak secara komprehensif.

1.5. Kajian Pustaka

Berkaitan dengan persoalan wali *mujbir* terhadap perkawinan anak diperoleh beberapa penelitian sebelumnya yang membahas terkait wali dalam perkawinan, yaitu:

Pertama, penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Idris dengan judul Perwalian Nikah Atas Perempuan menurut KHI dan Putusan Mahkamah Agung (Analisis Persepsi Hakim Pengadilan Agama). Kajian tersebut menggunakan metode penelitian yuridis empiris yang menyimpulkan bahwa adanya ambiguitas dalam ketentuan perwalian nikah bagi perempuan sebagaimana diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Putusan Mahkamah Agung Nomor 002 K/AG/1985. Ambiguitas ini menghasilkan tiga pola pemahaman di kalangan hakim Pengadilan Agama mengenai perwalian nikah. Pertama, wali nikah dianggap sebagai rukun nikah yang harus secara mutlak dipenuhi oleh mempelai perempuan, tanpa memandang usia atau statusnya, baik gadis maupun janda. Kedua, kemutlakan wali nikah hanya diberlakukan bagi perempuan yang belum mencapai usia 21 tahun, sesuai dengan ketentuan usia dewasa dalam hukum nasional. Ketiga, wali nikah tetap diakui sebagai rukun nikah, tetapi ketentuannya dapat dikesampingkan atas dasar pertimbangan maslahat, selama tidak keluar dari pendapat mazhab-mazhab fikih.²¹ Penelitian ini berbeda dengan penelitian sebelumnya, jika peneliti sebelumnya memfokuskan pada bidang wali secara keseluruhan, namun pada kajian yang

²¹Muhammad Idris NST, Perwalian Nikah Atas Perempuan Menurut KHI dan Putusan Mahkamah Agung (Analisis Persepsi Hakim Pengadilan Agama), *Tesis*, Sumatera Utara: Fakultas Syariah dan Hukum, hlm. iv.

hendak peneliti lakukan memfokuskan pada aspek pergeseran wali sebagai wali *mujbir* dalam menikahkan anak perempuannya.

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh Bunga Annisa dengan judul Diskriminasi Perempuan dalam Hak Ijbar Menurut UU No.12 Tahun 2022 dan Pemikiran Husein Muhammad.²² Kajian ini dengan menggunakan jenis penelitian kualitatif menyimpulkan bahwa Pemaksaan perkawinan yang sering kali dilakukan oleh wali dengan alasan hak ijbar telah melanggar prinsip dasar keadilan dan perlindungan terhadap hak individu. Pemaksaan ini tidak hanya bertentangan dengan syariat Islam yang menekankan persetujuan kedua belah pihak dalam pernikahan, tetapi juga melanggar hak anak yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Kekerasan Seksual. Undang-undang ini dengan tegas memberikan anak hak yang lengkap untuk menentukan kelangsungan hidupnya, termasuk kebebasan dalam memilih pasangan hidup. Ketika wali memaksakan pernikahan, tindakan tersebut tidak hanya melanggar hak anak tetapi juga masuk dalam kategori kekerasan seksual, karena mencabut hak dasar seseorang untuk menentukan nasibnya sendiri.

Menurut pemikiran Husein Muhammad, hak hidup atau keselamatan jiwa (*hifz al-nafs*) merupakan prioritas utama yang lebih hakiki dibandingkan sekadar keberlangsungan keturunan (*hifz al-nasl*). Pandangan ini sejalan dengan maqāshid syariah yang menempatkan perlindungan jiwa sebagai tujuan utama dalam hukum Islam. Pemaksaan kehendak dalam pernikahan bertentangan dengan prinsip ini, karena mengabaikan kehormatan dan kebebasan bagi anak. Hal ini sebagai bagian untuk melindungi hak anak untuk memilih pasangan hidup secara sukarela tidak hanya merupakan tuntutan hukum nasional, tetapi juga merupakan kewajiban moral dan syar'i untuk menjaga martabat dan kemaslahatan umat. Penelitian tersebut memiliki perbedaan dengan penelitian yang

²² Bunga Annisa, "Diskriminasi Perempuan Dalam Hak Ijbar Menurut Uu No. 12 Tahun 2022 Dan Pemikiran Husein Muhammad." *Journal of Science and Social Research*, Vol. 7, No. 4 (2024), hlm. 1814.

peneliti lakukan, karena fokus penelitian ini pada aspek pemaksaan perkawinan sebagai perbuatan pidana yang menghilangkan peran dari wali *mujbir* secara lebih otoritatif dalam menikahkan anaknya.

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Fauziati dengan judul "*Family Law Transformation: Addressing Forced Child Marriage as a Criminal Offense in Indonesia*".²³ Kajian yang dilakukan oleh Fauziati membahas secara luas dan mendalam terkait pembaharuan hukum keluarga Islam melalui pemidaan terhadap pelaku pemaksaan perkawinan di usia anak. Fauziati menjadikan objek kajiannya di mana pemaksaan perkawinan yang sebelumnya dapat dilakukan oleh wali *mujbir*, namun setelah adanya UU TPKS sehingga tidak dapat lagi memaksa anak untuk dinikahkan dengan alasan apapun sepanjang anak tidak berkeinginan menikah, maka wali *mujbir* tidak dapat menikahkannya. Kajian ini secara spesifik memiliki perbedaan dengan kajian yang akan diteliti pada kajian ini, karena fokus penelitian ini lebih mendalami pandangan dari penghulu di KUA terkait pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* dari yang sebelumnya dapat memaksa, bergeser kepada tidak boleh karena bisa dihukum dengan hukuman pidana.

Keempat penelitian yang dilakukan oleh Zaein Wafa1, Miftahudin Azm dengan judul "*Existence of Wali Mujbir Syafi'i Fiqh from the Perspective of Law No. 12 of 2022 on Sexual Violence Crimes*".²⁴ Kajian tersebut memiliki persamaan dan perbedaan dengan penelitian yang hendak peneliti lakukan. Penelitian yang dilakukan dalam kajian ini yaitu berkaitan dengan apakah pandangan mazhab Imam Syafi'i mengenai wali *mujbir* dapat diterapkan di Indonesia. Sementara yang kedua dari kajian

²³ Fauziati, Syahrizal Abbas, Muslim Zainuddin. "Family Law Transformation: Addressing Forced Child Marriage as a Criminal Offense in Indonesia." *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah*, Vol. 7, No. 1 (2024), hlm. 39-51.

²⁴ Zaein Wafa, and Miftahudin Azmi. "Existence Of Wali Mujbir Syafi'i Fiqh From The Perspective Of Law No. 12 Of 2022 On Sexual Violence Crimes." *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*, Vol. 24, No. 3 (2024), hlm. 279-294.

tersebut membahas tentang bagaimana legitimasi kewenangan wali *mujbir* dalam memaksakan pernikahan ditinjau dari tujuan hukum Islam (*maqāshid syariah*). Kajian tersebut menguji apakah konsep yang ditawarkan oleh mazhab Syafii relevan untuk diimplementasikan di Indonesia. Ternyata hasil kajian tersebut menunjukkan bahwa konsep yang dibahas oleh mazhab Syafii berbeda dan bertentangan dengan aturan yang berlaku di Indonesia. Di Indonesia melalui UU TPKS melarang keberadaan wali *mujbir* yang memaksakan perkawinan anak dan menganggapnya sebagai perbuatan pidana. Perbedaan dengan kajian ini terlihat ada objek yang menjadi fokus kajian di mana dimensi yang menjadi fokus penelitian ini membahas tentang pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* dalam konteks hukum di Indonesia menurut pandangan dari penghulu di KUA.

Kelima, penelitian yang dilakukan oleh Mohsi dengan judul “*Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual*”.²⁵ Kajian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan memfokuskan pada norma hukum yang terdapat dalam Rancangan UU PKS. Berbeda dengan kajian yang hendak dilakukan ini lebih fokus pada pergeseran makna dan kedudukan dari wali *mujbir* menurut pandangan dari KUA yang ada di Kota Banda Aceh. Berdasarkan objek kajian tersebut sehingga memiliki perbedaan dengan penelitian yang peneliti lakukan.

Keenam, penelitian yang dilakukan oleh Abdul Hafizh dan Mhd. Ilham Armi dengan judul “*Batasan Hak Wali Mujbir Memaksa Perkawinan*”. Kajian dengan menggunakan jenis penelitian kualitatif tersebut berkesimpulan bahwa perkawinan paksa di Indonesia dapat dikategorikan sebagai tindak pidana kekerasan seksual berdasarkan Pasal 10 Undang-Undang Tindak

²⁵ Mohsi, "Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual dalam Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual PKS." *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, Vol. 5, No. 1 (2020), hlm. 1-19.

Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS).²⁶ Wali *mujbir* yakni seorang yang memiliki wewenang untuk melaksanakan pernikahan dengan memaksakan keputusan perkawinan dengan menggunakan hak ijab, yang memberikan otoritas tunggal bagi wali untuk mengatur pernikahan. Fenomena ini berdampak pada anak-anak yang berada di bawah pengasuhan wali tersebut, yang seharusnya menjadi prioritas dalam hal kesejahteraan, pertumbuhan, dan perkembangan mereka. Masa depan anak, terutama dalam konteks keberlanjutan kehidupan mereka setelah pernikahan, harus mendapatkan perhatian serius agar tidak terpengaruh oleh praktik perkawinan paksa.

Ketujuh, penelitian yang dilakukan oleh Askana Fikriana, Yudi Agusfinanda dengan judul “Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual dalam (Rancangan Undang-Undang) Penghapusan Kekerasan Seksual”.²⁷ Kajian ini memiliki persamaan dengan penelitian yang hendak diteliti karena membahas tentang wali *mujbir* dalam pemaksaan perkawinan. Perbedaannya pada aspek spesifikasi yang dibahas dalam penelitian tersebut berbicara terkait kawin paksa sebagai pidana, sementara peneliti hanya membahas tentang pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* dalam konteks pemaksaan perkawinan pasca lahirnya UU TPKS.

Kedelapan, kajian yang dilakukan oleh Ismail Marzuki dan A. Malthuf Siroj yang membahas tentang “Pemaksaan Perkawinan Dalam Konteks Kajian Hak Asasi Manusia Dan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual”.²⁸ Penelitian tersebut

²⁶ Abdul Hafizh, Mhd Ilham Armi. "Batasan Hak Wali *Mujbir* Memaksa Perkawinan." *Ijtihad*, Vol. 38, No. 2 (2022), hlm. 29.

²⁷ Askana Fikriana, Yudi Agusfinanda. "Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual dalam (Rancangan Undang-Undang) Penghapusan Kekerasan Seksual." *Dalihan Na Tolu: Jurnal Hukum, Politik Dan Komunikasi Indonesia*, Vol. 2, No. 02 (2024), hlm. 93-99.

²⁸ Ismail Marzuki, A. Malthuf Siroj. "Pemaksaan Perkawinan Dalam Konteks Kajian Hak Asasi Manusia Dan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual." *REUSAM: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 10, No. 2 (2022), hlm. 215-226.

mendiskusikan tentang pemaksaan perkawinan dalam perspektif HAM. Perbedaannya yaitu karena penelitian sebelumnya membahas tentang HAM, sementara peneliti lebih membahas pada aspek pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir* pasca UU TPKS dalam perspektif pandangan penghulu KUA di Kota Banda Aceh.

Berdasarkan sejumlah penelitian terdahulu yang sudah dipaparkan di atas ternyata belum ada yang spesifik mengkaji pergeseran wali *mujbir* terhadap pemaksaan perkawinan anak. Sebagai upaya untuk melengkapi kajian sebelumnya, kiranya penelitian ini relevan untuk menutupi kekurangan yang belum pernah dibahas sebelumnya oleh peneliti terdahulu.

1.6 Kerangka Teori

Untuk menguraikan secara komprehensif pembahasan dalam kajian ini, digunakan dua teori sebagai pisau analisisnya, yaitu teori *maqāshid syariah* dan teori perlindungan anak. Kedua teori ini sebagai representasi dari persoalan yang dianalisis dalam kajian ini yaitu pergeseran makna yang terdapat dari wali ijab yang sebelumnya dapat memaksa anak untuk melangsungkan perkawinan, sedangkan pasca disahkannya UU TPKS sudah mulai bergeser karena bagi orang tua yang melakukannya dapat diancam dengan hukuman pidana. Berikut akan dijabarkan teori *maqāshid* sebagai berikut:

1. Teori *Maqāshid Syariah*

Teori ini digunakan untuk menganalisis persoalan dalam kajian ini karena pada dasarnya tujuan hukum harus memberikan perlindungan jiwa, akal, keturunan, harta dan agama. Kaitannya dengan kajian ini karena berhubungan dengan perlindungan jiwa dan akal serta keturunan, karena anak yang menikah di usia dini dapat mengancam pendidikannya dan bisa mengancam nyawanya disebabkan belum siap melakukan hamil di usia muda. Itulah dasarnya sehingga digunakan teori *maqāshid* dalam kajian ini. *Maqāshid al-syari'ah* adalah teori fundamental dalam hukum Islam yang menekankan bahwa setiap hukum yang ditetapkan Allah memiliki tujuan atau maksud tertentu. Kata "*maqāshid*" sendiri

berarti tujuan, sedangkan "syari'ah" berarti aturan atau hukum Allah. *Maqāshid al-syari'ah* adalah prinsip-prinsip atau nilai-nilai utama yang menjadi dasar dari semua aturan syariat.²⁹ Teori ini berperan sebagai jembatan antara teks-teks normatif dan realitas sosial umat manusia. Dalam konteks modern, maqāshid digunakan untuk menyesuaikan hukum dengan kebutuhan dan tantangan zaman.

Pemikiran mengenai maqāshid ini banyak dikembangkan oleh para ulama ushul fiqh, khususnya Imam al-Syathibi dalam karyanya *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Ia menyatakan bahwa syariat Islam tidaklah diturunkan kecuali untuk mencapai kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Al-Syatibi menerangkan seluruh ketetapan hukum dalam Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia melalui perlindungan terhadap lima aspek utama kehidupan.³⁰ Kelima prinsip tersebut dikenal sebagai al-daruriyyat al-khamsah, yaitu menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), dan menjaga harta (*hifzh al-mal*).³¹ Lima aspek ini kemudian dikenal sebagai al-daruriyyat al-khamsah (lima kemaslahatan pokok). Konsep ini menjadi fondasi penilaian keabsahan hukum dalam Islam.

Hasbi Ash-Shiddiqy menerangkan *mashlahah mursalah* dapat dipergunakan atau dijadikan sebagai dalil hukum apabila *mashlahah mursalah* itu merupakan *mashlahah haqiqiyah* yaitu kemaslahatan yang diakui serta dipandang sebagai kemaslahatan oleh *ahlulhali wal aqdi* bahwa hukum-hukum yang dihasilkan benar-benar dapat mendatangkan manfaat bagi umat manusia dan benar-benar menolak kemudharatan dari manusia³².

²⁹ Ghofar Shidiq, "Teori *Maqāshid al-syari'ah* dalam Hukum Islam." *Majalah Ilmiah Sultan Agung*, Vol. 44, No. 118, (2009), hlm. 121.

³⁰ Abi Ishaq Ibrahim al-Lakmi al-Gharnati Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Jld 2, Beirut, Dar al-Fikr, tt. , hlm. 4-5.

³¹ M. Ziqhri Anhar, "Teori Maqashid Al-Syari'ah dan Penerapannya Pada Perbankan Syariah." *Jurnal Ekonomi & Ekonomi Syariah*, Vol. 5, No. 1 (2022), hlm. 901.

³² Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia Tinjauan dari Aspek Metodologis, Legislasi dan Yurisprudensi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hlm. 268.

Maqāshid juga mencakup *hajiyyat* (kebutuhan) dan *tahsiniyyat* (penyempurnaan). *Hajiyyat* adalah kemaslahatan yang dibutuhkan untuk meringankan beban dan memudahkan hidup manusia. Sementara *tahsiniyyat* adalah unsur-unsur yang menyempurnakan kehidupan manusia dari aspek etika, estetika, dan moral. Ketiga tingkatan ini membentuk struktur maqāshid secara hierarkis, dari yang paling penting hingga yang bersifat pelengkap. Struktur ini membantu ulama untuk menetapkan hukum sesuai konteks dan urgensinya.

Dalam konteks pemaksaan perkawinan anak, teori maqāshid dapat dijadikan dasar untuk mengevaluasi apakah tindakan tersebut sesuai dengan prinsip kemaslahatan. Misalnya, jika perkawinan anak mengancam keselamatan jiwa atau merusak akal dan masa depan anak, maka ia bertentangan dengan maqāshid. Hal ini menunjukkan fleksibilitas teori maqāshid dalam merespons isu-isu kontemporer. Ia menjadi sarana untuk mereformasi hukum Islam yang statis menjadi lebih adaptif.

Dalam diskursus hukum Islam kontemporer, *maqāshid al-syari'ah* digunakan oleh banyak pemikir modern sebagai dasar untuk reformasi hukum. Tokoh-tokoh seperti Yusuf al-Qaradawi, Jasser Auda, dan Thahir ibn 'Ashur telah mengembangkan maqāshid ke dalam pendekatan multidisipliner. Mereka melihat maqāshid tidak hanya dari sudut pandang fiqh, tetapi juga sosiologis, psikologis, dan hak-hak asasi manusia. Pendekatan ini membuka jalan bagi penerapan hukum Islam yang lebih universal dan kontekstual. Maqāshid menjadi dasar dialog antara hukum Islam dan sistem hukum modern.

Maqāshid bertujuan untuk memelihara dan mengembangkan kemanusiaan secara utuh. Ia menciptakan orientasi hukum yang berfokus pada kebaikan dan kesejahteraan bersama, bukan sekadar legalitas formal. Dalam konteks pernikahan, maqāshid memastikan bahwa pernikahan bukan hanya sah secara hukum, tetapi juga membawa maslahat bagi kedua belah pihak. Bila perkawinan anak dipaksakan dan menimbulkan penderitaan, maka bertentangan dengan maqāshid. Ini menunjukkan bahwa maqāshid dapat menjadi dasar kuat untuk melawan praktik-praktik patriarkal dalam nama agama. Hukum

Islam bersifat humanis dan selalu membawa rahmat bagi semesta alam. Apa yang pernah digaungkan Imam Syatiby dalam *magnum opus*-nya ini harus senantiasa diperhatikan. Hal ini bertujuan agar hukum Islam tetap selalu *up to date*, relevan, dan mampu merespons dinamika perkembangan zaman.³³

Teori *maqāshid* memperlihatkan bahwa syariat bersifat dinamis, bukan stagnan. Hukum Islam tidaklah selesai di masa lalu, tetapi terus berkembang sesuai dengan perkembangan umat manusia. Dengan menggunakan *maqāshid*, kita bisa menyaring mana hukum yang harus dipertahankan dan mana yang bisa ditafsirkan ulang. Maka dari itu, *maqāshid* sangat berguna dalam pembangunan hukum Islam yang relevan dengan konteks zaman. Ia memperkuat posisi Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam.

2. Teori Perlindungan Anak

Teori perlindungan anak digunakan dalam kajian ini dikarenakan peneliti menganalisis persoalan pergeseran wali ijbar ini memiliki keterkaitan secara langsung dengan aspek perlindungan anak. Hal ini dikarenakan melalui pemaksaan perkawinan anak secara otomatis berdampak pada perlindungan terhadap diri dan pendidikan anak. Teori ini juga dianggap relevan karena menyangkut dengan tanggungjawab pemerintah dalam upaya merealisasikan perlindungan anak sebagai amanat dari peraturan perundang-undangan. Teori perlindungan anak merupakan suatu pendekatan multidisipliner yang berupaya menjelaskan konsep, prinsip, dan strategi dalam menjaga hak-hak anak agar tumbuh dan berkembang secara optimal. Anak sebagai individu yang belum dewasa secara fisik dan psikis berada dalam posisi yang rentan terhadap eksploitasi, kekerasan, dan diskriminasi. Mereka membutuhkan perlindungan khusus dari keluarga, masyarakat, dan negara. Perlindungan anak tidak hanya dimaknai sebagai pengamanan fisik, tetapi juga perlindungan terhadap hak pendidikan, kesehatan, partisipasi, dan identitas.

³³ Abu Ishaq as-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1975, hlm. 220.

Dalam kerangka ini, anak diposisikan sebagai subjek hukum, bukan objek perlindungan.

Salah satu prinsip utama dalam teori ini adalah kepentingan terbaik bagi anak (*best interest of the child*), yang menjadi pedoman dalam setiap tindakan yang melibatkan anak.³⁴ Prinsip ini menuntut bahwa semua kebijakan, hukum, dan keputusan yang berpengaruh terhadap anak harus memperhatikan dampaknya secara menyeluruh terhadap kehidupan dan masa depan mereka. Perlindungan bagi anak merupakan bagian dari pelaksanaan perlindungan hak asasi manusia. Dalam hal ini Deklarasi Universal.³⁵

Teori perlindungan anak juga berlandaskan pada hak-hak dasar anak, yang mencakup hak hidup, tumbuh kembang, perlindungan, dan partisipasi.³⁶ Setiap anak memiliki hak untuk memperoleh identitas, layanan kesehatan, pendidikan, dan lingkungan yang aman. Perlindungan ini tidak hanya berlaku dalam situasi normal, tetapi juga dalam kondisi darurat seperti bencana, konflik bersenjata, atau situasi pengungsian. Hak partisipasi anak menjadi perhatian penting, yaitu bahwa anak berhak menyampaikan pendapat dalam hal-hal yang menyangkut kehidupan mereka. Dalam sistem hukum progresif, suara anak harus dihormati sebagai bagian dari proses pembuatan keputusan yang adil.

Perlindungan anak dapat dibagi menjadi tiga bentuk yaitu perlindungan preventif, kuratif, dan rehabilitatif.³⁷ Perlindungan preventif bertujuan mencegah terjadinya pelanggaran terhadap hak anak melalui edukasi, kebijakan, dan lingkungan yang mendukung. Perlindungan kuratif dilakukan ketika terjadi pelanggaran,

³⁴ Ahmad Saleh, Malicia Evendia, *Perlindungan Anak*, Bandar Lampung, Pusaka Media Design, 2020, hlm. 6.

³⁵ Nursariani Simatupang, Faisal, *Hukum Perlindungan Anak*, Medan, Pustaka Prima, 2018, hlm. 15.

³⁶ Wardah Nuroniyah, *Hukum Perlindungan Anak di Indonesia*, Lombok: Yayasan Hamjah Diha, 2022, hlm. 4.

³⁷ Putri Rahma Adila, Sri Hadiningrum. "Analisis Perlindungan Hukum Terhadap Anak Korban Kekerasan Seksual di Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Kota Tanjungbalai." *Jurnal Akuntansi Hukum dan Edukasi*, Vol. 1, No. 2 (2024), hlm. 521.

misalnya penanganan korban kekerasan anak atau anak korban perdagangan. Sementara perlindungan rehabilitatif berfungsi memulihkan anak dari trauma atau kerugian yang dialaminya, termasuk pemulihan sosial, psikologis, dan pendidikan. Ketiga bentuk perlindungan ini harus berjalan beriringan dan saling melengkapi.

Teori ini juga menggarisbawahi pentingnya peran negara sebagai pelindung utama anak. Negara bertanggung jawab menciptakan sistem hukum dan kebijakan yang mendukung pemenuhan hak anak. Selain itu, negara wajib menyediakan lembaga perlindungan seperti Komisi Perlindungan Anak, layanan sosial, dan mekanisme pelaporan kekerasan terhadap anak. Negara juga harus memastikan bahwa sistem pendidikan dan kesehatan ramah anak, inklusif, dan bebas diskriminasi. Jika negara lalai dalam menjalankan kewajiban ini, maka anak-anak akan tetap berada dalam lingkaran kerentanan.

Perlindungan anak tidak dapat dilepaskan dari peran keluarga sebagai lingkungan pertama dan utama dalam kehidupan anak.³⁸ Keluarga memiliki peran strategis dalam membentuk karakter, memberikan kasih sayang, dan menciptakan rasa aman bagi anak. Oleh karena itu, teori perlindungan anak menekankan pentingnya membina keluarga yang harmonis dan berdaya dalam mendidik anak. Jika keluarga gagal menjalankan fungsinya, maka risiko kekerasan dalam rumah tangga dan penelantaran anak meningkat. Dalam hal ini, negara dan masyarakat perlu hadir memberikan dukungan bagi keluarga yang rentan.

Masyarakat memiliki tanggung jawab kolektif dalam menciptakan lingkungan yang aman dan kondusif bagi anak. Masyarakat harus berpartisipasi aktif dalam mengawasi, melaporkan, dan mencegah praktik-praktik yang membahayakan anak. Pendidikan publik, kampanye kesadaran, dan gerakan advokasi menjadi alat penting untuk membangun budaya perlindungan anak. Kerja sama antara masyarakat, lembaga pendidikan, dan pemerintah menjadi fondasi perlindungan yang

³⁸ Mul Irawan, dkk, *Perlindungan Hak Perempuan dan Anak Melalui Putusan Pengadilan Agama*, Jakarta: Prenada Media Group, 2019, hlm. 5.

berkelanjutan. Dengan pendekatan komunitas, perlindungan anak menjadi gerakan bersama, bukan sekadar tugas institusi formal.

Perlindungan anak juga erat kaitannya dengan teori pembangunan manusia yang melihat anak sebagai investasi masa depan bangsa. Dengan memenuhi hak-hak dasar anak sejak dini, masyarakat sedang membangun generasi yang sehat, cerdas, dan produktif. Pendidikan, gizi, dan kesehatan mental yang baik akan memengaruhi kualitas sumber daya manusia di masa depan. Oleh karena itu, kebijakan perlindungan anak harus dilihat sebagai bagian dari strategi pembangunan jangka panjang. Investasi pada anak berarti investasi pada peradaban.

1.6. Metode Penelitian

a. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian hukum normatif dan penelitian hukum empiris/sosiologis, yang bertujuan untuk menganalisis norma hukum yang terdapat dalam UU TPKS dan implementasi norma hukum pada tataran empiris yang dipraktikkan oleh penegak hukum, khususnya KUA. Penelitian hukum empiris yaitu penelitian yang berusaha mengkaji dan membahas tentang aturan hukum dalam tataran empiris serta hubungan hukum dengan pemberlakuannya dalam konteks sosiologis.³⁹ Kajian sosiologis ini menganalisis implementasi aturan TPKS di KUA yang ada di Kota Banda Aceh sebagai ujung tombak yang menikahkan masyarakat muslim. Fokus utamanya adalah menelaah pemberlakuan aturan hukum positif yang terkait dengan pemaksaan perkawinan anak, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Penelitian ini juga akan mengkaji aspek-aspek fikih yang menjadi dasar bagi konsep wali *mujbir* dalam hukum Islam.

b. Pendekatan Penelitian

³⁹ Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum*, cet. 5, Jakarta: Sinar Grafika, 2008, hlm. 24.

Penelitian ini menggunakan dua pendekatan utama, yaitu pendekatan peraturan perundang-undangan (*statute approach*) dan pendekatan konseptual (*conceptual approach*).⁴⁰ Pendekatan perundang-undangan ini menelaah dalam perspektif perundang-undangan.⁴¹ Pendekatan peraturan perundang-undangan dilakukan dengan menganalisis ketentuan hukum yang berlaku, yakni UU TPKS, UU Perlindungan Anak, UU Perkawinan dan KHI. Sementara itu, pendekatan konseptual digunakan untuk memahami konsep wali *mujbir* dalam fikih Islam, termasuk asas-asas dan kaidah-kaidah yang mendasarinya. Kedua pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengidentifikasi konflik antara norma hukum positif dan norma agama. Dengan demikian, hasil penelitian diharapkan dapat memberikan pandangan holistik mengenai isu yang diangkat.

c. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data dilakukan melalui dua metode utama, yakni wawancara mendalam (*deep interview*) dan studi dokumentasi terhadap literatur perpustakaan. Wawancara mendalam dilaksanakan secara langsung dengan para penghulu yang bertugas di Kantor Urusan Agama (KUA) di tiga kecamatan di wilayah Banda Aceh yaitu Kecamatan Ulee Kareng, Kecamatan Baiturrahman dan Kecamatan Banda Raya. Wawancara ini bertujuan untuk menggali secara komprehensif pandangan para penghulu terkait pergeseran makna wali *mujbir* sebagaimana yang diatur dalam UU TPKS. Para penghulu dipilih sebagai informan kunci karena mereka memiliki peran sentral dalam pelaksanaan pernikahan dan memahami dinamika yang terjadi dalam praktik hukum pernikahan Islam.

Teknik studi dokumen dilakukan dengan cara menganalisis segala literatur yang relevan. Terutama bahan yang berkaitan

⁴⁰ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Edisi Revisi, Jakarta: Prenada Media Group, 2014, hlm. 133.

⁴¹ M. Syamsuddin, *Operasionalisasi Penelitian Hukum*, Jakarta: Rajawali Press, 2007, hlm. 58.

dengan wali *mujbir*, referensi yang berkaitan dengan pemaksaan perkawinan anak, dan segala bahan yang relevan. Studi dokumentasi melibatkan penelaahan terhadap sumber-sumber tertulis, yang berupa buku, jurnal ilmiah, laporan penelitian, dan dokumen hukum resmi. Sumber-sumber ini dipilih berdasarkan relevansi dan kredibilitasnya dalam mendukung analisis terhadap isu pemaksaan perkawinan sebagai perbuatan pidana. Proses pengumpulan data ini bertujuan untuk mengidentifikasi dasar hukum, prinsip agama, dan fenomena sosial yang terkait dengan pergeseran konsep wali *mujbir*.

d. Bahan Hukum

Bahan hukum yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari bahan hukum primer, bahan hukum sekunder, dan bahan hukum tersier. Bahan hukum primer meliputi peraturan perundang-undangan yang relevan, yakni UU Perkawinan, UU TPKS dan UU Perlindungan Anak dan KHI. Bahan hukum sekunder yang digunakan yaitu literatur ilmiah, jurnal hukum, serta pandangan ahli yang berkaitan dengan wali *mujbir* dan pernikahan anak. Sementara itu, bahan hukum tersier mencakup ensiklopedia hukum, kamus hukum, dan dokumen pendukung lainnya. Kombinasi dari ketiga jenis bahan hukum ini diharapkan mendapatkan pemahaman yang menyeluruh mengenai permasalahan hukum yang diteliti.

e. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Kota Madya Banda Aceh dengan memilih tiga KUA yaitu KUA Ulee Kareng dan KUA Baiturrahman dan KUA Banda Raya. Pemilihan kedua KUA ini dikarenakan merepresentasikan wilayah Kota Banda Aceh yang berkedudukan di tengah-tengah kota, sehingga diharapkan dapat memberikan informasi yang mendalam terkait data yang dibutuhkan dalam kajian ini.

f. Analisis Data

Analisis data dilakukan secara kualitatif dengan menggunakan metode deskriptif dan preskriptif. Metode deskriptif digunakan untuk menggambarkan aturan hukum dan konsep wali *mujbir* sebagaimana diatur dalam fikih Islam serta regulasi negara. Data yang diperoleh dari bahan hukum kemudian disusun secara sistematis untuk memberikan gambaran yang jelas tentang pergeseran konsep wali *mujbir*. Metode preskriptif digunakan untuk merumuskan solusi atau rekomendasi yang dapat menjembatani konflik antara hukum positif dan norma agama. Dengan pendekatan ini, penelitian diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan hukum yang lebih inklusif.

Kajian ini menggunakan *Content analysis*. Metode ini digunakan untuk mendalami terhadap norma hukum, asas, dan kaidah yang mengatur pemaksaan perkawinan dan konsep wali *mujbir*. Analisis ini dilakukan dengan cara identifikasi konflik norma, interpretasi asas hukum, dan evaluasi implikasi dari regulasi yang berlaku. Fokus utama adalah menilai sejauh mana norma hukum positif sesuai atau bertentangan dengan prinsip-prinsip fikih. Dengan pendekatan ini, penelitian dapat mengungkap dinamika hukum yang terjadi dalam konteks pernikahan anak di era kontemporer. Penelitian ini juga menganalisis implikasi dari pergeseran hak wali *mujbir* terhadap praktik sosial dan hukum di masyarakat. Analisis ini mengkaji dampak regulasi terhadap hubungan keluarga.

Data yang diperoleh dari bahan hukum sekunder dan wawasan ahli akan dianalisis untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif. Analisis berfokus pada aspek normatif. Hasilnya diharapkan dapat memperkaya pemahaman terhadap permasalahan hukum yang diteliti. Penelitian ini mengkaji bagaimana regulasi nasional memengaruhi pembentukan hukum terkait pemaksaan perkawinan di Indonesia.

Penggunaan metode kualitatif karena peneliti akan mengeksplorasi hubungan antara teori, hukum, dan kaidah-kaidah hukum yang terdapat dalam hukum Islam dan hukum positif di

Indonesia secara mendalam. Analisis yang dilakukan secara kritis terhadap relevansi dan konsistensi norma hukum yang ada. Pendekatan ini memberikan ruang bagi peneliti untuk mengeksplorasi solusi yang inovatif dan aplikatif.

1.7. Sistematika Pembahasan

Kajian ini terdiri dari lima bab, dimana masing-masing bab memiliki sub bab tersendiri yang di dalamnya menguraikan beberapa hal sebagai berikut:

Bab I yaitu pendahuluan yang di dalamnya membahas tentang Latar Belakang Penelitian, Identifikasi Masalah, Batasan Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Kegunaan Hasil Penelitian, Kajian Pustaka, Metode Penelitian.

Bab II membahas tentang Keberadaan Wali *Mujbir* Dalam Fikih dan Peraturan Perundang-Undangan, yang di dalamnya membahas tentang Pengertian dan Fungsi Wali *Mujbir*, Kedudukan Wali terhadap Anak Perempuan, Pemaksaan Perkawinan dan Relevansinya dengan UU Perlindungan Anak, Regulasi Pencegahan Perkawinan Anak di Indonesia.

Bab III membahas tentang Wali *Mujbir* Dalam Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, yang di dalamnya membahas tentang Latar Belakang Lahirnya UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual, Tujuan dan Ruang Lingkup UU TPKS dalam Upaya Memberikan Perlindungan bagi Korban Kekerasan Seksual, Relevansi Ketentuan UU TPKS terhadap Kuasa Wali *Mujbir* dalam Menikahkan Anak Perempuan.

Bab IV membahas tentang Hasil Penelitian dan Pembahasan Pemaksaan Perkawinan dalam Perspektif Peraturan Perundang-Undangan, Pergeseran Makna dan Kedudukan Wali Ijbar dalam Sistem Hukum Nasional Pasca Pemberlakuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022, Implikasi Yuridis Terhadap Pergeseran Makna dan Kedudukan Wali Ijbar dalam Menikahkan Anak Perempuannya Di Indonesia.

Bab V Berisi Kesimpulan dan Saran.



BAB II

WALI *MUJBIR* DALAM PERSPEKTIF FIKIH

2.1. Pengertian dan Dasar Hukum Wali *Mujbir*

1. Pengertian Wali *Mujbir*

Istilah wali *mujbir* terdiri dari dua kata yaitu wali dan *mujbir*. Kata wali menurut Muhammad Jawwad Mughniyyah adalah suatu kekuasaan atau wewenang syar'i atas golongan manusia yang dilimpahkan kepada orang sempurna, karena kekurangan tertentu terhadap orang yang dikuasai, demi kemaslahatannya sendiri.⁴² Istilah *mujbir* bermakna orang yang berhak mengadakan perkawinan dan akadnya dapat berlaku bagi anak perempuannya yang masih gadis tanpa diminta kerelaannya dan si anak tidak berhak menentukan pilihan apabila ia dinikahkan sewaktu belum baligh.⁴³ Sementara istilah *ijbar* yaitu hak memilih dan menentukan secara sepihak atas anak gadisnya siapa bakal suaminya.⁴⁴ Dari kedua konsep tersebut dapat dipahami bahwa wali *mujbir* adalah orang yang dapat menikahkan anaknya tanpa memperoleh kerelaan dari anak tersebut.

Konsep perwalian dalam pernikahan memiliki klasifikasi tertentu berdasarkan kewenangan wali dalam menikahkan orang yang berada di bawah tanggungannya. Secara garis besar, perwalian dibagi menjadi dua bentuk utama, yakni perwalian dengan hak memaksa (*wilayah ijbaryyah*) dan perwalian atas dasar pilihan atau persetujuan (*wilayah*

⁴² Muhammad Jawwad Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab* (Jakarta : lentera, 2011) hlm. 345.

⁴³ Sa'id bin Abdullah bin Thalib al Hamdani, *Risalatun Nikah*, Terj. Agus Salim, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), Ed. II, hlm. 114

⁴⁴ Imam Syafii, Nina Agus Hariati, *Wali Mujbir Perspektif Uu No. 1 Tahun 1974 dan Hukum Islam*, *AS-Sakinah : Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 1, No. 1, 2023, hlm. 42.

ikhtiyariyah).⁴⁵ *Wilayah ijbariyah* memberikan kewenangan penuh kepada wali untuk menikahkan tanpa harus meminta persetujuan pihak yang dinikahkan, biasanya dalam konteks anak perempuan yang belum dewasa.⁴⁶ Sementara itu, wilayah *ikhtiyariyah* mensyaratkan adanya kesepakatan antara wali dan pihak yang akan dinikahkan, sehingga proses pernikahan berlangsung atas dasar kerelaan.

Dilihat dari siapa yang menjalankan fungsi sebagai wali, ulama membaginya menjadi dua jenis, yaitu wali *mujbir* dan wali mukhtar. Menurut Fakhru Al-Din ‘Usmam, wali *mujbir* adalah seorang wali yang mempunyai hak untuk mengawinkan orang yang berada di dalam perwaliannya walaupun tanpa seizin darinya.⁴⁷ Wali *mujbir* adalah wali yang memiliki hak untuk memaksa dalam proses pernikahan, seperti ayah terhadap anak perempuannya yang belum baligh. Wali *mujbir* terdiri dari ayah, kakek dan seterusnya ke atas, selain itu tidak berhak memaksa.⁴⁸ Sebaliknya, wali mukhtar adalah wali yang hanya dapat menikahkan seseorang apabila telah mendapatkan izin atau persetujuan dari pihak yang bersangkutan. Klasifikasi ini penting dalam menentukan sah tidaknya suatu pernikahan menurut hukum Islam, terutama ketika menyangkut perlindungan terhadap hak individu.

Wali al-*mujbir* adalah wali yang mempunyai wewenang langsung untuk menikahkan orang yang berada di bawah

⁴⁵ Abdul Azizi Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4, (Jakarta :PT. Ihtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1337.

⁴⁶ Moh. Ismail, Faiqoh Zuhdiana, Relevansi Hak Wali *Mujbir* Dalam Pernikahan Anak Gadis Ditinjau Dari Prespektif Gender Hukum Islam, *Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 7, No. 2, 2020, hlm. 73.

⁴⁷ Fakhru Al-Din ‘Usmam Bin Ali, *Tabyinu al-Haqoiq*, (Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, t.th), Juz 2, hlm. 493.

⁴⁸ Abdul Ghofur Anshori, *Perkawinan Islam Perspektif Fikih dan Hukum Positif*, (Yogyakarta: UII Press, 2011), hlm. 40.

perwaliannya meskipun tanpa izin orang itu.⁴⁹ Wali *mujbir* dalam hukum Islam adalah wali yang memiliki kekuasaan penuh untuk menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya tanpa perlu meminta persetujuan eksplisit dari yang bersangkutan, terutama jika masih perawan. Dalam fikih, hanya ayah kandung dan kakek dari jalur ayah (bapak dan seterusnya ke atas) yang diakui sebagai wali *mujbir*.⁵⁰ Hal ini disebabkan oleh asumsi bahwa ayah dan kakek memiliki kasih sayang yang paling besar dan kepedulian yang tinggi terhadap kebahagiaan serta masa depan anak perempuan mereka. Dengan kasih sayang yang mendalam itu, diharapkan keputusan yang mereka ambil benar-benar demi kebaikan anak perempuan, bukan karena kepentingan pribadi. Sementara wali *ghairu mujbir* yaitu yang tidak memiliki hak untuk memaksa menikahkan.⁵¹

Tihami dan Sohari Sahrani berpendapat bahwa wali *mujbir* adalah seorang wali yang memiliki kewenangan penuh untuk menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya tanpa perlu meminta persetujuan terlebih dahulu.⁵² Dalam pandangan mereka, hak istimewa ini diberikan kepada wali tertentu, seperti ayah atau kakek dari pihak ayah, yang diyakini memiliki pengetahuan dan niat terbaik untuk masa depan si perempuan.⁵³ Begitu juga dengan yang dikatakan oleh Masthuriyah Sa'dan yang pada intinya wali dalam memilih

⁴⁹ Abdul Azizi Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4, (Jakarta :PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1337

⁵⁰ Abdul Ghofur Anshori, *Perkawinan Islam Perspektif Fikih dan Hukum Positif*, (Yogyakarta: UII Press, 2011), hlm. 40.

⁵¹ M. Khoiruddin, Wali *Mujbir* Menurut Imam Syafi'i (Tinjauan Maqâshid Alsyari'ah), *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 18, No.2, 2019, hlm. 259.

⁵² Tihami dan Sohari Sahrani., *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Cet. Ke-II (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), hlm. 101.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 101.

pasangan untuk anak perempuan harus mengedepankan kepentingan terbaik baginya.⁵⁴

Wali *ghairu mujbir* adalah jenis wali yang tidak memiliki hak untuk memaksa perempuan yang berada di bawah perwaliannya dalam urusan pernikahan. Wali ini dikenal juga sebagai wali sukarela atau wali nasab biasa, yang hanya dapat menikahkan seorang perempuan dengan persetujuan dan kerelaan dari pihak perempuan itu sendiri.⁵⁵ Dalam struktur keluarga, wali tak *mujbir* berasal dari jalur keturunan laki-laki atau patrilineal, seperti saudara laki-laki kandung, saudara seayah, dan kerabat laki-laki lainnya secara bertingkat. Kewenangan wali tak *mujbir* lebih bersifat pendampingan dan perlindungan, bukan pemaksaan.

Kaitannya dengan peran wali dan persetujuan perempuan (calon istri), menurut Abû Hanîfah, persetujuan wanita (calon istri) gadis atau janda harus ada dalam perkawinan.⁵⁶ Sebaliknya, kalau mereka menolak, akad nikah tidak boleh dilaksanakan, meskipun oleh bapak. Persetujuan perempuan ini perlu dipertegas sebagai usaha preventif dari pandangan kemungkinan terjadi perkawinan tanpa persetujuan perempuan (hak *ijbâr* dari wali *mujbir*).⁵⁷

Wali *mujbir* menurut pendapat dari kalangan mazhab Hanafi yaitu:

قال ابو حنيفة: ولاية اجبار هو الولاية على الصغيرة ابكرا كانت أو ثيبا، وكذلك الكبيرة المعتوهة والمرقوقة¹.

Kajian Fiqih & HAM." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol. 14, No. 1 (2016), hlm. 9.

⁵⁵ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah 3*, (Jakarta Pusat :Pena Pundi Aksara, 2006), 18.

⁵⁶ Imâm 'Alâ al-Dîn 'Alî bin Khalîl al-Tharâbulisî al-Hanafî, *Mu'în al-Hukkâm fî mâ Yataraddadu bayna al-Khasmaini min al-Ahkâm*, (Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 318.

⁵⁷ Nasution, Khoiruddin. "Wali Nikah Menurut Perspektif Hadis." *dalam MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 33, No. 2 (2009), hlm. 208.

Artinya: Imam Abu Hanifah berkata: “perwalian *ijbar* ialah perwalian kepada wanita kecil baik perawan maupun janda, begitu juga wanita yang telah dewasa akan tetapi kurang waras , dan perwalian terhadap budak perempuan.⁵⁸

2. Dasar Hukum Wali *mujbir*

Al-Quran dan Sunnah sebagai utama dalam pembentukan hukum Islam mengatur dalam beberapa ayat tentang wali nikah. Al-Quran hanya menyebutkan tentang wali dalam pernikahan. Hal ini sebagaimana yang terdapat dalam al-Quran Surat An-Nisa ayat 232 yang menyatakan:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ
 أزواجهنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ
 مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَمْ أَرْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرَ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
 وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui. (Q.S. An-Nisa, Ayat 232)

Para ulama fikih sepakat bahwa kehadiran wali adalah salah satu rukun nikah yang wajib dipenuhi agar sebuah pernikahan dianggap sah.⁵⁹ Keberadaan wali nikah adalah salah

⁵⁸ Kamaluddin Muhammad As-Sakandari, *Syarah Fathul Qadir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), hlm.246

⁵⁹ Dwi Atmoko, Ahmad Baihaki, *Hukum Perkawinan dan Keluarga*, Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi, 2022, hlm. 35.

satu rukun sahnya pernikahan.⁶⁰ Hal ini ditegaskan dalam Hadis Nabi Muhammad SAW:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ

Artinya: “Tidak sah pernikahan kecuali dengan wali.” (HR. Ahmad, Abu Dawud, Tirmidzi, dan Ibnu Majah).⁶¹

Akad nikah yang dilakukan tanpa wali dianggap batal dalam pandangan syariat Islam. Wali memiliki otoritas penuh untuk memberikan izin atau menolak pernikahan berdasarkan pertimbangan kemaslahatan bagi anak perempuan. Akad nikah yang dilakukan tanpa wali adalah batal, menunjukkan pentingnya peran wali dalam memastikan keabsahan pernikahan. Dalam Hadis lain dikatakan:

لَا بُدَّ فِي النِّكَاحِ مِنْ أَرْبَعَةٍ: الْوَالِيِّ وَالزَّوْجِ وَالشَّاهِدَيْنِ. (رواه الدار قطنی)

Artinya: Dalam pernikahan harus ada empat unsur; wali, suami, dan dua orang saksi” (HR. Daru Quthni).⁶²

Hadis tersebut menerangkan bahwa wali menjadi salah satu unsur penting yang harus dipenuhi agar suatu perkawinan dapat dikatakan sah. Dalam fikih, wali terbagi menjadi dua jenis, yaitu wali nasab dan wali hakim. Wali nasab adalah wali yang memiliki hubungan kekerabatan langsung dengan mempelai wanita, seperti ayah, kakek, atau saudara laki-laki. Jika wali nasab tidak ada atau tidak memenuhi syarat, maka otoritas wali akan berpindah kepada wali hakim, yaitu pejabat yang ditunjuk oleh negara atau pengadilan agama untuk

⁶⁰ Moch. Aupal Hadliq Khayyul Millati Waddin, Ridwan Yunus, Relevansi Hak Ijbar Wali Nikah (Study Pemikiran Wahbah Az-Zuhaili dalam Fiqih Islam Wa Adillatuhu) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), *Mabahits Jurnal Hukum Keluarga* Vol 3 No 02 November, 2022), hlm. 113.

⁶¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, (Jakarta: Darul Fikr, 2007), hlm. 174.

⁶² Al-Imam Al Hafizh Ali bin Umar Ad-Daraquthni, *Sunan Ad-Daraquthni*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), hlm. 494.

mewakili peran wali.⁶³ Hal ini memberikan solusi ketika tidak ada wali nasab yang dapat menjalankan tugasnya.

Dalam Hadis yang lain, Nabi Muhammad SAW bersabda:

عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ. (رواه صحيح سنن أبو داود)

Artinya: “Diriwayatkan oleh Abu Musa Al-Asy’ari, ia berkata, “sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda”: “tidak ada nikah kecuali dengan adanya wali.”(HR.Shahih Sunan Abu Daud).⁶⁴

Dalam ajaran Islam dilarang memaksakan perkawinan tanpa adanya persetujuan dari perempuan yang berada di bawah perwalian. Baik itu gadis maupun janda tetap diharapkan meminta persetujuannya.⁶⁵ Hal ini ditegaskan dalam hadis:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تتكح الايم حتي تستأمر ولا تتكح البكر حتي تستأذن قالوا: يا رسول الله كيفه اذنها؟ قال ان تسكت

Artinya: “Tidak boleh dinikahkan para janda sehingga ia diajak musyawarah dan tidak boleh dinikahkan seorang gadis sehingga dimintai izinnya, mereka bertanya, ya Rasulullah SAW

⁶³ Moh. Ali Wafa, *Hukum Perkawinan di Indonesia Sebuah Kajian dalam Hukum Islam dan Hukum Materil*, Tangerang Selatan: YASMI (Yayasan Asy-Syari’ah Modern Indonesia), 2018, hlm. 72.

⁶⁴ Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Shahih Sunan Abu Daud*, Cet. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), hlm. 811.

⁶⁵ Maghfirah, Hak *Ijbari Wali Dalam Perkawinan (Analisis Terhadap Pemahaman Masyarakat Kota Pekanbaru tentang Kesetaraan Gender)*, Riau: Lembaga Penelitian dan Pengembangan, 2016, hlm. 5.

bagaimana dengan izinnya? Rasulullah SAW menjawab diamnya.”⁶⁶

Hadis yang lainnya menerangkan bahwa:

عن ابن عباس رضي الله عنهما ان جارية بكرا اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخبرها النبي صلى الله عليه وسلم

Artinya: Bahwasannya seorang gadis datang menghadap Rasulullah SAW. Ia menceritakan bahwasannya ayahnya telah mengawinkannya dengan paksa sedang ia tidak menyukainya, maka Rasulullah SAW menyuruh untuk memilih (untuk melanjutkan atau membatalkan).⁶⁷

Hadis-hadis yang disebutkan di atas menunjukkan betapa pentingnya persetujuan dalam pernikahan, baik bagi seorang janda maupun gadis. Rasulullah SAW dengan tegas menyatakan bahwa seorang janda harus diajak bermusyawarah sebelum dinikahkan, dan seorang gadis harus dimintai izinnya terlebih dahulu. Jika seorang gadis diam ketika ditanya, maka diamnya dianggap sebagai bentuk persetujuan, bukan sebagai paksaan. Dalam riwayat lain, disebutkan bahwa seorang gadis datang mengadu kepada Rasulullah SAW karena ayahnya telah menikahnya secara paksa. Rasulullah SAW kemudian memberikan pilihan kepadanya untuk tetap melanjutkan atau membatalkan pernikahan tersebut, yang menegaskan bahwa paksaan dalam pernikahan tidak dibenarkan dalam Islam. Pemaksaan perkawinan dapat menyebabkan permusuhan antara wali dan anak perempuannya.⁶⁸ Menurut penelitian Agus

⁶⁶ Ahmad bin Ali bin Hajar Al-‘Asqalani, Fathul Baari Bisyarh Shahih Bukhari, (Beirut: Daarul Fikr, 2000), Juz 10, hlm. 240

⁶⁷ Sulaiman Abi Dawud, *Sunah Abi Dawud*, (Beirut: Dar Al-Fikr), Juz I, hlm. 232.

⁶⁸ Ahmad Miftakhul Toriqudin. "Kawin paksa dan implikasinya; studi kasus di desa Bugo kabupaten Jepara." *Istidal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 9, No. 1 (2022), hlm. 14.

Mahfudin dan Siti Musyarrofah, dampak negatif kawin paksa yaitu menjadi pemicu terjadinya perceraian, konflik keluarga dan terjadinya perselingkuhan.⁶⁹

2.2. Kedudukan dan Peran Wali *Mujbir*

Menurut Amir Syarifuddin, wali memiliki arti seseorang yang karena kedudukannya berwenang untuk bertindak terhadap dan atas nama orang lain. Wali dalam pernikahan ialah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah.⁷⁰ Wali dalam pandangan fikih memiliki arti sebagai pihak yang bertanggung jawab untuk mengurus, melindungi, dan mewakili seseorang dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam hal pernikahan. Jumhur ulama berpendapat bahwa seorang perempuan tidak dapat menikahkan dirinya, akan tetapi harus adanya keterlibatan wali dalam perkawinannya.⁷¹ Wali bertugas memastikan bahwa akad nikah dilaksanakan sesuai syariat Islam, menjaga kehormatan dan hak-hak anak perempuan yang dinikahkan. Konsep wali ini didasarkan pada prinsip tanggung jawab dan perlindungan yang diberikan oleh seorang wali terhadap orang yang berada dalam pengasuhannya, khususnya anak perempuan yang belum menikah.

Menurut pandangan Imam Malik, keberadaan wali dalam pernikahan merupakan syarat mutlak yang tidak dapat ditinggalkan, sehingga pernikahan tanpa kehadiran wali

⁶⁹ Agus Mahfudin, Siti Musyarrofah. "Dampak Kawin Paksa terhadap Keharmonisan Keluarga." *Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 4, No. 1 (2019), hlm. 75.

⁷⁰ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 69.

⁷¹ Theadora Rahmawati, *Fiqh Munakahat 1 (Dari Proses Menuju Pernikahan Hingga Hak dan Kewajiban Suami Istri)*, Pamekasa: Duta Media Publishing, 2021, hlm. 56.

dinyatakan tidak sah.⁷² Berdasarkan pemikiran tersebut, hak *ijbar* atau hak memaksa yang dimiliki oleh wali menjadi sah dan diperbolehkan, karena wali dianggap sebagai pihak yang bertanggung jawab atas urusan perwalian calon mempelai perempuan. Dalam konteks ini, hak *ijbar* dipahami sebagai bentuk perlindungan dan tanggung jawab wali terhadap kehormatan dan masa depan perempuan yang berada di bawah perwaliannya. Para pengikut mazhab Maliki bahkan menegaskan bahwa keberadaan wali bukan hanya sebagai syarat, melainkan sebagai bagian dari rukun nikah itu sendiri.⁷³ Imam Syafi'i juga berpandangan wali menjadi rukun yang harus dipenuhi dalam sebuah perkawinan.⁷⁴

Wali *mujbir* menurut madzhab Syafi'i ialah wali (ayah atau kakek ketika tidak ada ayah), yang berhak mengawinkan anak gadisnya meskipun tanpa persetujuannya. Selain kedua orang ini (ayah atau kakek) tersebut adalah wali tak *mujbir*.⁷⁵ Selain ayah dan kakek, tidak ada pihak lain yang memiliki hak untuk menjadi wali *mujbir*, termasuk saudara laki-laki, paman, atau kerabat lainnya. Mereka hanya berstatus sebagai wali biasa (*wali 'am*) yang memerlukan persetujuan perempuan yang akan dinikahkan. Hal ini bertujuan untuk melindungi hak perempuan dan mencegah terjadinya pemaksaan pernikahan yang tidak berdasarkan kasih sayang dan tanggung jawab sejati.

Secara hierarki, wali nasab memiliki urutan yang telah ditetapkan dalam fikih. Ayah kandung merupakan wali utama,

⁷² Ilgi Ghoswanul Muzakka, Imanuddin Abil Fida, Kedudukan Wali Dalam Pernikahan Studi Komparasi Empat Madzhab, *Usrah Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 4, No. 1, 2023, hlm. 38.

⁷³ Saiful Hidayat, "Wali Nikah Perspektif Empat Madzhab", *Wali Nikah Dalam Perspektif Empat Madzhab*, 1 (Februari, 2016), 114.

⁷⁴ Soraya Devy, Wali Nikah Urutan dan Kewenangannya dalam Perspektif Imam Mazhab, Aceh Besar: Sahifah, 2017, hlm. 4.

⁷⁵ Maman Abd. Djaliel, *Fiqih Mazhab Syafi'i (Edisi Lengkap) Buku 2: Muamalat, Munakahat, Jinayat*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007), hlm. 274.

diikuti oleh kakek, saudara laki-laki kandung, saudara laki-laki seayah, paman kandung, dan seterusnya. Ketentuan ini memastikan bahwa peran wali dipegang oleh pihak yang memiliki hubungan darah terdekat dengan mempelai wanita, sehingga perlindungan terhadap hak-haknya dapat lebih terjamin.

Wali nikah memiliki beberapa syarat yang harus dipenuhi. Di antaranya adalah wali harus beragama Islam, baligh, berakal, adil, dan tidak sedang berada dalam kondisi yang menghalanginya menjalankan tugas sebagai wali, seperti penyakit jiwa atau berada dalam keadaan fasik.⁷⁶ Syarat ini bertujuan untuk memastikan bahwa wali dapat menjalankan tugasnya secara adil dan bertanggung jawab.

Wali memiliki kewenangan untuk menerima atau menolak lamaran dari calon mempelai laki-laki berdasarkan pertimbangan tertentu. Misalnya, wali berhak menolak lamaran jika calon mempelai laki-laki dianggap tidak memenuhi kriteria sebagai pasangan yang baik, seperti tidak memiliki agama yang kuat atau tidak mampu memenuhi tanggung jawab pernikahan dan tidak sekufu.⁷⁷ Namun, dalam Islam, wali juga tidak diperkenankan menolak lamaran tanpa alasan yang syar'i, karena hal itu dapat dianggap sebagai tindakan yang zalim terhadap anak perempuan yang berada di bawah pengasuhannya.

Peran wali tidak hanya terbatas pada pengesahan akad nikah. Wali juga berfungsi sebagai penanggung jawab moral yang memastikan bahwa pernikahan berjalan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Wali memiliki hak untuk membatalkan atau menunda pernikahan jika ia merasa bahwa pernikahan

⁷⁶ Dede Nurdin, "Konsep Hak Ijbar Wali Nikah dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Jurnal At-Tadbir: Media Hukum Dan Pendidikan*, Vol. 32, No. 2 (2022), hlm. 93-105.

⁷⁷ Abu Zahrah, *Muhadarat fiy 'Aqd al-Ziwaj wa Asaruh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th), hlm. 159.

tersebut tidak membawa kebaikan atau berpotensi menimbulkan mudarat.⁷⁸ Anak perempuan yang belum pernah menikah (perawan) wajib memiliki wali dalam setiap proses akad nikah. Terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama terkait anak perempuan yang berstatus janda. Mazhab Hanafi, misalnya, membolehkan seorang janda untuk menikahkannya sendiri tanpa wali, sedangkan Mazhab Syafi'i, Maliki, dan Hanbali tetap mewajibkan wali dalam semua kondisi.⁷⁹ Perbedaan ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam menangani beragam situasi sosial.

Kedudukan wali juga mencerminkan tanggung jawab sosial yang melibatkan keluarga besar dalam sebuah pernikahan. Islam memandang pernikahan bukan hanya sebagai hubungan antara dua individu, tetapi juga sebagai ikatan antara dua keluarga. Dengan adanya wali, proses pernikahan menjadi lebih terstruktur dan melibatkan berbagai pihak yang memiliki tanggung jawab terhadap keberlangsungan hubungan tersebut.

Wali *mujbir* adalah sosok yang memiliki kekuasaan khusus dalam perwalian pernikahan, yakni hak untuk menikahkannya tanpa memerlukan persetujuan dari pihak yang akan dinikahkan.⁸⁰ Kekuasaan ini tidak dimiliki oleh semua wali, tetapi terbatas hanya pada wali tertentu seperti ayah kandung atau kakek dari garis ayah. Peran wali *mujbir* muncul dalam konteks menjaga kemaslahatan dan melindungi hak anak perempuan, khususnya yang masih di bawah umur atau belum

⁷⁸ Nur Ilma Asmawi, and Muammar Bakry. "Kebebasan Perempuan dalam Memilih Calon Suami; Studi Perbandingan Antara Mazhab Syafi'i Dan Hanafi." *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab* (2020), hlm. 212-229.

⁷⁹ Muksin Nyak Umar, and Rini Purnama Rini Purnama. "Persyaratan Pernikahan menurut Mazhab Hanafi." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, Vol. 2, No. 1 (2018), hlm. 27-50.

⁸⁰ Ayi Ishak Sholih Muchtar, dkk, Pendapat Imam Syafi'i tentang Hak Ijbar Wali: Suatu Kajian Berperspektif Gender, *ISTINBATH*, Vol. 16, No. 1, 2021 hlm. 59.

memiliki kecakapan hukum. Keberadaan wali *mujbir* untuk kebaikan gadis yang dinikahkan, karena gadis dianggap kurang cerdas memilih jodoh.⁸¹ Hak ini dipandang sebagai bentuk tanggung jawab orang tua terhadap anak perempuannya, terutama dalam hal menjaga kehormatan dan masa depan si anak. Penggunaan hak *ijbar* ini tetap harus memperhatikan prinsip keadilan dan tidak boleh disalahgunakan.

Fungsi wali *mujbir* sangat strategis dalam menjamin terlaksananya akad nikah secara sah sesuai tuntunan syariat. Wali ini berperan sebagai representasi hukum yang sah dalam memberikan izin pernikahan bagi perempuan yang belum memiliki hak penuh atas dirinya. Ia dianggap lebih tahu mengenai kepentingan anak perempuannya, baik dari segi calon suami, latar belakang keluarga, maupun kemampuan ekonomi. Kedudukannya tidak hanya sebagai pelengkap formalitas dalam akad nikah, tetapi sebagai penjaga moral dan hukum dalam membina rumah tangga yang sakinah. Wali *mujbir* memiliki posisi yang sangat sentral dalam struktur keluarga menurut pandangan fikih Islam.

Dalam pandangan mazhab Imam Syafi'i, posisi wali *mujbir* secara tegas hanya diberikan kepada ayah dan kakek dari garis ayah.⁸² Apabila keduanya tidak ada, maka hak sebagai wali *mujbir* tidak dapat dialihkan kepada pihak lain, seperti saudara laki-laki atau paman. Hal ini menunjukkan bahwa mazhab Syafi'i memegang prinsip ketat dalam menentukan siapa yang berwenang sebagai wali *mujbir* dalam pernikahan. Tujuannya adalah untuk menjaga perlindungan maksimal

⁸¹ Abdul Hadi , Wahyu Fitrianoor, Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Tinjauan Sadd Al-Dzari'ah (Studi Perbandingan Ulama Hanafiyah dan Ulama Syafi'iyah), Maqashiduna: Jurnal Hukum Keluarga Islam, Vol. x, No. x, 2022, hlm. 45.

⁸² Rahmawati, "Peran Wali Dan Persetujuan Mempelai Perempuan: Tinjauan atas Hukum Islam Konvensional dan Hukum Islam Indonesia." *EGALITA*, 2008, hlm. 2.

terhadap perempuan dalam pengambilan keputusan penting seperti pernikahan. Dengan demikian, kedudukan wali *mujbir* menurut mazhab Syafi'i sangat terbatas dan bersifat eksklusif.⁸³

Menurut jumbuh ulama fiqh dari empat mazhab, kedudukannya wali *mujbir* dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Imam Hanafi

Pemahaman mengenai wali *mujbir* dapat dibagi ke dalam dua kategori utama. Pertama, wali *mujbir* yang bersifat *ijbar* atau hatmi, yaitu wali yang memiliki kekuasaan penuh dalam mengambil keputusan atas tindakan dan ucapan pihak yang berada dalam tanggungannya, tanpa memerlukan persetujuan dari yang bersangkutan. Kedua, wali *mujbir* yang bersifat ikhtiari atau sukarela, yaitu wali yang memiliki hak untuk menikahkan perempuan dalam perwaliannya, namun tetap memerlukan persetujuan kedua belah pihak secara kolektif, baik dari wali maupun pihak yang diwalikan.⁸⁴ Dalam kategori ini, peran wali bersifat lebih terbuka dan mempertimbangkan kehendak perempuan yang menjadi tanggungannya. Kedua jenis ini mencerminkan perbedaan tingkat otoritas yang dimiliki wali dalam melaksanakan tugasnya.

Penetapan seseorang sebagai wali *mujbir* didasarkan pada empat alasan utama. Pertama, karena hubungan kekerabatan, seperti ayah dan kakek yang menjadi wali bagi anak perempuan. Kedua, berdasarkan kepemilikan, di mana tuan menjadi wali atas budaknya. Ketiga, karena pemerdekaan, yakni bekas tuan dari seorang budak yang telah dimerdekakan

⁸³ Muhammad Taufiq Habib, Abdul Halim Talli, Pandangan Mazhab al-Syafi'i dan Hanafi Tentang Wali *Mujbir* dalam Pernikahan Anak di bawah Umur, *Shautuna, Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab*, Vol. 3, No. 1, 2022, hlm. 376.

⁸⁴ Abdul Hafizh, Mhd Ilham Armi, Batasan Hak Wali *Mujbir* Membatasi Perkawinan, *Ijtihad*, Vol. 38, No. 2, Desember 2022, hlm. 31.

tetap memiliki hak sebagai wali. Keempat, karena kekuasaan, di mana pemimpin wilayah seperti imam atau qadhi memiliki hak perwalian atas perempuan yang tidak memiliki wali nasab.⁸⁵ Dalam menjalankan hak perwalian, seorang wali wajib mempertimbangkan lima aspek kafa'ah atau kesetaraan antara calon suami dan istri, yaitu kesamaan dalam hal nasab, status kebebasan (merdeka), agama, kekayaan, dan pekerjaan.

2. Imam Hambali

Dalam mazhab Maliki, penggunaan hak *ijbar* oleh seorang wali terhadap anak perempuannya hanya dapat dilakukan apabila wali tersebut memenuhi syarat-syarat tertentu, yaitu harus beragama Islam, telah dewasa (baligh), dan berjenis kelamin laki-laki. Hak *ijbar* dalam pandangan ini secara eksklusif hanya dimiliki oleh ayah, atau oleh seseorang yang mendapat mandat langsung dari ayah, tanpa menyertakan kakek sebagaimana terdapat dalam mazhab lainnya.⁸⁶ Akan tetapi, apabila sang ayah terbukti melakukan perbuatan maksiat seperti menjadi pecandu khamar atau hidup dalam kefasikan, maka ia otomatis kehilangan hak sebagai wali *mujbir*. Dalam situasi tersebut, apabila pernikahan tetap dilangsungkan olehnya, maka hakim berwenang untuk membatalkan pernikahan tersebut demi keadilan dan perlindungan terhadap pihak perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa integritas moral seorang wali menjadi faktor penting dalam keberlakuan hak *ijbar*.

Mazhab Maliki menetapkan tiga kondisi utama terkait kebolehan seorang ayah memaksa anak perempuannya dalam pernikahan. Pertama, ayah boleh memaksakan pernikahan terhadap anak perempuan yang belum dewasa, sekalipun ia pernah menikah sebelumnya. Kedua, ayah juga diperbolehkan

⁸⁵ Ibid., hlm. 31.

⁸⁶ Ibid., hlm. 31.

memaksa anak perempuannya yang sudah dewasa untuk menikah, selama ia belum pernah menikah sebelumnya.⁸⁷ Ketiga, seorang perempuan yang belum baligh tidak dapat dipaksa untuk menikah, karena dianggap belum memiliki kesiapan lahir dan batin. Mazhab ini juga menegaskan pentingnya adanya kesetaraan (*kafa'ah*) antara calon mempelai, baik dari segi nasab, agama, maupun nilai mahar yang harus sesuai dengan kebiasaan dan standar kewajaran di wilayah setempat. Apabila mahar yang diberikan dianggap tidak pantas atau tidak memenuhi standar wajar, maka perempuan yang hendak dinikahkan berhak untuk menolak pernikahan yang dipaksakan oleh wali *mujbir*.

3. Mazhab Syafi'i

Dalam pandangan mazhab Syafi'iyah, wali *mujbir* adalah wali yang memiliki hak penuh untuk menikahkan perempuan yang berada dalam tanggungannya, tanpa memerlukan izin atau persetujuan dari pihak yang dinikahkan.⁸⁸ Hak ini bersifat memaksa (*ijbar*) dan diberikan hanya kepada wali yang memiliki hubungan kebabakan, yaitu ayah dan kakek dari garis ayah, yang dalam istilah fiqh disebut wali *ubuwah*.⁸⁹ Wali *mujbir* juga harus memenuhi beberapa syarat penting, seperti bersifat adil, berstatus merdeka, dan telah mukallaf (cukup umur dan berakal sehat).⁹⁰ Alasan diberikan hak

⁸⁷ Aisyah Putri Syam, M. Amar Adly. "Komparasi Hukum Pernikahan Anak Perempuan Yatim di Bawah Umur oleh Selain Wali *Mujbir* Menurut pandangan Imam Abu Hanifah dan Pandangan Imam Malik." *UNES Law Review*, Vol. 6, No. 2 (2023), hlm. 7470.

⁸⁸ Muhammad Khoiruddin. "Wali *Mujbir* Menurut Imam Syafi'i (Tinjauan Maqâshid Al-Syarî'ah)." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, No. 2 (2019), hlm. 257-284.

⁸⁹ Abdul Hafizh, Mhd Ilham Armi, Batasan Hak Wali *Mujbir* Membatasi Perkawinan, *Ijtihad*, Vol. 38, No. 2, Desember 2022, hlm. 31.

⁹⁰ Dahwadin, Muhibban Muhibban. "Tafsir Ayat-Ayat Al-Quran tentang Wali dalam Perkawinan Menurut Ulama." *Change Think Journal*, Vol. 1, No. 02 (2022), hlm. 207.

pemaksaan ini adalah karena perempuan yang masih perawan, baik yang telah baligh maupun belum, dianggap belum memiliki kendali penuh atas dirinya dalam perkara pernikahan. Sebaliknya, seorang janda dianggap memiliki hak dan kuasa untuk menentukan pilihan dalam pernikahan karena statusnya yang lebih mandiri.

Pelaksanaan hak *ijbar* oleh wali *mujbir* dalam mazhab Syafi'i harus memperhatikan beberapa ketentuan syariat agar sah dan tidak menimbulkan kemudharatan. Wali tidak boleh berada dalam kondisi permusuhan yang jelas dengan perempuan yang berada dalam perwaliannya, dan antara calon suami serta calon istri juga tidak boleh saling bermusuhan. Selain itu, calon suami wajib memenuhi syarat kafa'ah atau kesetaraan dengan calon istri, memiliki kemampuan membayar mahar, dan mahar tersebut harus sesuai dengan standar kewajaran (mahar mitsil) yang berlaku dalam adat setempat. Mahar harus diberikan secara langsung dan sesuai dengan pemahaman serta kebiasaan masyarakat lokal. Adapun lima aspek yang menjadi tolok ukur kafa'ah antara lain: tidak mengidap penyakit yang memalukan seperti gila atau penyakit kulit, berstatus merdeka, memiliki keturunan yang baik (nasab), memiliki pekerjaan yang layak, serta tidak tergolong orang fasik.⁹¹

4. Mazhab Hanbali

Mazhab Hanbali merupakan salah satu dari empat mazhab besar dalam Islam yang memiliki pengaruh luas dalam bidang fikih. Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri mazhab ini, memiliki jalur keilmuan yang bersambung kepada mazhab Maliki dan Syafi'i, sehingga tidak mengherankan apabila terdapat kesamaan dalam beberapa konsep hukum.⁹² Dalam hal hak *ijbar*, mazhab Hanbali menetapkan bahwa yang berhak

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 31.

⁹² *Ibid.*, hlm. 31.

menikahkan perempuan dalam perwaliannya secara memaksa hanyalah ayah kandung. Jika ayah tidak ada, maka hak ini berpindah kepada pihak yang ditunjuk melalui wasiat ayah, kemudian kepada kerabat terdekat berdasarkan urutan pewarisan, dan terakhir kepada hakim. Wali dalam mazhab ini harus memenuhi kriteria tertentu, yaitu laki-laki, beragama Islam, berakal sehat, merdeka, serta memiliki sifat adil.

Keempat mazhab besar Islam memiliki pandangan yang berbeda-beda mengenai posisi dan fungsi wali dalam akad nikah. Menurut Imam Malik, keberadaan wali merupakan syarat sah dalam suatu pernikahan. Imam Hanafi berpendapat bahwa wali termasuk bagian dari syarat sah sekaligus rukun dalam pernikahan, menunjukkan peran sentral wali dalam struktur akad. Sementara itu, Imam Syafi'i menyatakan bahwa tanpa wali, pernikahan dianggap tidak sah karena wali merupakan rukun nikah yang tidak bisa ditinggalkan.⁹³ Imam Hanbali cenderung sejalan dengan pendapat Imam Syafi'i dan Hanafi dalam hal ini, dengan penekanan bahwa wali *mujbir* harus memenuhi kualifikasi tertentu.⁹⁴ Jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, maka wali tidak dapat menjalankan hak *ijbar* -nya untuk menikahkan perempuan yang berada dalam perwaliannya.

Berbeda halnya dengan mazhab Imam Hanafi yang memiliki pandangan yang sedikit lebih longgar dalam menentukan wali *mujbir*. Menurut mazhab ini, selain ayah dan kakek, saudara laki-laki kandung, paman dari pihak ayah, serta anak laki-laki dari paman juga dapat berperan sebagai wali *mujbir*.⁹⁵ Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa hubungan nasab ke atas dan ke samping yang masih dekat juga memiliki

⁹³ Fatimah, Mhd Amar Adly, Heri Firmansyah. "Dalil Hukum Wali, Saksi dan Usia Menikah." *Student Research Journal*, Vol. 3, No. 1 (2025), hlm. 142.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 32.

⁹⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhi*, Juz. 6, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 245.

tanggung jawab dalam menjaga kehormatan keluarga. Meskipun demikian, secara prinsip dasar, kedua mazhab ini sepakat bahwa ayah dan kakek adalah pihak utama yang memiliki hak sebagai wali *mujbir*. Perbedaan hanya terletak pada perluasan cakupan wali *mujbir* dalam mazhab Hanafi yang mengakomodasi kerabat laki-laki lainnya.

2.3.Keberlakuan Hak Jibar bagi Wali *Mujbir*

Hak *ijbar* merupakan kewenangan yang diberikan kepada wali untuk menikahkan perempuan di bawah perwaliannya tanpa memerlukan persetujuan darinya. Pendapat ini dikemukakan oleh mazhab Maliki dan Syafi', sementara imam Hanifah tidak demikian dimana menurutnya wanita dewasa tidak dibenarkan dipaksa menikah oleh wali.⁹⁶ Hak ini berlaku khusus bagi wali nasab yang memiliki kedekatan hubungan darah yang sangat kuat, seperti ayah kandung atau kakek dari pihak ayah. Keberlakuan hak *ijbar* didasarkan pada prinsip perlindungan terhadap perempuan yang dianggap belum cakap dalam mengambil keputusan besar seperti pernikahan. Dalam konteks ini, wali dipercaya lebih mampu menentukan pasangan yang baik bagi anak perempuannya. Keputusan wali harus dilandasi oleh niat tulus untuk kebaikan dan masa depan anak.

Wali *mujbir* tidak serta-merta dapat menggunakan hak *ijbar* tanpa batas. Penggunaan hak tersebut terikat oleh norma agama dan hukum yang bertujuan menjamin keadilan dan kemaslahatan. Wali hanya dapat menjalankan hak *ijbar* apabila perempuan yang dinikahkan berada dalam keadaan belum

⁹⁶ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 1, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), hlm. 463 . Lihat juga Husein Muhammad, Wali *Mujbir* dalam Perspektif Pemikiran KH.Husein Muhammad, *Tahkim*, Vol. 20, No. 1, Juni 2024, Hlm. 48.

baligh, belum dewasa, atau tidak cakap hukum.⁹⁷ Jika perempuan telah mencapai kedewasaan dan memiliki kecakapan penuh, hak *ijbar* menjadi tidak lagi mutlak. Ketentuan ini menunjukkan bahwa hak tersebut bersifat situasional dan harus disesuaikan dengan kondisi individu.

Keberlakuan hak *ijbar* juga sangat dipengaruhi oleh pertimbangan kemanfaatan dan kesejahteraan bagi pihak perempuan.⁹⁸ Wali tidak diperbolehkan menikahkan anaknya dengan seseorang yang tidak sepadan dari sisi agama, akhlak, dan kemampuan finansial. Tujuan utama pemberian hak ini adalah untuk mencegah terjadinya pernikahan yang merugikan perempuan, baik secara moral, sosial, maupun ekonomi. Oleh karena itu, wali wajib melakukan penilaian objektif terhadap calon suami. Keputusan pernikahan yang diambil tanpa pertimbangan matang dapat menimbulkan konflik dan ketidakadilan.

Hak *ijbar* dalam praktiknya disalahpahami sebagai bentuk dominasi laki-laki terhadap perempuan. Padahal, dalam konsep fikih klasik, hak ini justru dimaksudkan sebagai perlindungan dari kemungkinan perempuan terjerumus dalam hubungan yang merusak.⁹⁹ Fungsi wali di sini bukan sebagai pengendali, tetapi sebagai penjaga kehormatan dan keselamatan perempuan.¹⁰⁰ Kekuatan hukum yang menyertai hak *ijbar*

⁹⁷ Muhammad Nabil, Hak Ijbâr Wali Nikah dalam Perspektif Hukum Perkawinan Indonesia dan Kesetaraan Gender, *IKLILA: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 3, No. 2, November 2020, hlm 68.

⁹⁸ Wahidah, Z. "Peran Wali *Mujbir* dalam Menekan Angka Perkawinan Anak di Bawah Umur." *Journal of Dual Legal Systems*, Vol. 1, No. 2 (2024), hlm. 172.

⁹⁹ Ivada Ilya,. "Perlindungan Perempuan dari Pemaksaan Perkawinan Perspektif Maqashid Syari'ah (Studi Fatwa KUPI Ke-2 No. 06/MK-Kupi-2/XI/2022)." *Al-Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 5, No. 2 (2023), hlm. 2552.

¹⁰⁰ Fauziati, Syahrizal Abbas, Muslim Zainuddin. " Transformasi Hukum Keluarga: Menyikapi Pemaksaan Perkawinan Anak sebagai Tindak

menunjukkan bahwa syariat memberikan perhatian serius terhadap tata cara pernikahan. Pelaksanaan hak *ijbar* harus sejalan dengan nilai-nilai keadilan dan kasih sayang keluarga.

Pada sebagian mazhab, hak *ijbar* hanya berlaku ketika wali adalah ayah kandung atau kakek dari ayah, bukan kerabat laki-laki lain.¹⁰¹ Penetapan ini bertujuan memperkecil risiko penyalahgunaan kekuasaan oleh pihak yang tidak cukup dekat secara emosional dan tanggung jawab. Wali yang tidak memiliki ikatan batin yang kuat dengan perempuan yang dinikahkan dikhawatirkan akan bertindak tidak adil. Oleh karena itu, tidak semua wali berhak melakukan *ijbar*. Syarat ketat ini menjadi bagian dari perlindungan syariat terhadap perempuan.

Keberlakuan hak *ijbar* tidak bersifat mutlak dalam segala situasi, melainkan sangat kontekstual. Dalam mazhab Hanafi, misalnya, perempuan yang telah dewasa dan berakal sempurna tidak boleh dinikahkan tanpa izinnya, bahkan oleh ayah kandung.¹⁰² Dalam pandangan fikih mazhab Syafi'i, konsep perwalian *ijbar* didasarkan pada kondisi sosial dan budaya masyarakat tempat Imam Syafi'i tumbuh dan berdakwah. Pada masa itu, khususnya di wilayah Mesir, banyak perempuan yang menikah pada usia yang sangat muda. Peran wali dianggap sangat penting dalam menjaga dan mengatur pernikahan agar sesuai dengan norma agama dan sosial. Dalam konteks ini, seorang ayah memiliki hak *ijbar*, yaitu hak untuk menikahkan putrinya tanpa perlu mendapatkan persetujuan langsung dari sang anak. Hak ini dianggap sebagai bentuk

Pidana di Indonesia" *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhshiyyah*, Vol. 7, No. 1 (2024): 39-51.

¹⁰¹ Syaiful Hidayat, *Wali Nikah dalam Perspektif Empat Madzhab, Wali Nikah dalam Perspektif Empat Madzhab*, Cet. 1, (Jakarta: Mizan, 2016), hlm. 120.

¹⁰² Nida Chaerunnisa, Mukhtar, *Studi Komparatif Kedudukan Wali Dalam Pernikahan Menurut Imam Syafi-i dan Imam Hanafi*, *MIZAN: Journal of Islamic Law*, Vol. 1 No. 2, (2017), hlm. 225.

perlindungan terhadap anak perempuan yang belum cakap secara hukum maupun mental dalam mengambil keputusan besar seperti pernikahan.¹⁰³

Berbeda dengan mazhab Hanafi yang berkembang di Kufah, kota besar yang dikenal sebagai pusat peradaban dan kebudayaan pada masa itu. Dimana wanita umumnya menikah pada usia yang lebih matang sehingga dianggap sudah cukup dewasa dan berhak menentukan pilihan hidupnya sendiri. Oleh karena itu, mazhab Hanafi tidak mengakui adanya hak *ijbar* bagi wali dalam pernikahan. Mereka berpendapat bahwa wanita dewasa dan berakal sehat memiliki otonomi penuh atas dirinya, termasuk dalam hal memilih pasangan hidup. Pandangan ini mencerminkan penghormatan terhadap hak seseorang dan menyesuaikan hukum agama dengan konteks sosial masyarakat setempat.¹⁰⁴

2.4. Batasan Peran Wali *Mujbir*

Wali *mujbir* memiliki peran penting dalam pernikahan, terutama bagi perempuan yang masih dianggap belum cakap hukum. Peran ini diberikan bukan untuk mengendalikan hidup seseorang, tetapi untuk menjaga hak dan keselamatan perempuan yang berada di bawah tanggungannya yakni kebaikan dan kemaslahatan bagi *muwallā 'alaih*.¹⁰⁵ Wali *mujbir*, seperti ayah atau kakek dari garis ayah, diberikan hak

¹⁰³ Ahmad Zubadul Afiq, Kontroversi Hak *Ijbar* Wali terhadap Mempelai Wanita dalam Pernikahan dan Dampaknya terhadap Ekonomi Keluarga, *JEBI Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 1, No, 2 September 2021, hlm. 145.

¹⁰⁴ Ahmad Zubadul Afiq, Kontroversi Hak *Ijbar* Wali terhadap Mempelai Wanita dalam Pernikahan dan Dampaknya Terhadap Ekonomi Keluarga, *JEBI Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 1, No, 2 September 2021, hlm. 145.

¹⁰⁵ Muh. Luthfi Hakim, Dialektika Hak *Ijbar* dalam Undang-Undang Perkawinan Perspektif Fiqh Sosial MA. Sahal Mahfudh, *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 13, No. 2, 2022, hlm. 256.

istimewa untuk menikahkan perempuan tanpa persetujuannya dalam kondisi tertentu. Fungsi ini dijalankan dengan pertimbangan maslahat dan kemaslahatan yang besar. Kewenangan tersebut bukan tanpa batas dan harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab.

Penggunaan hak oleh wali *mujbir* tidak boleh dilakukan secara sewenang-wenang.¹⁰⁶ Wali harus benar-benar mempertimbangkan apakah pernikahan tersebut membawa kebaikan bagi anak perempuannya. Tindakan yang menimbulkan mudarat atau merugikan pihak perempuan tidak dapat dibenarkan secara hukum syariat. Jika wali bertindak demi kepentingan pribadi, maka perannya dapat dipersoalkan secara hukum. Batasan ini hadir untuk menghindari potensi penyalahgunaan kekuasaan wali terhadap hak perempuan.

Wali *mujbir* memiliki wewenang untuk memaksa seseorang menikah dalam kondisi tertentu demi kemaslahatan dan perlindungan pihak yang tidak cakap bertindak hukum. Orang yang dapat dipaksa menikah oleh wali *mujbir* antara lain adalah:¹⁰⁷ Pertama, anak kecil dan orang gila, karena mereka dianggap belum atau tidak mampu mengambil keputusan sendiri secara rasional. Kedua, wanita yang masih perawan namun telah balig dan berakal juga bisa dinikahkan oleh walinya, karena meskipun telah dewasa secara fisik dan mental, kehormatan serta perlindungannya dianggap sebagai tanggung jawab wali. Ketiga, pula wanita yang telah kehilangan keperawanannya, baik karena alasan medis, kecelakaan, maupun karena berzina, di mana wali dapat mengatur pernikahannya untuk menjaga martabat dan masa depannya.

¹⁰⁶ Muzemmil Aditya, Irzak Yuliardy Nugroho. "Komparasi Wali *Mujbir* dalam madzhab Syafii dan Madzhab Hanafi." *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Mazhab dan Hukum*, Vol. 1, No. 2 (2023), hlm. 78.

¹⁰⁷ Abdul Azizi Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* Jilid 4, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1337.

Dalam pandangan mazhab Hanafi, salah satu pihak yang dapat dinikahkan oleh wali *mujbir* adalah anak perempuan yang masih kecil, yang disebut sebagai *al-soghiroh*. Mazhab ini berpendapat bahwa *al-soghiroh* belum memiliki kecakapan berpikir yang memadai untuk memahami urusan pernikahan secara menyeluruh, tapi jika sudah besar dan dewasa dapat menikahkan dirinya.¹⁰⁸ Kekurangan ini terutama terletak pada ketidakmampuan dalam menentukan calon pasangan yang tepat dan dalam melaksanakan akad nikah secara sah. Oleh karena itu, peran wali dianggap sangat penting untuk melindungi kepentingan dan masa depan anak tersebut. Wali bertindak atas dasar tanggung jawab hukum dan sosial demi menjamin keselamatan serta kesejahteraan si anak. Alasan hukum (*'illat*) yang digunakan oleh mazhab Hanafi dalam hal ini berkaitan erat dengan aspek kurangnya kematangan akal anak dalam memahami konsekuensi pernikahan. Dalam situasi seperti ini, wali diberi kewenangan penuh untuk mengatur pernikahan anak perempuan demi kemaslahatan dan perlindungannya dari kemungkinan penyalahgunaan atau keputusan yang merugikan.¹⁰⁹

Dasar hukum yang digunakan oleh kalangan Mazhab Hanafi adalah:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ جَارِيَةَ بَكَرًا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَذَكَرَتْ لَهُ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَيَّرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه
احمد و ابو داود)

¹⁰⁸ La Ode Ismail Ahmad, Wali Nikah dalam Pemikiran Fuqaha dan Muhadditsin Kontemporer, *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 8 No. 1, Juni 2015, hlm. 49.

¹⁰⁹ Kamal Al-Din Muhammad Bin Abdurrahman Ibn Himami, *Sharkh Fathul Al-Qadir*, Juz III (Beirut –Lebanon : Dar Al- Kutub Al- Ilmiah, 1995), hlm. 252.

Artinya: “Dari Ibnu Abbas ra. Bahwa jariyah, seorang gadis telah menghadap Rasulullah SAW. Ia mengatakan bahwa ayahnya telah mengawinkannya, sedang ia tidak menyukainya. Maka Rasulullah SAW menyuruhnya memilih” (HR. Ahmad, Abu Daud, Ibnu Majah).¹¹⁰

Hadis tersebut dijadikan pijakan utama oleh mazhab Hanafi dalam menentukan batas-batas kewenangan wali *mujbir*. Dari redaksi hadis itu dipahami bahwa pihak yang dapat dinikahkan secara paksa hanyalah al-ṣaghīrah, yakni anak perempuan yang belum balig dan belum cakap hukum. Selama anak masih berada pada fase ini, hak *ijbar* melekat pada wali demi melindungi kehormatan serta kemaslahatan si anak sesuai tuntunan syariat. Sebaliknya, ketika seorang perempuan telah berstatus *al-bikr* (gadis) yang sudah baligh sebagaimana diisyaratkan dalam lafaz hadis yang menyebut “*Jariyah*”, hak wali *mujbir* tidak lagi berlaku karena ia telah dianggap mampu menentukan akad nikahnya sendiri.¹¹¹ Mazhab Hanafi pada intinya menyatakan, intervensi wali hanya sah terhadap anak yang belum balig, sementara perempuan dewasa memiliki otonomi penuh dalam memilih pasangan dan melangsungkan pernikahan.

Batasan juga muncul ketika perempuan yang berada di bawah perwalian telah mencapai usia dewasa dan mampu membuat keputusan sendiri. Dalam kondisi ini, peran wali *mujbir* menjadi lebih terbatas karena perempuan dianggap telah memiliki kecakapan hukum. Pendapat mazhab Hanafi menyatakan bahwa wali tidak lagi berhak memaksa pernikahan

¹¹⁰ Asy-Syekh Faishal bin Abdul Aziz Mubarak, *Nailul Author*, Jilid II, (Surabaya: PT.Bina Ilmu, 2009), hlm. 1763.

¹¹¹ Kamal Al-Din Muhammad Bin Abdurrahman Ibn Himami, *Sharkh Fathul Al-Qadir*,., hlm. 254-255.

tanpa persetujuan perempuan tersebut.¹¹² Hak memilih pasangan sepenuhnya kembali kepada perempuan. Wali tetap dapat memberikan nasihat dan pandangan, namun bukan sebagai penentu akhir.

Batasan lain yang perlu diperhatikan adalah kualitas calon pasangan yang akan dinikahkan oleh wali. Wali wajib memilih calon yang sekufu atau sepadan dengan perempuan yang akan dinikahkan. Kesepadanan ini mencakup aspek agama, akhlak, dan status sosial. Jika wali memaksakan pernikahan dengan orang yang tidak sekufu, maka hak *ijbar* dapat gugur. Tujuan dari pembatasan ini adalah menjaga kehormatan dan kebahagiaan perempuan.

Wali *mujbir* yang menyalahgunakan wewenangnya dapat digugat secara hukum. Hal ini sudah diatur dalam Pasal 26-27 UU Perkawinan yang salah satu alasan pembatalan perkawinan atas dasar pemaksaan.¹¹³ Pasal 27 ayat (1) menyatakan bahwa Seorang suami atau isteri dapat mengajukan permohonan pembatalan perkawinan apabila perkawinan dilangsungkan dibawah ancaman yang melanggar hukum. Lembaga peradilan agama memiliki kewenangan untuk mengevaluasi keputusan wali dalam menikahkan perempuan.¹¹⁴ Jika terbukti bahwa wali bertindak tanpa mempertimbangkan kepentingan anak perempuan, maka hakim dapat membatalkan pernikahan tersebut. Batasan hukum ini memberikan perlindungan tambahan bagi perempuan dari praktik perwalian

¹¹² Muksin Nyak Umar, Rini Purnama, Persyaratan Pernikahan menurut Mazhab Hanafi, *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1, Juni 2018, hlm. 27.

¹¹³ Tami Rusli, Pembatalan Perkawinan Berdasarkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, *Pranata Hukum*, Vol. 8 No. 2 Juli 2013, hlm. 160.

¹¹⁴ Ridho Mubarak, Zaini Munawir, Riswan Munthe, Peranan Pengadilan Agama Kelas I Medan terhadap Pembatalan Perkawinan, *Jurnal Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial*, Vol. 8, No. 2, Desember 2016, hlm. 194.

yang menyimpang. Pengawasan oleh lembaga hukum menjadi bagian penting dari sistem perlindungan hak perempuan.

Hak *ijbar* yang dimiliki wali *mujbir* juga tidak berlaku pada semua jenis wali. Hanya wali yang memiliki hubungan nasab langsung dan memenuhi syarat tertentu yang dapat menjalankan fungsi ini. Wali selain ayah dan kakek, seperti saudara laki-laki atau paman, tidak memiliki hak *ijbar* dalam banyak pandangan mazhab.¹¹⁵ Pembatasan ini didasarkan pada tingkat kedekatan dan tanggung jawab yang lebih tinggi dari ayah dan kakek. Kriteria ini menjaga agar hak tidak diberikan pada orang yang kurang kompeten.

Batasan juga terlihat dalam hukum positif di beberapa negara, termasuk Indonesia. KHI mengatur peran wali secara rinci, termasuk ketentuan mengenai pernikahan tanpa wali.¹¹⁶ Pasal 19 KHI menyatakan bahwa Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya. Selanjutnya, Pasal 20 (1) KHI menyatakan bahwa Yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam

yakni muslim, aqil dan baligh. Kemudian dalam Pasal 20 ayat (2) menyatakan bahwa Wali nikah terdiri dari :

- a. Wali nasab;
- b. Wali hakim.

Pengaturan ini menunjukkan bahwa hak wali tidak bersifat mutlak, tetapi tetap tunduk pada sistem hukum negara. Kewenangan wali harus dijalankan sejalan dengan prinsip

¹¹⁵ Muhammad Taufiq Habib , Abdul Halim Talli, Pandangan Mazhab al-Syafi'i dan Hanafi tentang Wali *Mujbir* dalam Pernikahan Anak di bawah Umur, *Shautuna, Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab*, Vol. 3, No. 1, 2022, hlm. 368.

¹¹⁶ Dede Nurdin,. "Konsep Hak Ijbar Wali Nikah menurut Fiqih Islam dan Kompilasi Hukum Islam." *At-Tadbir*, Vol. 32, No. 1 (2022), hlm. 95.

perlindungan terhadap perempuan. Hukum negara hadir sebagai pengatur dan pelindung dari praktik perwalian yang merugikan.



BAB III

WALI MUJBIR DALAM UNDANG-UNDANG TINDAK PIDANA KEKERASAN SEKSUAL

3.1. Latar Belakang Lahirnya UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual

Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS), yang sebelumnya dikenal sebagai Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual (RUU P-KS), merupakan buah dari perjuangan panjang para aktivis dan pegiat hak perempuan di Indonesia. Inisiatif pertama kali muncul pada tahun 2012 oleh Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) sebagai bentuk respons atas banyaknya kasus kekerasan seksual yang tidak tersentuh hukum secara adil. Penyusunan draf resmi dilakukan dua tahun kemudian, tepatnya pada tahun 2014, melibatkan Komnas Perempuan, Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan (LBH Apik Jakarta), dan Forum Pengada Layanan (FPL).¹¹⁷ Fokus utama dari RUU ini adalah perlindungan dan pemulihan korban, serta pencegahan kekerasan seksual yang sistematis....

Pada tahun 2016, draf RUU tersebut diserahkan kepada pimpinan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Presiden Joko Widodo sebagai bentuk dorongan politik agar proses legislasi dapat segera dimulai. Respons terhadap pengajuan tersebut cukup positif, hingga akhirnya RUU P-KS disetujui menjadi bagian dari Program Legislasi Nasional (Prolegnas) Prioritas

¹¹⁷ Salma Amelinda Iskandar, UU TPKS: Upaya Negara Hukum Yang Membahagiakan Rakyatnya?, *Sovereignty: Jurnal Demokrasi dan Ketahanan Nasional*, Vol. 2, No. 3, 2023, hlm. 285-286.

tahun 2016 melalui rapat paripurna DPR RI.¹¹⁸ Pengesahan RUU ini sebagai prioritas menunjukkan adanya pengakuan negara terhadap urgensi regulasi khusus tentang kekerasan seksual.¹¹⁹

Lahirnya UU No. 12 Tahun 2022 merupakan hasil dari perjuangan panjang kelompok masyarakat sipil, akademisi, serta aktivis perlindungan perempuan dan anak. UU ini lahir juga tidak terlepas dari tingginya peristiwa kekerasan seksual yang menimpa anak. Berdasarkan data dari Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan sebagaimana dikutip Yuni Roslaili menunjukkan bahwa selama periode tahun 2012 hingga 2021, tercatat sebanyak 49.762 kasus kekerasan seksual yang menimpa anak-anak di Indonesia. Jumlah tersebut mencerminkan tingginya angka kekerasan seksual terhadap anak, dengan rata-rata sekitar 5.529 kasus terjadi setiap tahunnya di seluruh wilayah Indonesia. Jika angka tahunan tersebut dibagi secara merata ke dalam 38 provinsi yang ada, maka setiap provinsi diperkirakan mengalami sekitar 145 kasus kekerasan seksual terhadap anak setiap tahunnya.¹²⁰

Undang-undang ini menjadi respons atas semakin maraknya kasus kekerasan seksual yang tidak mendapatkan penanganan hukum secara komprehensif. Menurut Salma Amelinda Iskandar, sebagai negara hukum, idealnya harus mampu memberikan kebahagiaan yang sesungguhnya bagi

¹¹⁸ Salma Amelinda Iskandar, UU TPKS: Upaya Negara Hukum Yang Membahagiakan Rakyatnya?, *Sovereignty: Jurnal Demokrasi dan Ketahanan Nasional*, Vol. 2, No. 3, 2023, hlm. 285-286.

¹¹⁹ Rohani Budi Prihatin, dkk, *Penghapusan Kekerasan Seksual Dalam Berbagai Perspektif*, Malang: Pusat Penelitian Badan Keahlian DPR RI, 2017, hlm. 2.

¹²⁰ Yuni Roslaili, *Mitigation Sexual Violence Against Children in Aceh, Hikmatuna*, Volume 10, Number 1, Juni 2024, hlm. 2.

masyarakatnya.¹²¹ Sebelumnya, berbagai regulasi terkait kekerasan seksual tersebar di berbagai undang-undang dan tidak memberikan perlindungan menyeluruh bagi korban. Hal ini menyebabkan banyak korban mengalami reviktimisasi dan tidak memperoleh keadilan. Oleh karena itu, dibutuhkan instrumen hukum yang lebih khusus dan tegas.

UU TPKS hadir karena hukum pidana yang berlaku belum secara memadai mengatur berbagai bentuk kekerasan seksual non-fisik. Banyak kasus pelecehan seksual, eksploitasi seksual, hingga pemaksaan kontrasepsi tidak diakomodir dengan jelas dalam KUHP. Akibatnya, pelaku seringkali tidak dapat dijerat atau dihukum secara layak, sementara korban harus berjuang sendiri mencari keadilan. Ketiadaan payung hukum yang kuat membuat penegakan hukum cenderung bias dan patriarkis. Hal ini menjadi salah satu urgensi pembentukan undang-undang khusus.

Tingginya angka perkawinan anak juga menjadi salah satu latar belakang utama lahirnya UU ini. Indonesia tercatat sebagai salah satu negara dengan angka perkawinan anak tertinggi di ASEAN. Fenomena ini seringkali berakar dari praktik pemaksaan, tekanan sosial, dan ketimpangan gender yang tinggi. Anak-anak perempuan menjadi kelompok paling rentan mengalami kekerasan seksual dalam ikatan perkawinan yang tidak sehat. UU TPKS memuat ketentuan khusus untuk melindungi anak dari praktik kekerasan seksual yang dikemas dalam bentuk perkawinan.

Kasus kekerasan seksual juga marak terjadi di ruang publik, pendidikan, dan tempat kerja, namun korban takut untuk melapor karena khawatir disalahkan atau mengalami stigma

¹²¹ Salma Amelinda Iskandar, UU TPKS: Upaya Negara Hukum Yang Membahagiakan Rakyatnya?, *Sovereignty : Jurnal Demokrasi dan Ketahanan Nasional*, Vol. 2, No. 3, 2023, hlm. 282.

sosial.¹²² Kurangnya mekanisme perlindungan dan layanan ramah korban turut memperparah keadaan. UU TPKS menjawab kebutuhan tersebut dengan mengatur kewajiban negara untuk menyediakan layanan pemulihan bagi korban. Hal ini termasuk pendampingan hukum, psikologis, dan reintegrasi sosial.

Sebelum UU TPKS lahir, penanganan kasus kekerasan seksual cenderung terhambat oleh beban pembuktian yang berat. Korban dituntut untuk membuktikan kejahatan yang dialaminya dengan cara yang tidak manusiawi, seperti visum yang bersifat invasif.¹²³ Bahkan terdapat sejumlah kendala yang dihadapi dalam penanganan kasus kekerasan seksual, yaitu perkara ditolak polisi, prosesnya berlarut-larut bahkan adakalanya dihentikan.¹²⁴ Paradigma pembuktian berubah menjadi lebih berpihak kepada korban, termasuk dengan pendekatan berbasis hak asasi manusia. Undang-undang ini juga mengatur mekanisme penghentian stigma terhadap korban. Ini menjadi langkah progresif dalam penegakan hukum di Indonesia.

UU TPKS merupakan buah dari advokasi yang dilakukan selama lebih dari satu dekade oleh berbagai organisasi masyarakat sipil. Advokasi UU tersebut telah diadvokasi oleh para aktivis perempuan dan LSM yang

¹²² Glorya Chriscelia Lippi, dkk, *Perlindungan Hukum Terhadap Perempuan Akibat Pemerkosaan dalam Tindak Pidana Kekerasan Seksual*, Lex Privatum, Vol. 15 No. 4 (2025), hlm. 5.

¹²³ Andrean Alan Kusuma, dkk, *Meregulasi Kekerasan Seksual: Pengalaman Indonesia*, Bekasi: Daya Riset Advokasi untuk Perempuan dan Anak di Indonesia (Droupadi), 2023 hlm. 10.

¹²⁴ Ady Thea DA, YLBHI/LBH Berberkan Tantangan Advokasi Kasus Kekerasan Seksual, diakses pada 2 Juni 2025 di Website: <https://www.hukumonline.com/berita/a/ylbhi-lbh-beberkan-tantangan-advokasi-kasus-kekerasan-seksual-lt62a804f018afb/>

bergerak pada isu perempuan.¹²⁵ Draft awalnya dikenal dengan nama RUU Penghapusan Kekerasan Seksual (PKS). Proses legislasi mengalami banyak penolakan dan dinamika politik di DPR. Namun tekanan publik yang tinggi dan kampanye digital yang masif akhirnya membuat pemerintah mengesahkan UU ini. Ini menunjukkan bahwa suara masyarakat memiliki pengaruh besar dalam pembentukan regulasi. Hal ini dapat dilihat pada Pasal 4 ayat (1) UU TPKS yang mengatur bahwa Tindak Pidana Kekerasan Seksual terdiri atas:¹²⁶

- a. pelecehan seksual nonfisik;
- b. pelecehan seksual fisik;
- c. pemaksaan kontrasepsi;
- d. pemaksaan sterilisasi;
- e. pemaksaan perkawinan;
- f. penyiksaan seksual;
- g. eksploitasi seksual;
- h. perbudakan seksual; dan
- i. kekerasan seksual berbasis elektronik.

Pemaksaan perkawinan pada anak kerap disertai kekerasan seksual baik secara fisik maupun psikologis. Dalam banyak kasus, anak yang dipaksa menikah tidak memiliki kemampuan menolak karena relasi kuasa yang timpang. Mereka rentan terhadap pemerkosaan dalam perkawinan dan kehamilan dini. UU TPKS secara eksplisit menyebutkan bahwa pemaksaan perkawinan adalah bentuk kekerasan seksual yang harus dihukum. Ini menjadi titik penting dalam perlindungan anak secara hukum.

¹²⁵ LBH Makassar, Peringatan IWD 2024: Dua Tahun UU TPKS, Belum Beri Keadilan bagi Korban, diakses pada 2 Juni 2025 di Website: <https://lbhmakassar.org/press-release/peringatan-iwd-2024-dua-tahun-uu-tpks-belum-beri-keadilan-bagi-korban/>.

¹²⁶ Pasal 4 ayat (1) UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual.

Tingginya angka kekerasan seksual di institusi pendidikan dan tempat ibadah juga menjadi sorotan. Beberapa pelaku bahkan berasal dari figur otoritatif yakni guru, ustaz, atau pemuka agama. Jumlah kasus kekerasan seksual menurut kajian yang dilakukan oleh Muhammad AR yaitu mencapai 203 kasus.¹²⁷ UU TPKS mengakui bahwa kekerasan seksual dapat dilakukan oleh siapa saja dalam posisi kuasa. Oleh karena itu, undang-undang ini menghapus syarat relasi kekeluargaan atau hubungan tertentu yang sebelumnya mempersempit pemidanaan. Kini, korban dari berbagai latar belakang bisa mendapatkan keadilan secara lebih merata.

UU ini juga memberikan definisi yang luas dan rinci mengenai apa itu kekerasan seksual. Hal ini dapat dilihat pada ketentuan umum Pasal 1 ayat (1) UU TPKS yang menyatakan Tindak Pidana Kekerasan Seksual adalah segala perbuatan yang memenuhi unsur tindak pidana sebagaimana diatur dalam Undang-Undang ini dan perbuatan kekerasan seksual lainnya sebagaimana diatur dalam Undang-Undang sepanjang.¹²⁸ Secara khusus berkaitan dengan bentuk kekerasan seksual diatur dalam Pasal 4 ayat (1) sebagaimana disebutkan di atas. Jadi, tidak hanya sebatas pemerkosaan atau perbuatan cabul, tetapi juga mencakup perbuatan seperti perbudakan seksual, intimidasi seksual, dan penyiksaan seksual. Ini membantu aparat penegak hukum untuk memiliki kerangka kerja yang jelas dalam menangani kasus. Sebelumnya, definisi yang sempit sering membuat pelaku bebas dari jerat hukum. Kejelasan definisi juga penting dalam pendidikan hukum masyarakat.

¹²⁷ Muhammad AR, Peran Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Meminimalisir Kekerasan Pada Siswa Smp Pidie Jaya, Aceh, Indonesia, *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies*, Vol. 7. No. 1 June 2020, hlm. 41.

¹²⁸ Pasal 1 ayat (1) UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual.

3.2. Perlindungan Korban Kekerasan Seksual dalam UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual

Philipus M. Hadjon berpendapat bahwa perlindungan hukum adalah suatu tindakan untuk melindungi atau memberikan pertolongan kepada subjek hukum, dengan menggunakan perangkat-perangkat hukum.¹²⁹ Penekanan dari pengertian tersebut yaitu perlindungan hukum merupakan upaya aktif yang dilakukan oleh negara atau lembaga hukum untuk menjaga hak-hak individu. Tindakan perlindungan meliputi tiga aspek, yaitu pencegahan, penanganan, dan pemulihan atas pelanggaran yang dialami subjek hukum.¹³⁰ Perangkat-perangkat hukum yang dimaksud dapat berupa peraturan perundang-undangan, lembaga penegak hukum, hingga mekanisme hukum yang tersedia. Perlindungan hukum bersifat strategis dalam menjamin keadilan dan kepastian hukum bagi setiap warga negara.

UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual lahir sebagai respons atas kebutuhan mendesak akan perlindungan hukum yang menyeluruh bagi korban kekerasan seksual. Siti Amalia Rahmadani mengungkapkan aturan tersebut lahir sebagai respon terhadap meningkatnya kasus dan kurang optimalnya penghukuman bagi pelaku.¹³¹ Salah satu inti dari UU ini terdapat dalam Pasal 3, yang secara eksplisit menyatakan tujuan utama pembentukan undang-undang. Tujuan tersebut mencerminkan komitmen negara untuk bertindak aktif dalam mencegah dan menanggulangi kekerasan seksual. Penekanan

¹²⁹ Philipus M. Hadjon, 2011, Pengantar Hukum Administrasi Indonesia, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, , hlm.10.

¹³⁰ Yayan Agus Siswanto1, Fajar Rachmad Dwi Miarsa, Sudjiono, Upaya Preventif sebagai bentuk Perlindungan Hukum dari Kejahatan Kekerasan Seksual pada Anak, *Jurnal Kolaboratif Sains*, Vol. 7 No. 5, Mei 2024, hlm. 1653

¹³¹ Siti Amalia Rahmadani, Pelecehan Seksual Menurut Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual di Lingkungan Kampus Universitas Palangka Raya

tidak hanya diberikan pada penegakan hukum, tetapi juga pada aspek pencegahan, perlindungan, dan pemulihan korban.

Perlindungan hukum merupakan bentuk nyata dari kehadiran negara dalam menjaga hak-hak dasar setiap warga negara. Tindakan ini dilakukan untuk melindungi masyarakat dari segala bentuk pelanggaran yang dapat merugikan secara fisik, psikis, maupun ekonomi. Melalui perlindungan hukum, masyarakat diharapkan dapat menikmati hak-hak yang dijamin oleh undang-undang tanpa rasa takut atau ancaman. Tugas negara dalam memberikan perlindungan bukan hanya bersifat normatif, tetapi juga diwujudkan dalam tindakan nyata yang efektif. Upaya perlindungan ini sangat penting terutama bagi kelompok rentan seperti saksi dan korban tindak pidana.

Undang-Undang Nomor 31 Tahun 2014 memberikan dasar hukum bagi perlindungan terhadap saksi dan korban. Dalam Pasal 1 ayat (8) dijelaskan bahwa perlindungan merupakan segala bentuk bantuan dan pemenuhan hak guna menciptakan rasa aman bagi saksi atau korban. Pelaksanaan perlindungan tersebut menjadi tanggung jawab Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban (LPSK) serta lembaga lainnya yang ditunjuk oleh undang-undang. Tujuan dari perlindungan ini adalah agar saksi dan korban tidak mengalami tekanan, intimidasi, atau ancaman dalam proses hukum. Dengan demikian, proses peradilan dapat berjalan secara adil dan transparan.

Pengertian korban dalam konteks hukum juga sangat penting untuk dipahami secara tepat. Berdasarkan Pasal 1 ayat (3) UU Nomor 31 Tahun 2014, korban adalah seseorang yang mengalami kerugian, baik secara fisik, psikis, maupun ekonomi akibat suatu tindak pidana. Sementara itu, UU Nomor 12 Tahun 2022 memberikan pengertian yang lebih luas mengenai korban kekerasan seksual. Dalam pasal 1 ayat (4) dijelaskan bahwa korban dapat mengalami penderitaan fisik, mental, ekonomi,

serta kerugian sosial. Pengertian ini mencerminkan kompleksitas dampak yang dirasakan oleh korban kekerasan seksual, terutama jika terjadi dalam waktu yang lama.

Anak remaja merupakan kelompok usia yang mulai mengalami perkembangan fisik dan psikologis secara pesat. Pada masa ini, mereka sangat membutuhkan pengawasan dan perlindungan yang memadai dari keluarga maupun lingkungan sosial. Kecenderungan eksplorasi terhadap hal-hal baru membuat mereka mudah terjebak dalam situasi yang berisiko. Apabila tidak mendapat pengawasan yang tepat, anak remaja dapat menjadi sasaran pelaku kekerasan seksual. Situasi ini menjadi semakin kompleks ketika kekerasan tersebut dilakukan melalui media digital.

Lahirnya Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 membawa perubahan penting dalam penanganan kekerasan seksual.¹³² Dalam undang-undang ini, terdapat pengakuan terhadap bentuk baru kekerasan yang dilakukan melalui teknologi, yaitu kekerasan seksual berbasis elektronik. Pasal 4 ayat (1) poin i menyebutkan bahwa kekerasan seksual berbasis elektronik masuk dalam kategori tindak pidana. Ketentuan ini memberikan landasan hukum yang jelas bagi aparat penegak hukum dalam menindak pelaku. Selain itu, pengakuan terhadap bentuk kekerasan ini juga menjadi alarm bagi masyarakat untuk lebih waspada terhadap ancaman di dunia digital.

Pasal 14 dalam UU TPKS secara khusus mengatur mengenai kekerasan seksual berbasis elektronik. Dalam ketentuan tersebut dijelaskan bahwa pelaku kekerasan dapat menggunakan internet dan media digital untuk melakukan pelecehan seksual. Bentuk kekerasan ini bisa berupa pengiriman pesan bernada seksual, penyebaran konten intim tanpa izin,

¹³² Prianter Jaya Hairi, and Marfuatul Latifah. "Implementasi undang-undang Nomor 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual." *Jurnal Negara Hukum*, Vol. 14, No. 2 (2023), hlm. 163-179.

hingga pemerasan berbasis gambar pribadi. Media sosial menjadi salah satu saluran utama terjadinya tindak pidana ini karena mudah diakses dan digunakan oleh siapa saja. Korban pun sering kali mengalami tekanan psikologis yang berat akibat tindakan tersebut.

Kekerasan seksual berbasis elektronik memiliki dampak yang tidak kalah berat dibandingkan kekerasan fisik secara langsung. Korban dapat mengalami trauma mendalam, kehilangan rasa aman, bahkan mengalami gangguan mental jangka panjang. Penyebaran konten tanpa izin juga menimbulkan rasa malu, stigma sosial, dan isolasi dari lingkungan sekitar.¹³³ Beberapa bentuk kekerasan seksual elektronik yaitu peretasan, penyebaran konten intim tanpa persetujuan, hingga ancaman penyebaran foto, dan video intim.¹³⁴

Laporan dari lembaga layanan menunjukkan peningkatan yang signifikan terhadap kasus kekerasan seksual berbasis elektronik. Dari total 1.510 kasus kekerasan seksual yang diterima, sebanyak 518 di antaranya merupakan kekerasan berbasis elektronik. Angka ini menunjukkan bahwa lebih dari sepertiga kasus kekerasan seksual kini terjadi melalui media digital. Fakta ini mencerminkan urgensi untuk melakukan edukasi dan pencegahan terhadap bentuk kekerasan tersebut. Penanganan juga harus mencakup aspek digital forensik guna mengidentifikasi pelaku secara tepat.

Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan menyebutkan bahwa pada tahun 2021 terdapat lonjakan drastis kasus kekerasan seksual berbasis elektronik. Sebanyak 940

¹³³ Arimbi Heroepoetri, *Pedoman Pemantauan Terhadap Perempuan dalam Kerangka Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, 2010, hlm. xv.

¹³⁴ Nadya Vanesa Rompah, *Kajian Terhadap Kekerasan Seksual Berbasis Elektronik Berdasarkan Pasal 14 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2022*, *Lex Privatum*, Vol. No. 5, 2024, hlm. 3.

kasus dilaporkan, meningkat tajam dibandingkan tahun 2020 yang hanya mencatat 281 kasus. Peningkatan ini dipengaruhi oleh meningkatnya penggunaan teknologi informasi, khususnya selama masa pandemi.¹³⁵ Perubahan pola komunikasi masyarakat ke ranah digital membuat ruang kekerasan turut berpindah. Tanpa pemahaman literasi digital yang baik, risiko kekerasan ini akan terus meningkat.

Perkembangan teknologi telah membawa dampak besar terhadap dinamika sosial dan perilaku masyarakat. Internet yang semula menjadi sarana komunikasi dan informasi kini juga dimanfaatkan oleh pelaku untuk melakukan kejahatan. Dalam kasus kekerasan seksual berbasis elektronik, pelaku seringkali bersembunyi di balik anonimitas. Korban pun sulit mendapatkan keadilan karena pelaku tidak mudah dilacak. Kondisi ini menuntut penguatan kemampuan aparat dan lembaga dalam menangani kasus kejahatan siber.

Penegakan hukum terhadap kekerasan seksual berbasis elektronik memerlukan kolaborasi berbagai pihak. Tidak hanya lembaga penegak hukum, tetapi juga penyedia platform digital harus terlibat dalam pencegahan dan pelaporan. Mekanisme pelaporan yang mudah dan aman sangat diperlukan agar korban merasa terlindungi. Pendidikan mengenai etika digital dan bahaya kekerasan seksual juga perlu digalakkan sejak dini. Pemerintah, sekolah, keluarga, dan masyarakat memiliki peran penting dalam upaya preventif.

Kebijakan yang mendukung perlindungan terhadap korban kekerasan seksual berbasis elektronik harus terus dikembangkan. Regulasi yang ada perlu diperkuat dengan instrumen teknis dan protokol penanganan kasus yang sesuai dengan perkembangan teknologi. Korban harus mendapatkan

¹³⁵ Kornelius Soya Yohan Dachi, Perlindungan Hukum terhadap Korban Kekerasan Seksual Berbasis Elektronik, *Legalitas: Jurnal Hukum*, Vol. 16, No. 2, Desember. 2024, hlm. 117.

akses yang mudah terhadap layanan pemulihan psikologis dan hukum. Peran LPSK dan lembaga perlindungan lainnya perlu ditingkatkan, terutama dalam menyediakan layanan secara daring. Dengan begitu, perlindungan hukum tidak hanya berlaku di dunia nyata, tetapi juga di ruang digital.

Ada sejumlah tujuan yang hendak dicapai melalui hadirnya UU TPKS, yaitu, pertama, mencegah segala bentuk kekerasan seksual. Pencegahan dilakukan dengan membangun kesadaran masyarakat dan memperkuat sistem pendidikan yang ramah gender. Negara wajib mengembangkan sistem edukasi berbasis nilai anti kekerasan, baik di lingkungan pendidikan formal maupun informal. Selain itu, perangkat hukum, aparat, dan lembaga sosial didorong untuk bekerja secara proaktif. Pencegahan tidak lagi hanya bersifat reaktif, tetapi terintegrasi dalam sistem perlindungan sosial. Kedua, menangani, melindungi, dan memulihkan korban kekerasan seksual. UU TPKS mewujudkan komitmen negara dalam memberantas kekerasan seksual dan melindungi hak-hak anak.¹³⁶ Ini menjadi esensi utama dari UU TPKS karena korban sering kali mengalami trauma fisik dan psikis yang berkepanjangan.¹³⁷ UU ini mengatur tentang kewajiban negara menyediakan layanan kesehatan, pendampingan hukum, dan bantuan psikologis. Penanganan korban kini dilakukan secara terpadu, dengan prinsip non-diskriminasi dan berbasis hak korban. Pemulihan menjadi bagian integral dari proses keadilan, bukan sekadar pelengkap.

Ketiga, UU TPKS juga bertujuan untuk melaksanakan penegakan hukum dan merehabilitasi pelaku. Pelaku tidak

¹³⁶ Silvia Cahyadi, Rasji Rasji. "Perspektif Hukum terhadap Perlindungan Anak Korban Kekerasan Seksual dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022." *UNES Law Review*, Vol. 6, No. 4 (2024), hlm. 1308.

¹³⁷ Darmayasa, I. Made, Raymond Josafat Major Natanael. "Gangguan Stres Pasca Trauma pada Kasus Pelecehan Seksual: Case Report." *Jurnal Kesehatan Reproduksi*, Vol. 10, Bo. 2 (2023), hlm. 138.

hanya dikenakan sanksi pidana, tetapi juga dapat menjalani program rehabilitasi agar tidak mengulangi perbuatannya.¹³⁸ Hal ini mencerminkan pendekatan keadilan restoratif yang juga diusung dalam UU TPKS. Penegakan hukum diarahkan untuk memberikan efek jera, tanpa mengabaikan upaya perubahan perilaku pelaku. Model ini lebih berkelanjutan dibanding pendekatan yang semata-mata represif.

Keempat, tujuan keempat dari UU TPKS adalah untuk mewujudkan lingkungan tanpa kekerasan seksual.¹³⁹ Lingkungan yang dimaksud mencakup rumah tangga, sekolah, tempat kerja, ruang publik, hingga ruang digital. UU ini menargetkan perubahan budaya dan norma sosial yang selama ini permisif terhadap kekerasan seksual.¹⁴⁰ Pemerintah diberi mandat untuk membangun sistem perlindungan berbasis komunitas. Ini termasuk mekanisme pelaporan yang mudah diakses dan sistem peringatan dini di komunitas. Kelima, tujuan kelima adalah menjamin ketidakberulangan kekerasan seksual. Ketentuan ini bersifat jangka panjang dan strategis, karena menysasar akar masalah yang memungkinkan kekerasan seksual terus terjadi. UU TPKS memandatkan evaluasi kebijakan secara berkala dan perbaikan sistem hukum agar adaptif terhadap perkembangan bentuk kekerasan. Ini juga berarti perlunya pelatihan berkelanjutan bagi penegak hukum dan pengambil

¹³⁸ Asfinawati, dkk, Pedoman Pemaknaan Pasal Undang-Undang No. 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UUTPKS), Jakarta: Konsorsium Akademi Penghapusan Kekerasan Seksual Lbh Apik Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan Sekolah Tinggi Hukum Indonesia Jentera, 2024, hlm. 24.

¹³⁹ Muhammad Wahyu Saiful Huda, Rizqiya Lailatul Izza. "Quo Vadis Perlindungan Kekerasan Seksual: Urgensi RUU PKS Sebagai Perlindungan Korban Kekerasan Seksual." *Ikatan Penulis Mahasiswa Hukum Indonesia Law Journal*, Vol. 2, No. 2 (2022), hlm. 182.

¹⁴⁰ Fitria Ramadhani Siregar, dkk, Kebijakan Hukum Pidana Terhadap Pelaku Tindak Pidana Kekerasan Seksual Pada Anak di Kota Medan, *Jurnal Rectum Volume: 5, Number: 2, (2023)*, hlm. 29.

kebijakan. Dengan langkah ini, UU TPKS tidak hanya reaktif terhadap kasus, tetapi juga proaktif dalam mencegahnya.

UU TPKS ini terdiri dari 93 Pasal dalam 12 Bab. UU ini meliputi materi muatan mengenai: 1) Ketentuan Umum, 2) Jenis Tindak Pidana Kekerasan Seksual, 3) Tindak Pidana Lain yang Berkaitan dengan Tindak Pidana Kekerasan Seksual, 4) Penyidikan, Penuntutan dan Pemeriksaan di Sidang Pengadilan 5) Hak Korban, Keluarga Korban dan Saksi 6) Penyelenggaraan Pelayanan Terpadu Perlindungan Perempuan dan Anak di Pusat dan Daerah, 7) Pencegahan, Koordinasi dan Pemantauan, 8) Partisipasi Masyarakat dan Keluarga, 9) Pendanaan, 10) Kerja sama internasional, 11) Ketentuan Peralihan, dan 12) Ketentuan Penutup.¹⁴¹

Ruang lingkup dari UU TPKS yaitu mengatur berbagai jenis kekerasan seksual yang selama ini tidak diakui secara eksplisit dalam sistem hukum Indonesia. Kekerasan seksual yang dimaksud tidak hanya sebatas pemerkosaan atau pencabulan, tetapi juga termasuk eksploitasi seksual, pelecehan seksual, pemaksaan perkawinan, dan pemaksaan kontrasepsi. Bahkan perbudakan seksual dan penyiksaan seksual juga masuk dalam cakupan. Ini merupakan perluasan yang sangat penting dalam konteks perlindungan korban. Ruang lingkup yang komprehensif ini menjadi fondasi kuat bagi penegakan hukum yang berkeadilan gender.

UU ini juga mengatur siapa saja yang bisa menjadi korban dan pelaku. Korban tidak lagi dibatasi pada perempuan dewasa, tetapi mencakup anak-anak, penyandang disabilitas, hingga laki-laki yang menjadi korban kekerasan seksual. Sementara pelaku bisa berasal dari berbagai latar belakang sosial, termasuk mereka yang memiliki posisi kuasa seperti

¹⁴¹ Ratna Batara Munti, dkk, *Analisis Tantangan Implementasi dan Kebutuhan Operasionalisasi Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS)*, Jakarta, International NGO Forum for Indonesian Development (INFID), 2022, hlm. 23.

guru, pejabat, atau atasan di tempat kerja. Ini memperlihatkan kesetaraan hukum tanpa diskriminasi status sosial. Ruang lingkup ini memperluas cakupan keadilan bagi semua kelompok rentan.

UU TPKS menetapkan tanggung jawab negara, pemerintah daerah, dan masyarakat dalam implementasinya.¹⁴² Tidak hanya aparat penegak hukum yang dibebani tanggung jawab, tetapi juga lembaga pendidikan, layanan kesehatan, dan organisasi masyarakat sipil. Negara harus memastikan adanya koordinasi lintas sektor agar perlindungan bagi korban berjalan efektif. Kolaborasi ini menjadi bagian penting dari ruang lingkup UU TPKS. Hal ini memperkuat semangat kolektif dalam mencegah dan menanggulangi kekerasan seksual.

Aspek lainnya yang diatur dalam UU TPKS yaitu mekanisme pemulihan korban yang tidak hanya bersifat medis, tetapi juga psikososial dan ekonomi. Hal ini diatur dalam Pasal 30 ayat (1) UU TPKS yang menyatakan bahwa Korban Tindak Pidana Kekerasan Seksual berhak mendapatkan Restitusi dan layanan Pemulihan.¹⁴³ Korban berhak atas pemulihan martabat dan kepercayaan diri melalui program rehabilitasi yang terstruktur. Selain itu, negara juga wajib memberikan kompensasi bagi korban kekerasan seksual. Ini menunjukkan pengakuan terhadap penderitaan korban sebagai bagian dari tanggung jawab negara. Pendekatan ini menjadikan UU TPKS berorientasi pada korban, bukan hanya pada proses hukum.

UU TPKS juga mengatur tentang dukungan terhadap saksi dan pelapor. Sebagian saksi enggan melapor karena takut akan balasan dari pelaku atau tekanan sosial. Undang-undang ini menjamin keamanan dan kerahasiaan saksi agar mereka

¹⁴² Esty Alfana, Syamsul Hidayat, Urgensi Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (TPKS) Dalam Penanganan Kekerasan Seksual, *Jurnal Ilmiah*, Universita Mataram, 2023, hlm. 12.

¹⁴³ Pasal 30 ayat (1) UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual.

dapat menyampaikan keterangan dengan aman. Perlindungan ini memperluas akses keadilan dan memperkuat proses hukum. Dengan adanya jaminan ini, proses pengungkapan kasus kekerasan seksual dapat berjalan lebih terbuka dan transparan.

3.3. Relevansi Ketentuan UU TPKS terhadap Kuasa Wali *Mujbir* dalam Menikahkan Anak Perempuan

Relevansi ketentuan dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS) sangat erat kaitannya dengan praktik pemaksaan perkawinan oleh wali *mujbir* dalam hukum Islam. Pasal 10 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS) menyatakan bahwa Setiap Orang secara melawan hukum memaksa, menempatkan seseorang di bawah kekuasaannya atau orang lain, atau kekuasaannya untuk melakukan atau membiarkan dilakukan perkawinan dengannya atau dengan orang lain, dipidana karena pemaksaan perkawinan, dengan pidana penjara paling lama 9 (sembilan) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp200.000.000,00 (dua ratus juta rupiah). Selanjutnya dalam Pasal 10 ayat (2) menyatakan Termasuk pemaksaan perkawinan sebagaimana dimaksud pada ayat (1):

- a. perkawinan Anak;
- b. pemaksaan perkawinan dengan mengatasnamakan praktik budaya; atau
- c. pemaksaan perkawinan Korban dengan pelakuperkosaan.

Ketentuan ini mencakup pemaksaan perkawinan terhadap anak, pemaksaan atas nama budaya, dan pemaksaan korban perkosaan untuk menikah dengan pelaku. Namun, yang menjadi persoalan adalah bahwa frasa "di bawah kekuasaannya" dalam UU TPKS tidak dijelaskan secara rinci. Dalam penjelasan hanya tertera kalimat cukup jelas. Tidak terdapat

penjabaran eksplisit mengenai bentuk dan batas kekuasaan yang dimaksud, termasuk apakah relasi orang tua, anak masuk dalam kategori tersebut secara normatif atau hanya apabila disertai unsur paksaan yang nyata. Kekosongan ini menimbulkan celah interpretasi yang dapat dimanfaatkan oleh pelaku untuk membela diri dengan dalih otoritas orang tua atau norma budaya.

Ada tiga makna kekuasaan dalam konteks kekerasan seksual, yakni 1) kuasa (untuk mengurus, memerintah, dan sebagainya); 2) kemampuan, kesanggupan; 3) kemampuan orang atau golongan untuk menguasai orang atau golongan lain berdasarkan kewibawaan, wewenang, karisma, atau kekuatan fisik. Pengertian ini menunjukkan kekuasaan terkait dengan relasi kuasa. Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum mengartikan relasi kuasa sebagai hubungan yang bersifat hierarkis, ketidaksetaraan dan/ atau ketergantungan status sosial, budaya, pengetahuan/pendidikan dan/atau ekonomi. Ketimpangan dalam relasi tersebut memungkinkan satu pihak mendominasi pihak lainnya dalam konteks relasi antargender, sehingga merugikan pihak yang berposisi lebih lemah.¹⁴⁴ Artinya, wali mujbir dapat dikatakan sebagai pihak yang memiliki relasi kuasa terhadap anak perempuannya.

Dalam konteks hukum Islam, wali *mujbir* adalah wali yang memiliki hak penuh untuk menikahkan anak perempuannya, terutama jika anak tersebut masih di bawah umur atau belum baligh. Hak ini dianggap sebagai bentuk perlindungan, tetapi dalam praktiknya sering menimbulkan penyimpangan, terutama ketika wali bertindak tanpa

¹⁴⁴ Asfinawati, et.all, Pedoman Pemaknaan Pasal Undang-Undang No. 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UUTPKS), Konsorsium Akademi Penghapusan Kekerasan Seksual LBH APIK Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan Sekolah Tinggi Hukum Indonesia Jentera, 2024, hlm. 40.

mempertimbangkan kepentingan dan kehendak anak. Bila kekuasaan wali digunakan untuk menikahkan anak tanpa persetujuan, maka telah terjadi pelanggaran hak asasi anak. Dalam perspektif modern, tindakan tersebut kini dikategorikan sebagai bentuk kekerasan seksual berbasis pemaksaan.¹⁴⁵

Pasal 10 UU TPKS secara tegas menyebut bahwa pemaksaan perkawinan merupakan tindak pidana kekerasan seksual.¹⁴⁶ Ini adalah lompatan besar dalam sistem hukum Indonesia karena untuk pertama kalinya negara mengakui bahwa perkawinan yang dilakukan secara paksa, bahkan oleh pihak yang secara hukum diakui sebagai wali, dapat dikriminalisasi. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran paradigma dari fikih yang sebelumnya menurut fikih Syafi'i seorang wali boleh memaksa perkawinan, sehingga bergeser menjadi tidak boleh memaksa karena bertentangan dengan UU TPKS. Artinya, pergeseran dari otoritas wali sebagai pelindung, menjadi subjek hukum yang juga dapat dimintai pertanggungjawaban bila memaksakan kehendaknya untuk menikah. Wali *mujbir*, yang selama ini kebal dari kritik karena berlindung pada norma keagamaan dan sosial, kini berada dalam sorotan hukum pidana.

Keberadaan Pasal 10 UU TPKS menunjukkan adanya pergeseran paradigma yang signifikan dari doktrin fikih klasik, khususnya mazhab Syafi'i, yang membolehkan wali mujbir untuk memaksakan perkawinan atas anak perempuannya. Dalam konteks hukum positif Indonesia saat ini, pemaksaan

¹⁴⁵ Mohsi, Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual, *Jurnal Al-Adalah : Jurnal Hukum dan Politik Islam*, Vol. 5 No. 1, Januari 2020, hlm. 4.

¹⁴⁶ Mongkaren, Juvani Leonardo Fiore, Debby Telly Antow, and Rudolf Sam Mamengko. "Tindak Pidana Pemaksaan Perkawinan Menurut Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022." *Lex Crimen*, Vol. 12, No. 3 (2023), hlm. 2.

tersebut tidak lagi dibenarkan dan bahkan dikualifikasikan sebagai tindak pidana yang dapat dikenai sanksi pidana penjara dan/atau denda. Artinya, otoritas wali yang semula ditempatkan sebagai pelindung dan pengambil keputusan utama dalam perkawinan, kini bergeser menjadi subjek hukum yang dapat dimintai pertanggungjawaban apabila menyalahgunakan kekuasaannya. Wali mujbir, yang sebelumnya cenderung kebal dari kritik dengan dalih norma agama dan budaya, sementara saat ini berada dalam pengawasan hukum pidana demi perlindungan hak dan martabat anak, terutama perempuan. Pergeseran ini sebagai transformasi sosial yang lebih menekankan pada persetujuan dan perlindungan dalam membangun hubungan rumah tangga.

Banyak praktik pemaksaan perkawinan oleh wali *mujbir* terjadi di komunitas pedesaan yang memegang teguh adat dan tafsir konservatif terhadap agama. Anak perempuan sering dijadikan objek transaksi sosial, ekonomi, bahkan kehormatan keluarga. Anak tidak memiliki daya untuk menolak keputusan wali, karena keputusan tersebut dianggap mutlak dan tidak boleh dibantah. Pemaksaan ini terjadi tanpa pemahaman terhadap dampak psikologis, sosial, dan biologis yang ditanggung anak. Maka dari itu, Pasal 10 UU TPKS hadir untuk memberikan perlindungan hukum terhadap anak yang dinikahkan secara paksa oleh wali.

Pasal ini memberi kekuatan hukum bagi anak untuk menolak dan bahkan melaporkan wali yang memaksakan perkawinan. Ini menjadi bentuk pengakuan bahwa anak memiliki otonomi tubuh dan hak untuk menentukan jalan hidupnya. Dalam hal ini, UU TPKS sejalan dengan prinsip Konvensi Hak Anak yang menyatakan bahwa setiap anak berhak dilindungi dari semua bentuk kekerasan, termasuk kekerasan dalam bentuk pemaksaan pernikahan. Dengan

demikian, peran wali tidak lagi bersifat absolut dan dapat dikoreksi oleh hukum apabila bertentangan dengan kepentingan terbaik anak. UU TPKS menguatkan posisi anak dalam sistem hukum dan sosial yang sebelumnya sering mengabaikan suara mereka.

UU TPKS menempatkan anak perempuan sebagai subjek hukum yang utuh, bukan sekadar objek yang dapat dinikahkan atas nama perlindungan keluarga atau agama. Dalam kerangka ini, konsep wali *mujbir* yang digunakan untuk melegitimasi pemaksaan perkawinan harus ditinjau ulang. Sebab, ketika kekuasaan itu melahirkan penderitaan dan melanggar hak anak, maka ia bukan lagi pelindung, melainkan pelaku kekerasan. Dengan diakuinya pemaksaan perkawinan sebagai tindak pidana, negara secara langsung mengintervensi relasi kuasa yang timpang antara wali dan anak. Intervensi ini penting demi menjamin hak-hak anak perempuan secara utuh dalam keluarga.

Dari sisi yuridis, ketentuan dalam UU TPKS memberi dasar hukum bagi penegak hukum untuk menjerat wali yang memaksa anak menikah. Ini tidak terbatas pada pelaku fisik seperti calon suami, tetapi juga meluas kepada semua pihak yang terlibat dalam praktik pemaksaan, termasuk wali. Hal ini menandai adanya pendekatan hukum yang lebih struktural terhadap kekerasan seksual, yang tidak hanya melihat pelaku dari tindakan seksual semata, tetapi juga dari struktur sosial dan budaya yang melanggengkan ketimpangan kuasa. Dalam konteks ini, wali *mujbir* sebagai bagian dari struktur tersebut menjadi subjek penting dalam implementasi UU TPKS. Tujuannya jelas: mencegah segala bentuk kekerasan, termasuk yang berlandung atas nama wali.

Menurut Penulis, UU TPKS ini berperan sebagai penyeimbang terhadap kekuasaan kultural yang tidak adil.

Ketika hukum agama atau adat digunakan untuk melanggengkan praktik pemaksaan, maka hukum nasional hadir untuk melindungi individu dari eksploitasi tersebut. Hal ini menjadi bagian dari tanggung jawab pemerintah untuk melindungi kemaslahatan rakyatnya, sesuai dengan kaidah fiqih yang menyatakan:

تَصَرُّفُ الْأِمَامِ عَلَى الرَّاعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

Artinya: Kebijakan penguasa atau pemimpin atas rakyatnya harus mengacu kepada kemaslahatan rakyatnya.¹⁴⁷

Dalam pandangan al-Mawardi, tugas seorang pemimpin atau imam adalah untuk mewujudkan dan menegakkan kemaslahatan rakyat, sesuai dengan prinsip-prinsip agama Islam. Termasuk untuk mewujudkan keadilan, melindungi hak-hak rakyat, mempromosikan kebaikan, dan menghindari kejahatan.¹⁴⁸ Dengan demikian, imamah atau kepemimpinan dalam Islam dianggap sebagai penggantian peran kenabian dalam menjaga agama dan dunia, karena pemimpin dianggap sebagai penjaga agama dan pelindung kepentingan umat. Penguasa dituntut untuk melahirkan kebijakan-kebijakan yang mengandung kemaslahatan di dalamnya.

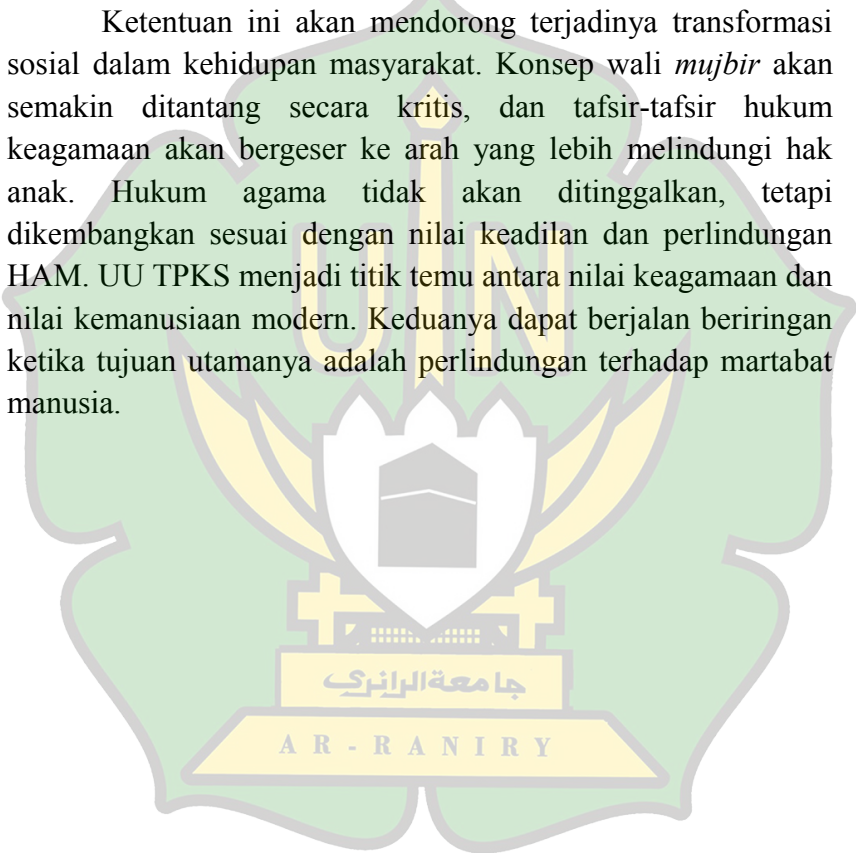
Wali *mujbir*, dalam pengertian fikih, memang memiliki wewenang besar, namun wewenang itu tidak mutlak dalam sistem hukum yang berlaku saat ini. Ketika kekuasaan itu digunakan untuk melakukan pemaksaan, maka ia telah keluar

¹⁴⁷Abd al-Rahmān bin Abi Bakr al-Suyūthi, *al-Asybah wa al-Nadzair*, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1990, hlm. 121. Lihat juga Achmad Musyahid Idrus, Kebijakan Pemimpin Negara dalam Perspektif Kaidah Fikih: *Tasarruf Al-Imam Manutun Bil Maslahah, Ad-Daulah*, Vol. 10, No. 2, (2021), hlm. 125.

¹⁴⁸Achmad Musyahid Idrus, *Kebijakan Pemimpin Negara dalam Perspektif Kaidah Fikih: Tasarruf Al-Imam Manutun Bil Maslahah, Ad-Daulah*, Vol. 10, No. 2, (2021), hlm. 3.

dari koridor perlindungan dan berubah menjadi bentuk dominasi. UU TPKS mengingatkan bahwa hak anak harus menjadi pertimbangan utama dalam setiap tindakan hukum, termasuk dalam hal perwalian. Maka, Pasal 10 bukan hanya hukum pidana, tetapi juga sebuah bentuk afirmasi negara terhadap otonomi anak. Ini adalah bentuk konkret perlindungan hak asasi anak dari eksploitasi kultural yang dilembagakan.

Ketentuan ini akan mendorong terjadinya transformasi sosial dalam kehidupan masyarakat. Konsep wali *mujbir* akan semakin ditantang secara kritis, dan tafsir-tafsir hukum keagamaan akan bergeser ke arah yang lebih melindungi hak anak. Hukum agama tidak akan ditinggalkan, tetapi dikembangkan sesuai dengan nilai keadilan dan perlindungan HAM. UU TPKS menjadi titik temu antara nilai keagamaan dan nilai kemanusiaan modern. Keduanya dapat berjalan beriringan ketika tujuan utamanya adalah perlindungan terhadap martabat manusia.



BAB IV

IMPLEMENTASI WALI *MUJBIR* DI KUA BANDA ACEH PASKA LAHIRNYA UUTPKS

4.1. Deskripsi Lokasi Penelitian

Kota Banda Aceh merupakan ibu kota dari Provinsi Aceh yang terletak di ujung paling barat Pulau Sumatra, Indonesia.¹⁴⁹ Kota ini memiliki peranan penting secara administratif, sejarah, dan budaya sebagai pusat pemerintahan sekaligus simbol kejayaan Kesultanan Aceh di masa lalu. Selain dikenal sebagai Serambi Mekkah, Banda Aceh juga menjadi pusat aktivitas keagamaan dan pendidikan Islam di wilayah Aceh. Kota ini menjadi saksi sejarah dari berbagai peristiwa penting, termasuk tragedi tsunami tahun 2004 yang mengubah wajah kota secara fisik dan sosial. Pasca bencana tersebut, pembangunan infrastruktur dan rekonstruksi kehidupan masyarakat mengalami percepatan yang signifikan.

Secara administratif, Banda Aceh terbagi menjadi 9 kecamatan, yaitu Baiturrahman, Kuta Alam, Meuraxa, Syiah Kuala, Lueng Bata, Ulee Kareng, Kuta Raja, Banda Raya, dan Jaya Baru.¹⁵⁰ Setiap kecamatan memiliki Kantor Urusan Agama (KUA) masing-masing yang mengelola urusan keagamaan, terutama terkait pernikahan, bimbingan keluarga, dan pelayanan keislaman lainnya. Pembagian wilayah ini mencerminkan struktur tata kelola pemerintahan yang cukup efisien dan merata. Dengan luas wilayah sekitar 61,36 km², Banda Aceh termasuk kota yang padat penduduk.

Jumlah penduduk Kota Banda Aceh berdasarkan proyeksi Badan Pusat Statistik tahun 2024 mencapai sekitar 264.000 jiwa.

¹⁴⁹ Nanda Rahmi, "Kajian Ekonomi Pariwisata Syariah Kota Banda Aceh." *Jurnal Samudra Ekonomi Dan Bisnis*, Vol. 8, No. 1 (2017), hlm. 577.

¹⁵⁰ Faraidiany, Maghfira. "Hubungan Kepemimpinan Camat Terhadap Kinerja Pegawai Pada Kantor Camat Ulee Kareng Kota Banda Aceh." *Jurnal Metrum*, Vol. 2, No. 1 (2024), hlm. 21-22

Komposisi masyarakatnya didominasi oleh etnis Aceh, dengan keberagaman budaya yang kuat namun tetap dalam nuansa Islam yang moderat dan religius. Kehidupan sosial di Banda Aceh sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai syariat Islam yang terimplementasi dalam berbagai sektor kehidupan, termasuk kebijakan pemerintah daerah. Masyarakatnya dikenal ramah, menjunjung tinggi adat, serta sangat menghormati nilai kekeluargaan dan komunitas. Kota ini menjadi percontohan dalam penerapan hukum Islam di tingkat perkotaan secara sistematis dan berbasis pelayanan publik.

Kota Banda Aceh memiliki berbagai fasilitas pendidikan, mulai dari sekolah dasar hingga universitas ternama seperti Universitas Syiah Kuala dan UIN Ar-Raniry. Kehadiran institusi-institusi pendidikan tinggi ini menjadikan Banda Aceh sebagai pusat kajian keilmuan dan keislaman di Sumatra. Selain itu, Banda Aceh juga menjadi tempat berkembangnya literasi keagamaan dan dakwah Islam yang berorientasi pada perdamaian dan kesetaraan. Pemerintah kota mendukung berbagai program penguatan keluarga, perlindungan anak, dan pemberdayaan perempuan dalam konteks nilai-nilai Islam.

Dalam aspek layanan keagamaan, keberadaan 9 KUA di Banda Aceh menjadi garda terdepan dalam penguatan ketahanan keluarga dan edukasi pernikahan. Setiap KUA melaksanakan bimbingan pranikah, konseling keluarga, serta pencatatan nikah dengan pendekatan yang humanistik. Kehidupan sosial masyarakat Banda Aceh sangat kuat dengan adat dan syariat. Pemerintah kota bersama MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) dan tokoh adat berperan dalam mengawal kebijakan berbasis nilai Islam. Praktik syariat di Banda Aceh melekat dalam kehidupan sehari-hari warga.¹⁵¹ Nilai gotong royong, musyawarah, dan penghormatan terhadap ulama masih sangat dijunjung tinggi. Sistem ini

¹⁵¹ Anggi Ramadani,. "Analysis of Organizational Strengthening Dimensions in Institutional Capacity Building of the Aceh Ulama Consultative Assembly." *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 8, No. 2 (2024), hlm. 237-252.

memperkuat kohesi sosial dan mencegah konflik horizontal di tengah masyarakat yang plural dalam tradisi.

Banda Aceh merupakan kota yang merepresentasikan perpaduan antara nilai sejarah, keislaman, dan kemajuan peradaban modern. Kota ini menunjukkan bahwa penerapan syariat Islam dapat berjalan berdampingan dengan nilai demokrasi dan hak asasi manusia. Pemerintah kota, masyarakat, dan lembaga keagamaan berjalan sinergis membangun ekosistem kehidupan yang adil, religius, dan berdaya. Peran strategis KUA, peraturan daerah, dan kebijakan pusat telah mendukung upaya perlindungan perempuan dan anak secara nyata. Banda Aceh menjadi potret kota Islam kontemporer yang tumbuh dalam semangat keadilan dan kemaslahatan sosial.

4.2. Kebijakan Internal KUA dalam penimplimentasian UUTPKS untuk Wali Ijbar

Seiring dengan disahkannya UUTPKS, yang secara eksplisit melarang segala bentuk kekerasan seksual termasuk pemaksaan dalam pernikahan, ketiga KUA yakni KUA Ulee Kareng, KUA Baiturrahman dan KUA Banda Raya mengambil langkah-langkah proaktif dalam pelaksanaannya. Di KUA Banda Raya, misalnya, kepala KUA secara konsisten menanyakan kepada calon pengantin apakah mereka menikah atas kemauan sendiri atau dipaksa oleh orang tua. Langkah ini diambil sebagai bagian dari upaya preventif untuk melindungi hak-hak individu dan memastikan bahwa pernikahan berlangsung secara sukarela. Hal ini juga bersesuaian dengan UU Perkawinan sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 6 ayat (1) yang pada intinya perkawinan harus dilakukan atas dasar persetujuan pengantin pria dan wanita. Hal ini juga sesuai dengan kebijakan yang berlaku di internal Kementerian Agama yang wajib menandatangani surat N4 yakni surat yang menerangkan pernikahan tanpa paksaan.

Kepala KUA Banda Raya, yakni Martoni, menjelaskan pendekatan yang diambil institusinya dalam menyesuaikan implementasi wali *mujbir* pasca UUTPKS. Menurut Martoni:

"Kami sekarang lebih teliti, dan selalu bertanya langsung pada calon pengantin apakah mereka benar-benar setuju dengan pernikahan yang akan dilakukan. Bahkan di internal Kementerian Agama sudah ada kebijakan berupa harus menandatangani surat N4 yaitu pernyataan menikah secara suka rela. Ini bagian dari kehati-hatian kami agar tidak terjadi pernikahan yang dipaksakan oleh wali yang mengawinkannya. Selama ini belum pernah ada yang mengaku dipaksa, tapi kami tidak mau ambil risiko. Mencegah lebih baik daripada menyesal di kemudian hari.¹⁵²

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa di lingkungan Kemenag sudah memiliki kebijakan internal berkaitan dengan suka rela dalam pernikahan. KUA memiliki peningkatan kehati-hatian dari dalam menangani proses pernikahan. Bertanya langsung kepada calon pengantin menjadi langkah konkret untuk memastikan bahwa persetujuan pernikahan benar-benar datang dari pihak yang bersangkutan. Tindakan ini mencerminkan sikap antisipatif terhadap kemungkinan adanya paksaan yang dilakukan oleh wali. Bahkan menurut penelitian yang dilakukan oleh Niswatul Faizah, di KUA pasangan diminta untuk menandatangani surat pernyataan pernikahan tidak dilakukan secara terpaksa. Hal ini penting dilakukan karena salah satu syarat sahnya nikah menurut Ismail Nasution yaitu dilakukan atas dasar suka rela tanpa adanya pemaksaan. Nikah harus dilandasi oleh rasa cinta, kasih sayang dan suka rela dari kedua belah pihak. Terbebasnya dari unsur pemaksaan menandakan bertujuan untuk memelihara kesakralan proses pernikahan sejak tahap awal.¹⁵³ Ketelitian yang

¹⁵² Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

¹⁵³ Samantha Maria Yohen, Laurensia Clarissa Siva, Moody Rizqy Syailendra, Analisis Yuridis Terhadap Pernikahan Beda Agama Di Indonesia, *Veritas: Jurnal Program Pascasarjana Ilmu Hukum*, Vol. 9 No. 1, 2023, hlm. 32.

ditanamkan bertujuan untuk menegakkan prinsip kebebasan dalam memilih pasangan hidup. Perlakuan yang diberikan kepada calon pengantin memperlihatkan adanya perhatian terhadap aspek psikologis dan sosial dalam pernikahan.

Ketiadaan pengakuan dari calon pengantin mengenai adanya paksaan tidak membuat KUA lalai dalam melakukan pemeriksaan. Potensi paksaan tetap menjadi pertimbangan yang serius dalam proses validasi sebelum pencatatan nikah. Tindakan yang dilakukan oleh KUA ini sebagai bagian dalam upaya mengoptimalkan agar pernikahan tidak dilakukan bukan atas dasar kehendak pasangan calon pengantin. Resiko diposisikan sebagai sesuatu yang mungkin tersembunyi, sehingga langkah pencegahan dianggap lebih efektif dibanding menunggu masalah muncul. Konteks ini memperlihatkan bahwa kewaspadaan menjadi bagian dari prosedur yang dibangun atas dasar perlindungan hak individu. Pendekatan seperti ini memperkuat posisi KUA sebagai institusi yang bukan hanya menjalankan regulasi, tetapi juga menjamin etika dalam pelaksanaannya. Keputusan untuk bertanya secara langsung merefleksikan semangat perlindungan yang sejalan dengan prinsip keadilan dan nilai-nilai hak asasi manusia.

Di KUA Baiturrahman, kebijakan serupa juga diimplementasikan. Kepala KUA Muhammad Qusai, menyatakan bahwa pihaknya selalu memberikan ruang kepada calon pengantin untuk berbicara secara terbuka. Secara lengkap wawancara dengan KUA Baiturrahman menerangkan bahwa:

“Kami bertanya dengan sopan tapi tegas, apakah ada unsur paksaan dalam pernikahan ini. Biasanya kami melakukan sesi wawancara singkat secara pribadi tanpa kehadiran orang tua. Dengan cara ini, calon pengantin merasa lebih nyaman menyampaikan kebenaran. Sampai saat ini, semua pengantin mengatakan bahwa keputusan menikah adalah inisiatif pribadi bukan atas dasar intimidasi atau pemaksaan dari pihak lainnya”¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, Wawancara, 8 Juni 2025.

Pendekatan serupa juga ditempuh oleh KUA Ulee Kareng. Meskipun tidak ada instruksi eksplisit dari pusat, kepala KUA di sana menjadikan komunikasi langsung sebagai langkah pengawasan. Menurut keterangan yang disampaikan oleh KUA Ulee Kareng:

"Kami melihat pentingnya untuk melakukan konfirmasi langsung terhadap calon pengantin. Ini sebagai bentuk pelaksanaan semangat UUTPKS dalam pencegahan pemaksaan pernikahan. Kami belum pernah menemukan kasus paksaan, tapi tetap waspada agar hal ini tidak terjadi sama anak manapun. Tanggung jawab moral dan hukum harus sejalan agar perlindungan hak anak menjadi terlindungi secara optimal".¹⁵⁵

Pernyataan tersebut menekankan perlunya konfirmasi langsung kepada calon pengantin sebagai langkah strategis dalam proses verifikasi pernikahan. Praktik ini merupakan respon terhadap semangat yang terkandung dalam UUTPKS, khususnya dalam upaya mencegah terjadinya pemaksaan. Penegasan terhadap pentingnya konfirmasi ini menunjukkan bahwa KUA memahami posisi mereka sebagai penjaga proses yang adil dan bebas tekanan. Ketidakterdapatannya kasus paksaan selama ini tidak membuat mereka abai, melainkan justru memperkuat kesadaran untuk terus waspada. Setiap calon pengantin diposisikan sebagai subjek yang memiliki hak penuh atas keputusan pernikahannya. Peluang terjadinya tekanan terselubung dari orang tua atau wali menjadi salah satu perhatian dalam proses ini.

Pihak KUA menempatkan tanggung jawab moral setara dengan kewajiban hukum dalam menangani pernikahan. Keseimbangan antara aspek hukum dan etika dipandang sebagai kunci dalam mewujudkan perlindungan hak anak yang menyeluruh. Tindakan ini mencerminkan kepedulian institusional terhadap potensi pelanggaran hak yang mungkin tidak kasat mata. Waspada

¹⁵⁵ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

bukan berarti mencurigai, melainkan membangun sistem yang mampu mencegah ketidakadilan dari awal. Hak anak untuk menentukan masa depan pernikahannya dijaga melalui pendekatan verifikatif dan empatik. Nilai-nilai kemanusiaan dikedepankan tanpa mengabaikan prosedur formal yang telah ditetapkan.

Penerapan ini menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran paradigma dalam tata kelola pernikahan di tingkat KUA. Bila sebelumnya peran wali *mujbir* dianggap mutlak dan jarang dipertanyakan, kini pihak KUA lebih aktif dalam memastikan bahwa hak-hak perempuan dan laki-laki dalam memilih pasangan dihormati. Kehadiran UUTPKS menjadi pemicu utama terjadinya reformasi kultural tersebut. Nilai partisipatif dan kesetaraan semakin ditekankan dalam proses pernikahan. Ini juga memperkuat peran KUA sebagai institusi pelayanan publik yang menjunjung tinggi hak asasi manusia.

Kebijakan internal KUA ini sebenarnya bukan hal baru, tetapi penerapannya menjadi lebih sistematis setelah UUTPKS berlaku. Di KUA Banda Raya, misalnya, proses tanya-jawab kepada calon pengantin kini menjadi semacam prosedur tetap yang dilakukan dengan seksama. Menurut Kepala KUA Banda Raya:

"Saya merasa bahwa undang-undang ini memperkuat peran kami sebagai pelindung masyarakat. Kami ingin memastikan bahwa tidak ada unsur tekanan dalam pernikahan, khususnya dari wali. Wali *mujbir* tidak boleh digunakan sebagai dalih untuk melanggar hak anak. Ini penting supaya langkah untuk menegakkan nilai syariat dan perlindungan hukum¹⁵⁶.

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa kesadaran secara institusional KUA terhadap peran strategis dalam menjaga kesucian proses pernikahan. Kepala KUA menegaskan Undang-Undang TPKS memberikan legitimasi hukum yang kuat dalam mencegah praktik pemaksaan, khususnya yang dilakukan oleh wali dengan dalih wali *mujbir*. Fungsi wali tidak boleh melampaui batas perlindungan hak anak, karena pernikahan harus berdasarkan persetujuan bebas dan penuh kesadaran dari calon pengantin.

¹⁵⁶ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

Penekanan pada harmonisasi antara nilai syariat dan perlindungan hukum menunjukkan bahwa pendekatan agama dan negara dapat saling menguatkan dalam konteks keadilan sosial. Proses ini menandai adanya pergeseran dari otoritas tunggal wali menuju prinsip kesetaraan dan perlindungan hak sebagai nilai utama dalam pernikahan.

Sementara itu, di KUA Baiturrahman, pendekatan empatik juga digunakan dalam pelaksanaan wawancara tersebut. Muhammad Qusai yang merupakan kepala KUA Baiturrahman menyampaikan bahwa:

"Kami memberikan waktu dan ruang kepada pengantin untuk menimbang keputusan yang telah mereka ambil. Seringkali kami mengadakan sesi tanya jawab dua arah agar lebih terbuka di antara satu dan lainnya. Semangatnya adalah untuk mendengar suara mereka yang mungkin takut berbicara di depan orang tua. Keterbukaan ini penting agar tidak ada manipulasi dalam proses pernikahan. Kami mencoba menjembatani antara aturan agama dan regulasi negara".¹⁵⁷

Keterangan yang disampaikan oleh KUA Baiturrahman menunjukkan bahwa KUA Baiturrahman berupaya menciptakan ruang dialog yang aman dan terbuka bagi calon pengantin dalam meneguhkan keputusan pasangan calon pengantin. Dengan menyediakan waktu khusus dan melakukan sesi tanya jawab dua arah, pihak KUA mendorong komunikasi yang jujur tanpa tekanan eksternal. Ini sangat penting terutama bagi calon pengantin yang merasa segan atau takut menyampaikan keberatannya di hadapan orang tua. Keterbukaan menjadi kunci utama untuk mencegah terjadinya manipulasi atau paksaan dalam proses menuju pernikahan. Langkah ini juga mencerminkan upaya harmonisasi antara nilai-nilai keagamaan yang dijunjung tinggi dan regulasi negara yang melindungi hak-hak seseorang. KUA tidak hanya menjalankan fungsi administratif, tetapi juga berperan sebagai mediator etis dalam kehidupan sosial masyarakat.

¹⁵⁷ Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, Wawancara, 8 Juni 2025.

Langkah yang dilakukan KUA Ulee Kareng menekankan pada edukasi kepada wali dan calon pengantin. Kepala KUA di sana mengatakan bahwa:

“Kami selalu memberikan penyuluhan agar para wali memahami bahwa pernikahan adalah hak anak. Bukan hanya tradisi, tapi juga harus sesuai dengan nilai-nilai keadilan bagi anak itu sendiri. Kami juga menjelaskan konsekuensi hukum dari pemaksaan pernikahan. Itu bagian dari tanggung jawab pelayanan publik kami, di mana kami harus memberikan pelayanan yang prima bagi masyarakat. UUTPKS menjadi landasan baru yang menguatkan posisi kami dan harus dioptimalkan pelaksanaannya di wilayah yurisdiksi Kota Banda Aceh”.¹⁵⁸

Proses tanya jawab ini menjadi indikator penting untuk mendeteksi potensi kekerasan berbasis relasi kekuasaan antara orang tua dan anak. Di Banda Raya, kepala KUA menambahkan, "Kami selalu menjaga kerahasiaan jawaban calon pengantin. Ini agar mereka merasa aman untuk menyampaikan kebenaran. Kadang-kadang ada ketakutan yang tidak terlihat di permukaan, tapi kami mencoba membaca ekspresi dan bahasa tubuh juga. Semua dilakukan demi perlindungan yang lebih baik”.

Pernyataan Kepala KUA Banda Raya menunjukkan adanya kesadaran mendalam terhadap pentingnya menjaga privasi dan rasa aman bagi calon pengantin dalam proses verifikasi kesediaan menikah. Kerahasiaan informasi menjadi aspek utama agar mereka tidak merasa tertekan atau takut mengungkapkan kondisi sebenarnya. Tindakan ini merupakan bentuk preventif terhadap kekerasan relasional yang bersifat halus namun berdampak besar, seperti tekanan dari orang tua. Ketakutan yang tidak tampak secara verbal bisa terdeteksi melalui ekspresi wajah dan bahasa tubuh, yang menjadi perhatian khusus petugas KUA. Hal ini menunjukkan bahwa KUA tidak hanya menjalankan tugas administratif, tetapi

¹⁵⁸ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

juga fungsi perlindungan sosial yang responsif terhadap dinamika relasi kekuasaan dalam keluarga. Dengan demikian, proses tanya jawab ini tidak hanya bersifat formalitas, melainkan bagian dari upaya konkret mencegah pelanggaran hak asasi dalam pernikahan.

Muhammad Qusai juga mengatakan bahwa:

“Kami belajar dari pengalaman, bahwa pernikahan yang sehat dimulai dari keputusan yang jujur. Itulah sebabnya kami sangat berhati-hati sebelum melanjutkan proses pernikahan. Jika ada keraguan, kami tunda proses pencatatan sampai semuanya jelas. Keputusan menikah harus bebas dari tekanan siapa pun. Ini bukan hanya soal administrasi, tapi juga etika dan moral bagi pasangan serta kedua orangtua dari masing-masing pasangan suami istri.”¹⁵⁹

Pernyataan Muhammad Qusai menunjukkan bahwa kejujuran merupakan fondasi utama dalam membangun pernikahan yang sehat dan berkelanjutan. Berdasarkan pengalaman, ia dan timnya di KUA Baiturrahman sangat berhati-hati dalam memastikan bahwa tidak ada unsur paksaan dalam keputusan menikah. Bila ditemukan indikasi keraguan, proses pencatatan pernikahan akan ditunda hingga semuanya benar-benar jelas dan transparan. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pernikahan dipandang bukan sekadar kewajiban administratif, tetapi sebagai institusi sosial yang sarat dengan nilai moral dan tanggung jawab. Kebebasan dari tekanan menjadi prinsip utama yang dijaga demi melindungi hak individu calon pengantin. Oleh karena itu, keterlibatan orang tua tetap penting, namun tidak boleh mengintervensi kebebasan pilihan anak secara sepihak.

Di Ulee Kareng, langkah yang dilakukan juga melalui komunikasi dengan masyarakat sekitar. Kepala KUA menjelaskan bahwa:

"Kami bekerja sama dengan tokoh masyarakat untuk menyebarkan informasi tentang UU TPKS. Tindakan ini membantu kami menciptakan lingkungan yang mendukung

¹⁵⁹ Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, Wawancara, 8 Juni 2025.

keputusan bebas anak-anak muda. Wali harus paham bahwa mereka memiliki peran mendampingi, bukan memaksa."¹⁶⁰

Kebijakan bertanya ini tidak tertulis dalam bentuk surat keputusan atau surat edaran, ketiga KUA tersebut telah menjadikannya sebagai budaya kerja. Ketiadaan aturan tertulis tidak menjadi hambatan, sebab pemahaman normatif terhadap UUTPKS sudah cukup menjadi acuan etis. Dalam konteks ini, implementasi wali *mujbir* diinterpretasikan lebih humanistik. Wali dianggap sebagai pendamping spiritual dan moral, bukan sebagai pemegang kekuasaan absolut. Ini merupakan refleksi dari harmonisasi antara hukum agama dan hukum positif di Indonesia.

Implementasi wali *mujbir* pasca UUTPKS di Banda Aceh memperlihatkan adanya kesadaran kolektif di tingkat akar rumput. KUA sebagai institusi negara telah menunjukkan peran aktifnya dalam menjamin hak dan kebebasan warga negara dalam memilih pasangan hidup. Meskipun belum ada aturan formal yang mengatur prosedur ini, langkah proaktif yang dilakukan menjadi indikator penting dari transformasi budaya hukum. Kehadiran UUTPKS telah membuka ruang interpretasi baru dalam pelaksanaan hukum keluarga Islam. Terlebih lagi, ini menjadi pondasi untuk tata kelola pernikahan yang lebih adil dan setara.

4.3. Tingkat Penyalahgunaan kedudukan Wali *Mujbir* di KUA Kota Banda Aceh

Berdasarkan hasil wawancara di tiga KUA memperlihatkan tidak ditemukan kasus penyalahgunaan kekuasaan oleh wali *mujbir* dalam proses pernikahan. Kondisi ini menunjukkan bahwa masyarakat Banda Aceh mengalami pergeseran cara pandang dan praktik terhadap peran wali setelah hadirnya UUTPKS. UU tersebut memberikan sanksi hukum bagi pihak yang memaksakan perkawinan, termasuk wali yang menyalahgunakan kedudukannya.

¹⁶⁰ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

KUA di Kota Banda Aceh turut menjadi bagian penting dalam memastikan bahwa hak calon pengantin, khususnya perempuan, tetap terlindungi. Implementasi ini tercermin dalam kebijakan non-formal KUA yang melakukan tanya jawab langsung kepada calon pengantin.

Kepala KUA Banda Raya, Martoni, menegaskan bahwa pihaknya belum pernah menemukan adanya wali yang menyalahgunakan kedudukannya untuk memaksa anak menikah. Martoni menjelaskan bahwa:

"Kami selalu memastikan wali hadir sebagai pendamping, bukan sebagai pemaksa dalam proses pernikahan. Sampai saat ini, tidak pernah ada laporan atau pengakuan dari calon pengantin bahwa mereka dinikahkan secara paksa oleh wali. Kita juga selalu membuka ruang konfirmasi kepada anak, agar dapat mengungkapkan dengan jujur jika ada tekanan. Kehadiran UU TPKS membuat semua pihak lebih berhati-hati, termasuk wali. Masyarakat mulai sadar bahwa keputusan menikah adalah hak anak, bukan dominasi wali."¹⁶¹

Pergeseran cara pandang ini semakin terlihat dalam cara KUA memfasilitasi pernikahan. Martoni menjelaskan bahwa:

"Kami tidak hanya memeriksa kelengkapan administrasi, tapi juga menggali psikologis dan kesiapan calon pengantin. Kita bertanya secara langsung apakah mereka benar-benar menginginkan pernikahan ini. Jika ada keraguan atau terlihat ketidaknyamanan, kami tidak ragu untuk menunda proses. Selama ini semua berjalan dengan baik tanpa campur tangan wali yang memaksa. Ini menjadi indikator bahwa penyalahgunaan wali *mujbir* tidak ditemukan di wilayah kami. Fungsi wali kini lebih kepada pendamping karena tanggungjawabnya terhadap anak perempuannya, bukan penentu mutlak dalam menikahkan anak perempuannya."¹⁶²

¹⁶¹ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

¹⁶² Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

Dalam praktik di lapangan, KUA Banda Raya selalu menempatkan prinsip kehati-hatian dalam proses nikah. Martoni mengatakan bahwa:

"Kami tidak ingin ada penyesalan di kemudian hari karena pernikahan yang dipaksakan. Selalu ada sesi tanya jawab yang bersifat personal antara penghulu dan calon pengantin, paparnya. Ini menjadi kesempatan penting untuk menggali potensi tekanan dari wali. Sampai hari ini, belum pernah ditemukan kasus penyalahgunaan wali *mujbir*. Hal ini menunjukkan masyarakat sudah mulai memahami batas peran wali. UU TPKS telah memperkuat posisi kami dalam menjaga pernikahan yang bebas dari pemaksaan."¹⁶³

Kepala KUA Baiturrahman, Muhammad Qusai, juga menyampaikan hal serupa. Muhammad Qusai mengatakan bahwa:

Kami tidak menemukan adanya wali yang menyalahgunakan otoritasnya selama saya bertugas di sini. Biasanya wali sangat kooperatif dan menyerahkan keputusan sepenuhnya kepada anak. Ini menunjukkan adanya kesadaran yang tumbuh dari dalam masyarakat. Kami juga menekankan dalam bimbingan pranikah bahwa wali tidak boleh memaksa, katanya. Setiap calon pengantin diberi ruang untuk menyampaikan perasaannya tanpa tekanan. Pendekatan humanis ini penting agar semua pihak merasa dihormati."¹⁶⁴

Muhammad Qusai menjelaskan bahwa pendekatan dialogis menjadi metode utama yang digunakan dengan tujuan untuk menjamin keberlanjutan kehidupan keluarga. Muhammad Qusai mengatakan bahwa:

"Kami sering mengadakan sesi tanya jawab dengan calon pengantin tanpa kehadiran orang tua. Ini mempermudah kami mendeteksi apakah ada unsur tekanan dari wali," sambungnya. "Hasilnya selalu menyatakan bahwa keputusan menikah murni dari kemauan anak. Ini jadi bukti bahwa wali di sini tidak menyalahgunakan perannya. Kami

¹⁶³ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

¹⁶⁴ Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, Wawancara, 8 Juni 2025.

mengapresiasi perubahan ini sebagai bentuk keberhasilan edukasi dan sosialisasi.¹⁶⁵

UU TPKS membawa dampak langsung dalam peneguhan prinsip persetujuan dalam pernikahan. Muhammad Qusai menegaskan bahwa:

"Undang-undang itu menjadi semacam payung hukum yang memperkuat tugas kami di lapangan. Kami jadi punya legitimasi yang kuat untuk menolak pencatatan nikah jika ada dugaan paksaan. Tapi sejauh ini, tidak ada satu pun kasus yang sampai pada titik itu. Masyarakat sudah paham bahwa memaksakan anak menikah bisa berdampak hukum. Kepatuhan ini mencerminkan pergeseran budaya yang positif serta memberikan manfaat yang baik bagi masyarakat."

KUA Baiturrahman secara aktif menyampaikan edukasi kepada wali maupun keluarga calon pengantin. Qusai menyampaikan bahwa:

"Kami selalu menjelaskan bahwa wali *mujbir* tidak memiliki kekuasaan absolut. Hak anak tetap menjadi prioritas utama yang harus dihormati. Wali hanya berfungsi apabila anak belum dewasa atau tidak mampu mengambil keputusan. Namun dalam praktiknya, semua calon pengantin datang dengan kemauan sendiri. Kami anggap ini sebagai bukti bahwa penyalahgunaan wali tidak terjadi di wilayah kami".

Kepala KUA Ulee Kareng juga mengonfirmasi tidak adanya penyalahgunaan kedudukan wali. Menurut Saifuddin:

"Selama saya menjabat, belum ada kasus wali yang memaksakan anaknya untuk menikah. Calon pengantin selalu menunjukkan kesadaran penuh terhadap keputusan pernikahan mereka. Kami selalu konfirmasi secara langsung untuk memastikan tidak ada tekanan. Wali juga rata-rata

¹⁶⁵ Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, Wawancara, 8 Juni 2025.

datang sebagai pendamping, bukan pengambil keputusan, tambahannya. Ini menunjukkan bahwa peran wali *mujbir* telah dipahami secara benar oleh masyarakat.¹⁶⁶

Terdapat pemahaman yang utuh antara KUA dan masyarakat dalam menempatkan wali sebagai figur pelindung. Hal ini juga sebagaimana dinyatakan dalam penelitian Nur Ilma Islami yang menyatakan bahwa wali sebagai pelindung bagi anak dan menjamin pernikahannya terlaksana sesuai dengan koridor syariat Islam.¹⁶⁷ Kepala KUA Ulee Kareng menuturkan bahwa:

“Kami terus memberikan edukasi dalam forum-forum masyarakat dan khutbah nikah. Isi materi lebih menekankan pentingnya persetujuan calon pengantin. Wali tidak boleh menggunakan kedudukannya untuk menekan kehendak anak. Ini juga sesuai dengan semangat perlindungan dalam UU TPKS. Seluruh masyarakat yang berada di Kota Banda Aceh sudah menunjukkan penerimaan yang positif terhadap perubahan ini.”¹⁶⁸

Di wilayah yurisdiksi Kota Banda Aceh, tidak ditemukan kasus penyalahgunaan kedudukan wali *mujbir* dalam yurisdiksi KUA di Kota Banda Aceh. Kepala ketiga KUA menyatakan hal yang sama dalam berbagai forum dan wawancara langsung. Wali hadir sebagai pendamping, bukan sebagai pengontrol yang mutlak terhadap keputusan anak. Masyarakat semakin menyadari pentingnya menjaga hak anak dalam pernikahan. UU TPKS menjadi aspek penting dalam mengubah pandangan ini menjadi kesadaran kolektif. Proses ini tidak hanya menciptakan perlindungan hukum, tetapi juga transformasi budaya yang mendasar.

¹⁶⁶ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

¹⁶⁷ Nur Ilma Asmawi, and Muammar Bakry. "Kebebasan Perempuan dalam Memilih Calon Suami; Studi Perbandingan Antara Mazhab Syafi'i dan Hanafi." *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab* (2020), hlm. 212-229.

¹⁶⁸ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

4.4. Perspektif Baru terhadap Hak Perempuan dan Perwalian

Lahirnya UU TPKS membawa paradigma baru terhadap perlindungan hak perempuan dan anak, juga dalam hal perwalian pernikahan. Hal ini sebagaimana diungkapkan dalam penelitiannya Nur Kamilia yang menyatakan bahwa UU ini memberikan jaminan yang lebih komprehensif kepada korban kekerasan seksual.¹⁶⁹ Begitu pula dengan kajian yang dilakukan oleh Prianter Jaya Hairi, Marfuatul Latifah yang menerangkan bahwa UU TPKS sebagai pelengkap dari keseluruhan aturan yang mengatur tentang kekerasan seksual.¹⁷⁰ Peran wali untuk saat ini dipahami tidak lagi sebagai pemegang kuasa mutlak, melainkan sebagai pendamping yang mengayomi dan menghormati kehendak anak. KUA sebagai institusi pelaksana pencatatan nikah turut mengalami perubahan pendekatan, dari yang bersifat administratif menjadi lebih humanistik dan berorientasi pada perlindungan hak. Hal ini mencerminkan adanya kesadaran baru baik dari petugas negara maupun masyarakat mengenai penghormatan hak perempuan dan anak dalam pernikahan. Wawancara dengan tiga kepala KUA menguatkan narasi ini.

Kepala KUA Banda Raya, Martoni, menyampaikan bahwa UUTPKS menjadi titik balik dalam membangun pemahaman baru mengenai hak perempuan. Dalam keterangannya, Martoni menyatakan bahwa:

"Sejak UU TPKS disahkan, kami jadi lebih berhati-hati dalam memproses pernikahan, terutama terhadap calon pengantin perempuan. Kami sadar bahwa hak perempuan untuk menentukan nasibnya sendiri harus dilindungi. UUTPKS memberi dasar hukum yang kuat bagi kami untuk mencegah praktik pemaksaan, terutama oleh wali. Dulu peran wali dianggap absolut, sekarang masyarakat sudah

¹⁶⁹ Nur Kamilia, "Gender-Based Violence and Deconstruction Implementation of The Rights Victims on Sexual Violence." *Al-Qanun: Jurnal Kajian Sosial dan Hukum Islam*, Vol. 5, No. 2 (2024), hlm. 52.

¹⁷⁰ Prianter Jaya Hairi, Marfuatul Latifah, Implementasi Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, *Jurnal Ilmiah Hukum, Negara Hukum*, Vol. 14, No. 2, November 2023, hlm. 178.

mulai memahami bahwa ada batasan. Ini semua karena adanya pergeseran perspektif setelah UU itu hadir.”¹⁷¹

Transformasi cara pandang ini terlihat dalam setiap tahapan proses pencatatan nikah di KUA Banda Raya. Martoni menambahkan bahwa:

"Kami selalu memberikan ruang kepada calon pengantin, terutama perempuan, untuk menyampaikan pendapatnya tanpa tekanan. Proses wawancara kami sekarang bukan sekadar formalitas, tapi menjadi momen penting menggali kesadaran dan persetujuan. Kami juga mengedukasi wali agar tidak menyalahgunakan kedudukannya dengan tidak memaksakan anak perempuan untuk dinikahkan. Hak anak perempuan, sekarang menjadi prioritas utama yang kami jaga. UU ini memperkuat posisi perempuan dalam proses pernikahan.”¹⁷²

Martoni juga menjelaskan bahwa UUTPKS menjadi landasan moral dalam pelayanan bagi masyarakat. Martoni menuturkan bahwa:

"Kami merasa lebih percaya diri menolak proses nikah jika terlihat ada unsur paksaan dari pihak wali. UU ini menjadi pelindung hukum bagi keputusan yang kami ambil di lapangan. Masyarakat perlahan mulai menyadari pentingnya persetujuan perempuan dalam pernikahan. Kami juga mengarahkan agar setiap keluarga berdialog dengan anaknya sebelum pernikahan. Ini perubahan penting dalam pola pikir masyarakat Banda Aceh.”¹⁷³

Keterangan yang disampaikan oleh Martoni menunjukkan bahwa telah terjadinya pergeseran makna dan kedudukan wali *mujbir*. Pergeseran itu terlihat di mana KUA tidak melihat sebatas kehadiran wali, tapi juga mendalami secara lebih jauh terkait ada atau tidaknya unsur pemaksaan yang dilakukan oleh wali *mujbir*. Begitu pula masyarakat dapat menyadari dan mulai sadar bila

¹⁷¹ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025

¹⁷² Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

¹⁷³ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025

memaksa perkawinan terhadap anak diancam dengan hukuman pemidanaan.

Kepala KUA Baiturrahman, Muhammad Qusai menyampaikan hal senada mengenai dampak UUTPKS terhadap cara pandang terhadap hak perempuan. Menurut Muhammad Qusai:

"UU TPKS memberi kami keberanian untuk melindungi perempuan dari pernikahan yang tidak mereka kehendaki. Kami sekarang lebih fokus pada validasi kehendak pribadi calon pengantin, bukan hanya memeriksa dokumen administratif saja. Masyarakat juga mulai menerima bahwa perempuan punya hak penuh atas keputusan pernikahannya. Ini adalah hasil dari sosialisasi yang dilakukan bersama dan dukungan UU TPKS. Perlindungan perempuan menjadi hal pokok dalam pelayanan nikah.

Pendekatan empatik terhadap calon pengantin perempuan menjadi bagian integral dari proses pelayanan di KUA Baiturrahman. Qusai menjelaskan bahwa:¹⁷⁴

"Kami tidak lagi menganggap wali sebagai pemegang keputusan final. Kami tempatkan wali sebagai pendamping, tapi bukan penentu kehendak. Perempuan harus diberi ruang untuk mengekspresikan persetujuannya dengan bebas. UU TPKS membantu kami menata ulang pendekatan ini secara sistematis. Sekarang tidak ada ruang lagi untuk pembenaran terhadap pemaksaan."

Sikap progresif terhadap perlindungan perempuan juga diterapkan di KUA Ulee Kareng. Kepala KUA Ulee Kareng, Saifuddin menyatakan bahwa:

UU TPKS memperkuat pandangan kami bahwa perempuan harus sepenuhnya dilibatkan dalam pengambilan keputusan nikah. Kami tidak hanya percaya pada dokumen, tapi pada ekspresi dan bahasa tubuh calon pengantin. Kalau ada ketidaksesuaian antara data dan perasaan yang terlihat, kami akan tindaklanjuti. Kita tidak ingin ada pernikahan yang

¹⁷⁴ Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, Wawancara, 8 Juni 2025.

berlangsung di bawah tekanan wali. Perempuan harus mendapatkan perlindungan penuh, sesuai amanat undang-undang.”¹⁷⁵

KUA Ulee Kareng juga melakukan pendekatan yang sensitif terhadap kondisi sosial dan kultural masyarakat. Kepala KUA Ulee Kareng menyampaikan bahwa:

“Kami paham bahwa di Aceh masih ada budaya patriarki, tapi tidak boleh jadi alasan untuk membungkam hak perempuan. Justru UU TPKS memberi ruang lebih besar untuk meluruskan pemahaman ini. Kami selalu menekankan pada wali bahwa kedudukan mereka bukan untuk memaksakan kehendak. Setiap calon pengantin perempuan harus benar-benar menyampaikan persetujuan dengan sadar. Ini sudah menjadi bagian dari SOP internal kami.”¹⁷⁶

UU TPKS juga berdampak pada cara penyuluhan nikah di KUA Ulee Kareng. Kepala KUA menjelaskan bahwa:

"Kami sekarang menyelipkan materi tentang hak perempuan dalam modul bimbingan pra nikah. Penting bagi pasangan muda untuk memahami bahwa pernikahan bukan dominasi satu pihak. Kami beri penekanan pada aspek keadilan dan kesetaraan dalam rumah tangga. Ini tidak hanya menurunkan risiko kekerasan dalam rumah tangga, tapi juga membangun kesadaran sejak awal. UU TPKS memberi semangat dan arah bagi perubahan tersebut.”¹⁷⁷

Tiga KUA di Banda Aceh secara konsisten menyatakan bahwa keberadaan UUTPKS menjadi landasan penting dalam perubahan paradigma terhadap hak perempuan dan anak. Peran wali tidak lagi ditempatkan sebagai penguasa penuh atas keputusan anak, melainkan sebagai pihak yang mendampingi secara etis dan bijak. Konteks ini memperlihatkan bahwa perlindungan terhadap perempuan bukan hanya amanat undang-undang, tetapi juga telah

¹⁷⁵ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

¹⁷⁶ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

¹⁷⁷ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

menjadi kesadaran kolektif. Para petugas KUA menempatkan perlindungan hak sebagai nilai inti dalam pelayanan pernikahan. Setiap wawancara dilakukan dengan pendekatan personal untuk menjamin tidak adanya tekanan atau paksaan dari pihak mana pun. Inisiatif-inisiatif ini mencerminkan bahwa Kota Banda Aceh tengah membangun model perwalian yang berkeadilan dan berperspektif gender.

4.5. Integrasi Perlindungan Perempuan dari UU TPKS dalam Praktik KUA

Ketiga KUA tersebut menunjukkan langkah-langkah nyata dalam mengintegrasikan prinsip-prinsip perlindungan perempuan sebagaimana yang diamanatkan UUTPKS. Integrasi ini tidak hanya dilakukan pada aspek administratif, tetapi juga melalui pendekatan komunikasi, edukasi, dan sikap kehati-hatian dalam seluruh proses pernikahan. Perlindungan perempuan dalam konteks pernikahan menjadi aspek penting dalam pelayanan publik KUA, terlebih di wilayah yang memiliki struktur budaya patriarkal yang kuat seperti Aceh. Berdasarkan wawancara langsung, ketiga kepala KUA menyampaikan bahwa perlindungan perempuan telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari prosedur dan kebijakan internal mereka. Hal ini menjadi indikator bahwa UUTPKS telah mengubah arah praktik kelembagaan secara substansial.

Kepala KUA Banda Raya, Martoni, menegaskan bahwa:

“Perlindungan terhadap perempuan kini menjadi bagian utama dalam pelaksanaan tugasnya. Kami tidak bisa lagi memproses pernikahan hanya berdasarkan dokumen administratif. Kami perlu memastikan bahwa calon pengantin perempuan menyatakan persetujuannya secara penuh dan sadar. UU TPKS membantu kami menempatkan posisi perempuan sebagai subjek yang harus dilindungi, bukan hanya sebagai pelengkap dalam pernikahan. Kami

juga selalu memberi ruang agar calon pengantin perempuan dapat berbicara tanpa intimidasi.”¹⁷⁸

Penerapan perlindungan ini juga tercermin dari langkah-langkah prosedural yang kini dilakukan secara konsisten. Martoni menyampaikan bahwa:

"Kami mencatat bahwa hampir semua calon pengantin perempuan datang dalam keadaan sadar dan tidak tertekan, namun, untuk berjaga-jaga, kami tetap melakukan konfirmasi personal mengenai adanya tekanan dari keluarga atau wali. Bila ada sinyal tidak nyaman, kami tunda proses pencatatan nikah. Kami punya tanggung jawab moral dan hukum untuk itu. UU TPKS menjadi dasar yang sangat kuat bagi kami mengambil tindakan perlindungan tersebut.”¹⁷⁹

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa KUA memiliki mekanisme antisipatif dalam mendeteksi potensi tekanan terhadap calon pengantin perempuan. Meskipun mayoritas datang dalam kondisi sadar dan tanpa paksaan, konfirmasi personal tetap dilakukan sebagai bentuk perlindungan tambahan. Model yang seperti ini menegaskan bahwa kewaspadaan terhadap tekanan sosial atau keluarga menjadi bagian dari tanggung jawab moral dan profesional petugas KUA. UU TPKS dijadikan sebagai landasan hukum yang sah untuk menunda atau bahkan membatalkan proses nikah bila ditemukan indikasi tekanan. Praktik yang seperti ini sebagai bentuk integrasi antara norma perlindungan hukum dengan nilai kepedulian dalam pelayanan publik berbasis keadilan gender.

Dalam konteks edukasi, KUA Banda Raya juga telah melakukan sosialisasi informal kepada masyarakat. Martoni menjelaskan bahwa:

"Kami sering menyisipkan materi UU TPKS dalam ceramah pranikah dan konsultasi keluarga. Masyarakat perlu tahu bahwa paksaan dalam pernikahan bisa masuk dalam kategori kekerasan seksual. Itu sebabnya penting bagi kami

¹⁷⁸ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

¹⁷⁹ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

untuk menyebarkan pemahaman ini. Kami percaya bahwa perlindungan terbaik adalah melalui edukasi sejak awal. Perubahan budaya memerlukan proses dan pendampingan.¹⁸⁰

Kepala KUA Baiturrahman, Muhammad Qusai, juga menegaskan pentingnya integrasi UUTPKS dalam praktik pernikahan. Muhammad Qusai menjelaskan bahwa:

"Kami menjadikan perlindungan perempuan sebagai salah satu prioritas utama dalam pelayanan kami. UU TPKS memberi kami dasar legal untuk menolak pernikahan yang diduga ada unsur pemaksaan. Dalam setiap bimbingan nikah, kami tekankan pentingnya persetujuan kedua belah pihak. Kami berikan kesempatan kepada calon pengantin perempuan untuk berbicara tanpa tekanan wali atau keluarga," sambungnya. Kami ingin memastikan bahwa keputusan menikah adalah hak pribadi yang bebas."¹⁸¹

Sementara itu, pendekatan yang dilakukan KUA Baiturrahman juga menyentuh pada aspek sosial budaya masyarakat sekitar. Qusai menjelaskan bahwa :

"Kami menyadari bahwa dalam budaya kita, suara perempuan kadang tenggelam oleh dominasi keluarga. Itulah kenapa kami menjadi penghubung agar suara mereka tetap terdengar. UU TPKS memberi kami kekuatan untuk menegakkan posisi itu tanpa merasa bertentangan dengan nilai lokal. Kami percaya bahwa perlindungan terhadap perempuan tidak bertentangan dengan nilai Islam, justru saling menguatkan. Ini yang selalu kami sampaikan kepada para wali dan keluarga."¹⁸²

Kepala KUA Ulee Kareng juga menyampaikan hal yang sama terkait integrasi UUTPKS dalam praktik penyelenggaraan pencatatan nikah. Menurut Saifuddin yang merupakan PLT. KUA Ulee Kareng:

¹⁸⁰ Martoni, KUA Banda Raya, wawancara, 14 Mei 2025.

¹⁸¹ Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, wawancara, 8 Juni 2025.

¹⁸² Muhammad Qusai, KUA Baiturrahman, wawancara, 8 Juni 2025.

"UU TPKS memberi kami pedoman yang sangat relevan dalam memastikan tidak ada paksaan dalam pernikahan. Kami selalu menggali keterangan dari calon pengantin perempuan, apakah keputusan menikah ini benar-benar murni dari dirinya. Jika ada keraguan, kami akan tunda atau bahkan batalkan proses. Ini sudah menjadi bagian dari SOP informal kami sejak UU ini disahkan. Kami tidak ingin ada satu pun perempuan yang dirugikan dalam pernikahan."

Di Ulee Kareng, proses wawancara calon pengantin kini dilakukan dengan lebih intensif dan empatik. Kepala KUA Ulee Kareng menjelaskan bahwa:

Kami tidak lagi sekedar bertanya administratif, tapi menyelami psikologis calon pengantin. Bahasa tubuh, ekspresi wajah, dan nada suara menjadi indikator penting dalam menentukan apakah dia berada dalam tekanan, ujarnya. Kami berikan ruang bicara tanpa kehadiran orang tua, terutama bila ada kecurigaan tekanan. Ini bagian dari perlindungan nyata yang kami jalankan. UU TPKS sangat membantu kami dalam memperkuat langkah ini.¹⁸³

Berdasarkan Analisis data wawancara di atas menunjukkan bahwa ketiga KUA telah bertransformasi dalam memahami dan menjalankan perannya, dari institusi pencatat nikah menjadi pelindung hak-hak calon pengantin. Kehadiran UU TPKS menjadi pedoman praktis dalam interaksi sehari-hari dengan masyarakat. Langkah-langkah wawancara secara pribadi dengan pasangan, edukasi wali dan penguatan empati menjadi indikator dari integrasi nilai perlindungan perempuan. Pola ini sangat penting, terutama di wilayah Aceh yang masih sarat dengan norma-norma patriarki sebagaimana diungkapkan dalam penelitiannya Arfiansyah.¹⁸⁴ Ketiga kepala KUA menunjukkan komitmen yang konsisten dalam membumikan semangat UU TPKS melalui pendekatan yang dialogis, preventif, dan solutif. Perlindungan perempuan dalam

¹⁸³ Saifuddin, KUA Ulee Kareng, Wawancara, 13 Juni 2025.

¹⁸⁴ Arfiansyah, Melihat Adat Sebagai Mekanisme Perlindungan terhadap Perempuan dan Anak, *Substantia*, Vol. 20, No. 2, Oktober 2018, hlm. 208.

pernikahan kini bukan lagi wacana, melainkan praktik yang nyata di lapangan yang diwujudkan oleh KUA di Kota Banda Aceh

4.6 Analisis Maqāshid al-Syari'ah terhadap UUTPKS dalam Pernikahan oleh Wali *Mujbir* di KUA Kota Banda Aceh

Analisis *maqāshid al-syari'ah* terhadap UUTPKS dalam konteks praktik pernikahan oleh wali *mujbir* di KUA Kota Banda Aceh mengungkap hubungan antara perlindungan hukum dan pemenuhan tujuan syariat Islam. Temuan lapangan menunjukkan bahwa tidak ditemukan penyalahgunaan kekuasaan wali *mujbir* dalam praktik pernikahan yang berlangsung di KUA Banda Raya, KUA Baiturrahman, dan KUA Ulee Kareng. Data ini memperlihatkan adanya kesadaran hukum yang semakin tinggi di masyarakat terhadap hak perempuan dan anak. Pemahaman masyarakat terhadap posisi wali sebagai pelindung, bukan pemaksa, telah menunjukkan korelasi kuat dengan substansi maqāshid al-syari'ah, khususnya dalam menjaga hak jiwa (*hifz al-nafs*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan akal (*hifz al-'aql*).¹⁸⁵ UUTPKS menjadi instrumen hukum positif yang memberi daya tekan terhadap praktik perwalian yang menyimpang. UU ini sudah memberikan dorongan yang kuat kepada korban untuk melaporkan bila adanya indikasi pemaksaan.¹⁸⁶ Kehadiran negara dalam ranah privat pernikahan menunjukkan keberpihakan terhadap prinsip-prinsip kemaslahatan universal.

¹⁸⁵ Elvira Ginting, M. Syukri Albani Nasution, UU Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak Ditinjau Dari Maqashid Syari'ah Terhadap Kekerasan Yang Dilakukan Orang Tua (Studi Kasus Di Kabupaten Sibolga), *Diktum Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 17, No. 1, 2019, hlm. 4.

¹⁸⁶ Hartanto, Fifink Alvolita Praseida, Refleksi Kekerasan Seksual dan Pemaksaan Seksual terhadap Perempuan: Perspektif Hukum Positif dan Hukum Islam, *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* Volume 20 Nomor 2 Desember 2022, hlm. 289.

Keterangan dari para kepala KUA memperkuat bahwa semangat perlindungan terhadap perempuan dan anak telah diinternalisasi dalam kebijakan pelayanan nikah. Wawancara di KUA Banda Raya menyebutkan bahwa proses konfirmasi terhadap calon pengantin perempuan dilakukan secara personal dan tanpa tekanan pihak keluarga. Prosedur ini selaras dengan *maqāshid al-syari'ah* dalam menjaga kehormatan (*hifz al-'ird*) dan kebebasan memilih (ikhtiyar) dalam relasi sosial. Perlindungan ini turut dipertegas dalam UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak yang menjelaskan bahwa anak berhak mendapatkan perlindungan dari segala bentuk kekerasan termasuk pemaksaan dalam pernikahan. Konsep wali *mujbir* tidak lagi ditafsirkan sebagai legitimasi mutlak tanpa memperhatikan suara anak.

Praktik di KUA Baiturrahman memperlihatkan pendekatan yang lebih komunikatif dan berbasis kesetaraan gender. Kepala KUA menegaskan bahwa model yang digunakan adalah wawancara dua arah untuk memastikan bahwa persetujuan dari calon pengantin bukan hasil tekanan keluarga. Perlakuan ini merefleksikan dimensi *maqāshid* dalam menjaga jiwa dari kekerasan psikis maupun fisik yang bisa muncul dalam perkawinan yang dipaksakan. Perspektif hukum Islam klasik seperti yang dikemukakan oleh Imam Malik sebagaimana dikutip dalam kajian Abdul Hafiz dan Mhd. Ilham Armi memang mengizinkan wali *mujbir*, tetapi dalam praktik kontemporer, prinsip ini harus dikaji ulang.¹⁸⁷ Hukum yang stagnan tidak bisa menjawab dinamika sosial yang terus berkembang. UUTPKS hadir sebagai pembaru dalam sistem hukum Indonesia, menuntut interpretasi ulang terhadap praktik keagamaan agar tidak bertentangan dengan perlindungan hak asasi manusia.

Pendekatan *maqāshid* juga menegaskan bahwa hukum tidak boleh mencederai *maqasid* utama syariat yakni menciptakan kemaslahatan dan mencegah *mafsadat*.¹⁸⁸ Dalam konteks ini, praktik pernikahan yang dilakukan oleh wali dengan memaksakan

¹⁸⁷ Abdul Hafizh, and Mhd Ilham Armi. "Batasan Hak Wali *Mujbir* Memaksa Perkawinan." *IJTIHAD*, Vol. 38, No. 2 (2022), hlm. 31.

¹⁸⁸ Zarul Arifin, *Kehujahan Maqasid Al-Syari'ah Dalam Filsafat Hukum Islam*, Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam, Vol. 5, No. 2, Desember 2020, hlm. 262.

kehendaknya bertentangan dengan semangat *maqāshid*. Penelitian menunjukkan bahwa KUA di Banda Aceh telah membentuk sistem non-formal yang menjamin bahwa calon pengantin perempuan dapat menyampaikan sikap secara bebas. Hal ini sesuai dengan teori perlindungan perempuan yang dikembangkan oleh Naila Kabeer, yang menyatakan bahwa pemberdayaan hukum harus menjamin hak perempuan dalam mengambil keputusan. Perlindungan perempuan bukan hanya aspek hukum, tetapi juga dimensi sosial dan moral. Ketiadaan penyalahgunaan wali *mujbir* di KUA Banda Aceh merupakan cerminan keberhasilan internalisasi perlindungan tersebut.

UUTPKS dan UU Perlindungan Anak memiliki keterkaitan langsung dalam membatasi ruang tindakan wali *mujbir* yang potensial melakukan kekerasan berbasis kuasa. Penguatan hukum ini juga sejalan dengan UU Perlindungan Anak yang menyatakan bahwa setiap anak berhak untuk dilibatkan dalam keputusan penting, termasuk pernikahan.¹⁸⁹ Dalam konteks *maqāshid*, pelibatan perempuan dalam proses pengambilan keputusan menjadi upaya mewujudkan keadilan sosial (*al-'adl*). Ketiga KUA mengonfirmasi bahwa wali tidak lagi diposisikan sebagai satu-satunya pengambil keputusan, melainkan sebagai pendamping. Pendampingan ini harus bersifat suportif, bukan koersif. Hal ini membuktikan bahwa integrasi *maqāshid* dan hukum nasional sedang terjadi secara harmonis di tingkat pelaksanaan.

Penerapan UU TPKS juga tidak menimbulkan resistensi yang berarti dari masyarakat, sebagaimana dijelaskan dalam wawancara dengan Kepala KUA Ulee Kareng. Kesadaran masyarakat mengenai perlindungan anak dan perempuan meningkat karena pendekatan KUA yang edukatif dan persuasif. Bila *maqāshid syariah* dijalankan melalui pendekatan hukum modern yang adaptif, maka masyarakat menerima perubahan sebagai bagian dari maslahat bersama. Dalam teori hukum progresif Satjipto Rahardjo, hukum harus mampu menjadi alat

¹⁸⁹ Rifki Septiawan Ibrahim, dkk, "Hak-Hak Keperdataan Anak dalam Perspektif Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak." *Lex Privatum*, Vol. 6, No. 2 (2018), hlm. 53.

yang responsif terhadap kebutuhan sosial.¹⁹⁰ Ketika praktik hukum Islam mempertahankan bentuk tapi mengabaikan esensi, maka nilai *maqāshid* menjadi hilang. Integrasi antara hukum Islam dan UU TPKS menegaskan bahwa substansi hukum lebih penting dari simbol formalitas keagamaan.

Praktik yang ditemukan di lapangan juga memperlihatkan bahwa UU TPKS dapat mendorong proses transformasi hukum ke arah yang lebih berpihak pada keadilan gender. Dalam pendekatan teori perubahan sosial hukum, perkembangan hukum yang terjadi di KUA menunjukkan bahwa norma-norma baru sedang menggantikan norma lama. Konsep wali *mujbir* yang dulunya diterima tanpa kritik kini harus diposisikan ulang sesuai dengan prinsip HAM.¹⁹¹ Kajian *maqāshid syari'ah* yang berbasis kontekstual memberi legitimasi untuk melakukan perubahan pada praktik hukum Islam agar sesuai dengan prinsip keadilan dan perlindungan. Islam dalam hal ini bukan sistem hukum yang kaku, melainkan sarana menuju keadilan substantif. Kehadiran UU TPKS menunjukkan bahwa perlindungan terhadap perempuan adalah bagian dari *maqāshid* itu sendiri.

Temuan ini menegaskan bahwa implementasi perlindungan perempuan dalam pernikahan tidak bertentangan dengan syariat, bahkan merupakan bagian dari *maqāshid* itu sendiri. Konsep *hifz al-nafs* dan *hifz al-'ird* mendapatkan penguatan dari instrumen hukum positif yakni UU TPKS, UU Perlindungan Anak. Perubahan dalam proses pencatatan pernikahan menunjukkan bahwa hukum Islam yang dijalankan negara telah menyerap nilai-nilai *maqāshid* dalam aspek praktis. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan juga telah direvisi untuk mencantumkan larangan perkawinan anak, dan membatasi usianya selama 19 tahun bagi mempelai laki-laki dan perempuan. Ketentuan ini menjadi dasar hukum tambahan dalam menjaga perlindungan perempuan dalam pernikahan.

¹⁹⁰ Gde Made Swardhana. "Pergulatan Hukum Positivistik Menuju Paradigma Hukum Progresif." *Masalah-Masalah Hukum*, Vol. 39, No. 4 (2010), hlm. 381.

¹⁹¹ Munafaroh, *Praktik Perkawinan Dengan Hak Ijbar Dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Ham*, Tesis, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2012, hlm. 8.

Menurut Yuni Roslaili, pembatasan usia tersebut telah sesuai dengan tujuan perkawinan dan tujuan syariah secara umum.¹⁹² Implementasi di KUA Banda Aceh menjadi model bahwa integrasi antara hukum negara dan *maqāshid* bisa diinternalisasikan secara harmonis.

Pergeseran ini menunjukkan bahwa hukum Islam di Indonesia dapat berkembang secara dinamis mengikuti tuntutan *maqāshid* syariah. Pemahaman terhadap peran wali *mujbir* kini tidak lagi bersifat mutlak dan tertutup, tetapi terbuka untuk dikritisi berdasarkan prinsip perlindungan. *Maqāshid* menekankan bahwa segala bentuk kekuasaan yang menimbulkan *mudarat* harus dihapuskan. Wali *mujbir* yang menyalahgunakan kekuasaan berarti mencederai *maqāshid* dalam aspek perlindungan jiwa dan kehormatan. Dalam konteks UUTPKS, penyalahgunaan wali dapat dikategorikan sebagai kekerasan seksual. Hukum Islam memiliki ruang untuk mengakomodasi bentuk perlindungan ini melalui pendekatan maslahat.

Perubahan hukum Islam juga didorong oleh kebutuhan aktual masyarakat yang mengalami perubahan sosial.¹⁹³ Dalam situasi masyarakat yang lebih terbuka terhadap wacana hak asasi manusia, pendekatan literal terhadap hukum Islam tidak lagi memadai. Pendekatan *maqāshid* memungkinkan terjadinya adaptasi terhadap regulasi positif yang berpihak pada perempuan dan anak. UUTPKS membuka ruang baru untuk interpretasi hukum Islam yang lebih responsif terhadap dinamika sosial. Konteks ini penting untuk menghindari jurang antara hukum agama dan hukum negara. Praktik di KUA Banda Aceh menunjukkan bahwa adaptasi ini berjalan tanpa mengorbankan nilai dasar syariat.

Kepatuhan masyarakat terhadap UU TPKS juga menunjukkan bahwa regulasi ini telah diterima sebagai bagian dari hukum di Indonesia. Hal ini bersesuaian dengan teori yang

¹⁹² Yuni Roslaili, Aisyah Idris, Emi Suhemi, Family Law Reform in Indonesia According to the *Maqashid al-Shari'a Perspective (A case study of Law No. 16 of 2019)* hlm. 184.

¹⁹³ Ahmad Mubaligh, "Dinamika Hukum Islam dalam Konteks Perubahan Sosial." *el Harakah: Jurnal Budaya Islam*, Vol. 8, No. 1 (2006), hlm. 54.

dikembangkan oleh Nonet dan Philip Selznick dalam perspektif teori hukum responsif. Teori ini menyatakan bahwa hukum yang efektif adalah hukum yang responsif terhadap kebutuhan sosial, serta mendapatkan legitimasi dari penerimaan masyarakat.¹⁹⁴ Kepala KUA Banda Raya menyebutkan bahwa tidak ada keberatan dari wali ketika KUA memverifikasi langsung ke calon pengantin perempuan. Langkah ini dipahami sebagai perlindungan, bukan pelecehan terhadap peran wali. Dalam *maqāshid*, keterlibatan wali harus berfungsi untuk menjaga kemaslahatan, bukan untuk mengekang. Hak perempuan dalam memilih pasangan dipandang sebagai bagian dari *hifz al-nafs* dan *hifz al-'ird* yang menjadi prioritas *maqāshid*. Integrasi ini memperlihatkan bagaimana *maqāshid* dapat menjadi dasar argumentasi dalam praktik hukum keluarga.

Perubahan hukum yang diperlukan ke depan meliputi penguatan peraturan teknis di tingkat Kementerian Agama untuk memastikan standar wawancara calon pengantin dilakukan secara profesional dan konsisten. Standar nasional perlu diterbitkan dalam bentuk Peraturan Menteri Agama agar pendekatan perlindungan yang telah dilakukan di Banda Aceh dapat menjadi model di daerah lain. Perlu juga dilakukan pelatihan khusus kepada penghulu dan petugas KUA tentang pendekatan psikososial dalam mendeteksi tekanan tersembunyi pada calon pengantin. Aspek ini penting untuk melengkapi pendekatan administratif yang selama ini menjadi fokus utama. Hukum Islam dan hukum negara harus terus berinteraksi dalam kerangka *maslahat* umat. Kecepatan perubahan sosial menuntut hukum yang fleksibel, progresif, dan tetap setia pada nilai keadilan.

Keberadaan wali *mujbir* dalam hukum Islam memiliki dasar normatif yang kuat, khususnya dalam konteks perlindungan terhadap perempuan yang belum dewasa.¹⁹⁵ Dalam mazhab Syafi'i,

¹⁹⁴ Abdul Jamil, "Cara Berhukum Yang Benar Bagi Profesional Hukum (Ijtihad Sebagai Terobosan Hukum Progresif)." *Jurnal Hukum IUS Quia Iustum*, Vol. 15, No. 1 (2008), hlm. 157.

¹⁹⁵ Atun Wardatun, Teti Indrawati Purnamasari. "Eksistensi Wali Nikah: Analisis Terhadap Undang-Undang Hukum Keluarga Islam Indonesia dan Lebanon." *MAQASID*, Vol. 14, No. 1 (2025), hlm. 56-72.

wali *mujbir* diberikan hak untuk menikahkan anak perempuannya tanpa izin, selama dianggap demi kemaslahatan.¹⁹⁶ Konsep ini lahir dari realitas masyarakat yang menganggap perempuan, terutama anak-anak, belum mampu membuat keputusan mandiri. Namun, praktik ini menjadi problematik ketika dihadapkan dengan konteks sosial dan kesehatan saat ini. Perempuan usia anak rentan secara biologis, psikologis, dan sosial. Bila dipaksa menikah, potensi gangguan terhadap keselamatan jiwa dan keturunan meningkat tajam.

Maqāshid al-Syari'ah hadir sebagai kerangka teoritik yang menjelaskan tujuan pembentukan hukum Islam, yakni untuk menjaga lima pokok: agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*). Dalam konteks wali *mujbir*, aspek perlindungan terhadap jiwa dan keturunan menjadi sangat relevan. Pernikahan yang dipaksakan pada usia anak dapat menyebabkan kehamilan yang berisiko tinggi. Risiko ini bukan hanya menyebabkan gangguan pada kesehatan ibu dan bayi, tetapi juga berpotensi menyebabkan kematian saat proses persalinan. Situasi ini bertentangan langsung dengan maqāshid yang bertujuan menjaga jiwa.

Fakta di lapangan menunjukkan bahwa banyak pernikahan anak berakhir dengan kematian ibu muda karena komplikasi kehamilan.¹⁹⁷ Hal ini juga diungkapkan dalam penelitian yang dilakukan oleh Fransiska Novita Eleanora, Andang Sari yang menerangkan bahwa pernikahan di usian dini beresiko terjadinya kematian dibandingkan dengan ibu yang telah dewasa.¹⁹⁸ Jika wali *mujbir* tetap menggunakan kekuasaannya tanpa mempertimbangkan aspek kesehatan, maka ia justru melanggar maqāshid *al-nafs*. Tujuan hukum Islam bukan hanya menjalankan

¹⁹⁶ Muzemmil Aditya, Irzak Yuliardy Nugroho. "Komparasi Wali *Mujbir* dalam Madzhab Syafii dan Madzhab Hanafi." *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Mazhab dan Hukum*, Vol. 1, No. 2 (2023), hlm. 71.

¹⁹⁷ Hery Ernawati, Metti Verawati, Kesehatan Ibu dan Bayi Pada Pernikahan Dini, hlm. 6.

¹⁹⁸ Fransiska Novita Eleanora, and Andang Sari. "Pernikahan Anak Usia Dini Ditinjau dari Perspektif Perlindungan Anak." *PROGRESIF: Jurnal Hukum*, Vol. 14, No. 1 (2020), hlm. 51.

teks secara literal, tetapi memastikan bahwa dampaknya membawa kebaikan dan perlindungan. Dalam konteks inilah, peran wali harus dikritisi dan ditata ulang. Keputusan menikahkan anak harus berbasis pada *maslahat*, bukan pada kebiasaan atau tradisi sepihak.

Aspek *hifz al-nasl* atau perlindungan terhadap keturunan juga menjadi pertimbangan penting dalam membahas wali *mujbir*. Menikahkan anak di usia dini dapat menyebabkan bayi lahir dalam kondisi prematur, kurang gizi, atau bahkan cacat. Ketahanan biologis perempuan muda belum siap untuk mengandung dan melahirkan, apalagi mendidik anak secara mental. Praktik ini berpotensi merusak kualitas generasi dan mengabaikan prinsip *maqāshid* yang mementingkan keberlangsungan nasab yang sehat dan berkualitas. Tindakan wali yang menikahkan anaknya tanpa mempertimbangkan aspek ini justru bertentangan dengan tujuan utama syariat. Maka, diperlukan reinterpretasi atas konsep wali *mujbir* berdasarkan *maqāshid*.

Pemaksaan pernikahan pada usia anak juga berpotensi merusak aspek psikologis dan kesehatan mental.¹⁹⁹ Dalam *maqāshid*, *hifz al-nafs* tidak hanya bermakna menyelamatkan fisik dari kematian, tetapi juga menjaga stabilitas jiwa dari tekanan, paksaan, dan trauma. Anak yang menikah dini tanpa kehendak sendiri cenderung mengalami depresi, tekanan sosial, hingga kehilangan motivasi belajar. Hal ini menjauhkan mereka dari potensi maksimal sebagai manusia yang merdeka dan produktif. Keputusan wali yang mengabaikan dimensi ini bisa dikategorikan sebagai pengabaian terhadap amanah *maqāshid al-syari'ah*. Penghormatan terhadap kemerdekaan jiwa merupakan bagian dari perlindungan yang utama dalam syariat.

Setiap kebijakan hukum harus mengarah pada realisasi *maslahat* dan pencegahan *mafsadat*.²⁰⁰ Bila tindakan wali justru membuka ruang terjadinya *mudarat*, seperti kematian ibu muda,

¹⁹⁹ Binahayati Rusyidi, Memahami Pengungkapan Kekerasan Seksual Terhadap Anak (*Understanding Disclosure Of Sexual Violence Against Children*), *Focus: Jurnal Pekerjaan Sosial*, Vol. 2, No. 2, (2019), hlm. 249.

²⁰⁰ Syaiful Muda'i, "Pembatasan Usia Pernikahan Perspektif Kaidah Muwāzanah Izzuddīn Ibn Abdissalām." *JAS MERAH: Jurnal Hukum dan Ahwal al-Syakhsiyah*, Vol. 4, No. 2 (2025), hlm. 179-208.

trauma psikis, atau kelahiran yang tidak sehat, maka hak wali harus dibatasi. Islam mengajarkan bahwa kekuasaan tidak boleh membawa penderitaan bagi orang yang dilindungi. Dalam hal ini, wali *mujbir* yang menikahkan anak tanpa pertimbangan masalah sehati telah bertentangan dengan substansi *maqāshid*. Syariat harus dijalankan dengan kesadaran etis, bukan hanya legalitas simbolik. Hukum bukan hanya objek teks, tapi juga realitas yang harus dirasakan maslahatnya oleh objek hukum.

Hifz al-‘aql atau perlindungan terhadap akal juga menjadi dimensi penting dalam konteks ini.²⁰¹ Anak perempuan yang dinikahkan di usia dini umumnya belum memiliki kematangan akal dan belum mampu memproyeksikan masa depan rumah tangganya. Keputusan yang diambil wali, bila tidak mempertimbangkan kedewasaan mental anak, dapat melahirkan kerusakan jangka panjang. Rumah tangga yang dibangun tanpa kesiapan intelektual dan emosional cenderung rapuh dan rawan perceraian. Hal ini berlawanan dengan *maqāshid*, yang menginginkan setiap hukum membawa ketentraman dan kesinambungan. Maka, pemaknaan wali *mujbir* harus direformasi agar sejalan dengan prinsip perkembangan akal manusia.

Prinsip keadilan (*al-‘adl*) juga tidak bisa dipisahkan dari persoalan ini. Keputusan wali harus adil, berimbang, dan berpihak pada kebaikan anak, bukan hanya pada kepentingan keluarga, sosial, atau ekonomi. Dalam banyak kasus, pernikahan anak terjadi karena motif pelestarian nama baik, beban ekonomi, atau tekanan sosial.²⁰² Padahal, *maqāshid* memerintahkan agar hukum Islam menjunjung tinggi kemerdekaan dan keadilan individu. Keputusan wali yang didasari oleh faktor eksternal tanpa melibatkan suara anak mencederai prinsip *al-‘adl*. Perlu penguatan hukum yang menyeimbangkan antara hak wali dan hak anak.

²⁰¹ Yara Shafa Alcika, Moh. Fadhil, Marluwi Kebijakan Hukum Pidana Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Maqashid Syariah, *Sangaji Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Volume 7, Nomor 2, Maret 2023, hlm. 152.

²⁰² Abdi Fauji Hadiono. "Pernikahan dini dalam perspektif psikologi komunikasi." *Jurnal Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 9, No. 2 (2018), hlm. 385-397.

UUTPKS menurut penelitian yang dilakukan oleh Meirani Rubianto, Aman Pratama telah memberikan jawaban hukum positif terhadap potensi penyalahgunaan wali dalam pernikahan anak. Indikatornya adalah masyarakat sudah berani melaporkan kepada pelayanan bantuan hukum dan penegak hukum.²⁰³ Undang-undang ini mengkriminalisasi segala bentuk pemaksaan seksual, termasuk pernikahan yang dipaksakan. Dalam konteks *maqāshid*, UU ini sejalan dengan upaya menjaga jiwa dan keturunan melalui regulasi. Negara bertindak sebagai pelindung jika fungsi wali tidak lagi mencerminkan perlindungan. Bila wali melampaui batas *maqāshid*, negara hadir untuk memulihkannya melalui regulasi. Fungsi hukum negara dalam konteks ini merupakan manifestasi dari *maqāshid* yang dibumikan.

Keterangan dari KUA di Banda Aceh memperlihatkan bahwa fungsi wali tidak lagi digunakan secara mutlak, tetapi melalui verifikasi dan konfirmasi. Petugas KUA menanyakan secara langsung kepada calon pengantin apakah ada paksaan dari wali. Praktik ini mencerminkan kesadaran terhadap *maqāshid* dalam menjaga kemerdekaan jiwa dan keturunan. Prosedur ini juga menegaskan bahwa kehendak anak tidak bisa dikalahkan oleh otoritas wali. Realitas ini membuktikan bahwa *maqāshid* bisa diterapkan dalam konteks hukum positif modern. Fungsi agama dan negara berjalan secara bersinergi.

Pergeseran praktik ini terjadi karena masyarakat mulai memahami bahwa *maslahat* terdapat dalam ajaran agama Islam. Pengetahuan tentang risiko pernikahan dini terhadap kesehatan reproduksi perempuan mulai tersebar luas. Dalam kerangka *maqāshid*, perlindungan terhadap sistem reproduksi juga bagian dari perlindungan terhadap keturunan. Melindungi anak perempuan dari kehamilan berisiko adalah bagian dari *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl*. Maka, keberadaan wali tidak boleh menjadi pintu masuk terhadap bahaya yang dilarang oleh tujuan dari *maqāshid syariah*. Bahkan menurut Badan Statistik Nasional sebagaimana dikutip

²⁰³ Meirani Rubianto, Aman Pratama, Kebijakan Penal Pemaksaan Perkawinan Pasca Perkawinan: Tinjauan terhadap Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, *Neoclassical Legal Review: Journal of Law and Contemporary Issues*, Vol.03, No.02 (2024), hlm. 109.

oleh Nailul Muna Fadhli, lebih dari 300 pasangan bercerai disebabkan adanya pemaksaan pada saat melangsungkan perkawinan.²⁰⁴

Kualitas pernikahan ditentukan oleh kesiapan fisik, psikis, dan sosial kedua belah pihak, bukan hanya oleh kehendak wali. Syariat Islam tidak mengenal paksaan dalam ibadah, apalagi dalam kehidupan rumah tangga yang bersifat jangka panjang. Wali harus mengedepankan pertimbangan maslahat yang utuh dan menyeluruh. Bila tidak, hukum Islam kehilangan esensinya sebagai rahmat bagi seluruh umat. Dalam *maqāshid*, rahmat adalah orientasi hukum yang paling utama. Menikahkan anak dalam keadaan belum matang bertentangan dengan nilai ini.

Kesehatan reproduksi anak perempuan yang belum matang secara biologis berisiko tinggi mengalami kerusakan rahim, keguguran, atau kelahiran prematur.²⁰⁵ Risiko ini secara langsung mengancam *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl* yang menjadi prioritas *maqāshid*. Wali yang tetap menikahkan anak dalam kondisi demikian tidak lagi menjalankan peran syariat. Ia telah mengabaikan maslahat dan membuka pintu mudarat. Hal ini memerlukan koreksi struktural dan kesadaran hukum yang tinggi. Islam memerintahkan menjaga hidup, bukan mempertaruhkan hidup.

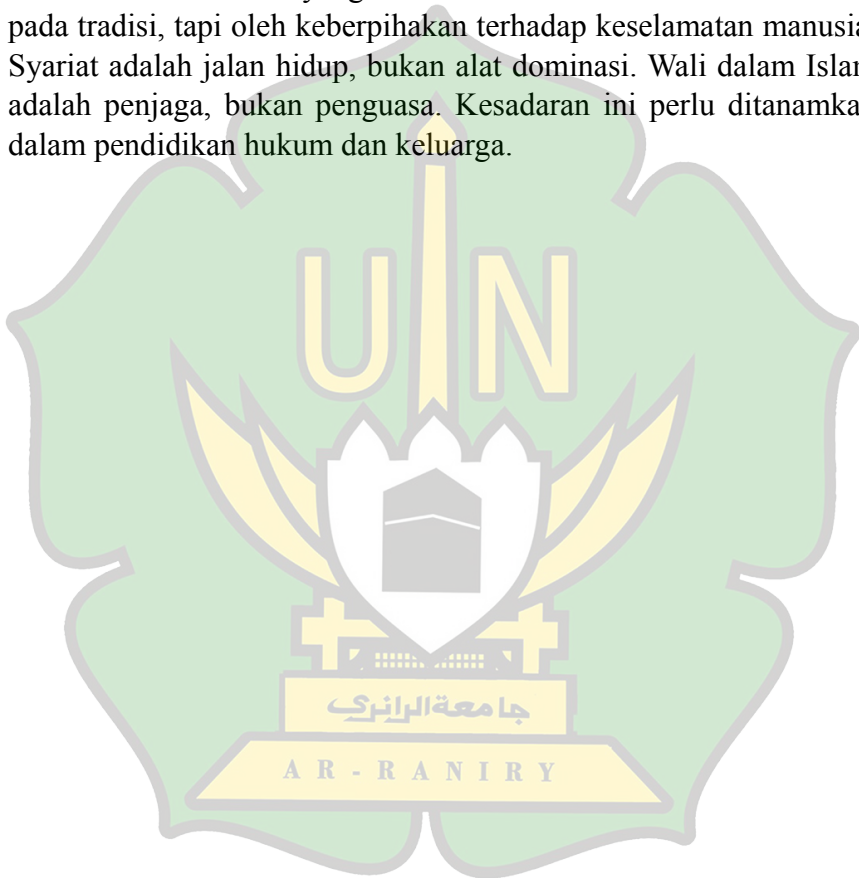
Hak anak untuk tumbuh dan berkembang, sebagaimana diatur dalam UU Perlindungan Anak, selaras dengan *maqāshid* yang ingin memastikan perkembangan manusia secara utuh. Anak yang dinikahkan di usia dini kehilangan haknya atas pendidikan, bermain, dan aktualisasi diri. Semua hal ini termasuk dalam kategori perlindungan *maqāshid* terhadap jiwa dan akal. Maka, tidak ada ruang untuk mentolerir praktik pernikahan anak atas

²⁰⁴ Nailul Muna Fadhli, Akhmad Muhaini, Arifuat Marzuki Rekonstruksi Konsep Wali *Mujbir* Analisis Maqasid Syariah dan Konteks Sosial Kontemporer di Indonesia, *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 11, No. 1, 2025, hlm. 32.

²⁰⁵ Herti Windya Puspasari, Indah Pawitaningtyas, Masalah Kesehatan Ibu dan Anak Pada Pernikahan Usia Dini di Beberapa Etnis Indonesia: Dampak dan Pencegahannya, *Buletin Penelitian Sistem Kesehatan*, Vol. 23 No. 4 Oktober 2020, hlm.277

nama wali *mujbir*. Reformasi hukum Islam harus bergerak ke arah *maqāshid* yang lebih substantif.

Wali *mujbir* seyogyanya dikaji ulang agar tidak bertentangan dengan tujuan syariat itu sendiri, khususnya dalam kaitannya dengan pemaksaan perkawinan. Realitas sosial dan medis saat ini menuntut pendekatan hukum yang berbasis kemaslahatan. Hukum yang baik bukan ditentukan oleh ketundukan pada tradisi, tapi oleh keberpihakan terhadap keselamatan manusia. Syariat adalah jalan hidup, bukan alat dominasi. Wali dalam Islam adalah penjaga, bukan penguasa. Kesadaran ini perlu ditanamkan dalam pendidikan hukum dan keluarga.



BAB V PENUTUP

Berdasarkan pembahasan yang telah dianalisis di atas, dapat disimpulkan sebagai berikut:

5.1. Kesimpulan

1. Wali *mujbir* dalam hukum Islam merupakan wali nasab laki-laki yang memiliki hak untuk menikahkan anak perempuannya tanpa persetujuan jika dianggap membawa kemaslahatan. Wali *mujbir* memiliki kekuasaan untuk menikahkan anak perempuan meskipun tidak memperoleh persetujuan dari anak tersebut. Dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia, wali *mujbir* tidak diatur secara eksplisit namun pengesahan perkawinan tetap mensyaratkan persetujuan kedua mempelai. Hukum positif Indonesia menempatkan hak calon pengantin sebagai hal utama yang harus dihormati, termasuk dalam hal persetujuan nikah. Posisi wali menjadi pelengkap, bukan penentu mutlak pernikahan.
2. Makna wali *mujbir* mengalami pergeseran dari konsep kekuasaan penuh menjadi peran pendamping yang berbasis perlindungan. Undang-Undang TPKS menegaskan bahwa pemaksaan dalam pernikahan termasuk dalam kategori kekerasan seksual. Wali tidak lagi dapat menikahkan anak tanpa pertimbangan kehendak dan kerelaan dari calon mempelai. Pergeseran ini menunjukkan terjadinya penyesuaian norma hukum Islam terhadap prinsip keadilan dan hak asasi manusia. Hukum nasional memperkuat bahwa setiap bentuk kekuasaan wali harus dibatasi oleh hak individu anak, terutama perempuan.
3. KUA di Kota Banda Aceh telah menerapkan pendekatan baru dalam verifikasi nikah untuk memastikan tidak terjadi pemaksaan oleh wali. KUA melakukan tanya jawab secara

langsung dan privat kepada calon pengantin dengan tujuan untuk keabsahan kehendak pribadi dari pasangan calon mempelai suami dan istri. Proses administrasi diperluas menjadi proses perlindungan dan validasi psikologis calon mempelai. KUA bertindak sebagai institusi pelindung, bukan sekadar pencatat peristiwa pernikahan. Pengaruh UU TPKS telah terinternalisasi dalam prosedur kerja melalui pengisian surat N4 yakni pernyataan pernikahan tidak dilakukan secara paksa.

4. UU TPKS membawa nilai maslahat berupa perlindungan terhadap hak anak untuk hidup aman, bebas dari tekanan dan eksploitasi dalam perkawinan. Pencegahan perkawinan paksa menjamin kelangsungan pendidikan, kesehatan, dan pengembangan diri anak secara optimal. Hukum ini sejalan dengan *maqāshid al-syari'ah* yang menjaga jiwa, akal, keturunan, dan kehormatan. Norma hukum negara menguatkan posisi anak sebagai subjek hukum yang memiliki kehendak dan hak untuk dipertimbangkan. Maslahat ini menjawab kebutuhan sosial masyarakat yang berubah dan menuntut perlindungan hukum yang responsif terhadap perkembangan dan dinamika kehidupan yang terus berubah.

5.2. Saran

Berdasarkan kajian dan pembahasan di atas, dapat dirumuskan beberapa rekomendasi perbaikan pada masa yang akan datang, yaitu:

1. Disarankan kepada Menteri Agama supaya mengatur secara tegas prosedur wawancara konfirmasi kehendak calon pengantin, khususnya dalam hal deteksi potensi pemaksaan oleh wali.
2. Disarankan kepada Pemerintah supaya memberikan penguatan kepada Penghulu tentang psikososial dan sensitifitas gender dalam proses bimbingan dan pemeriksaan calon pengantin.

3. Disarankan kepada Setiap KUA wajib menyediakan ruang konsultasi pribadi dan aman bagi calon pengantin untuk menyampaikan keberatan tanpa tekanan dari pihak keluarga atau wali.
4. Disarankan kepada orang tua harus memprioritaskan kepentingan terbaik anak dalam menentukan jodoh dan waktu pernikahan, bukan semata-mata karena alasan tradisi, ekonomi, atau tekanan sosial.



DAFRAT PUSTAKA

A. Buku-Buku

Abdul Azizi Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4, (Jakarta :PT. Ihtiar Baru van Hoeve, 1996).

Abdul Ghofur Anshori, *Perkawinan Islam Perspektif Fikih dan Hukum Positif*, (Yogyakarta: UII Press, 2011).

Abdul Hafizh, and Mhd Ilham Armi. "Batasan Hak Wali *Mujbir* Memaksa Perkawinan." *Ijtihad*, Vol. 38, No. 2 (2022).

Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia Tinjauan dari Aspek Metodologis, Legislasi dan Yurisprudensi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.

Abi Ishaq Ibrahim al-Lakhmi al-Gharnati Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Jld 2, Beirut, Dar al-Fikr, tt.

Abu Ishaq as-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1975.

Abu Zahrah, *Muhadarat fiy 'Aqd al-Ziwaj wa Asaruh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th).

Ahmad bin Ali bin Hajar Al-'Asqalani, Fathul Baari Bisyarh Shahih Bukhari, Juz 10, (Beirut: Daarul Fikr, 2000).

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Shahih Sunan Abu Daud*, Cet. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006).

Al-Imam Al Hafizh Ali bin Umar Ad-Daraquthni, *Sunan Ad-Daraquthni*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008).

Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006).

- Dwi Atmoko, Ahmad Baihaki, *Hukum Perkawinan dan Keluarga*, Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi, 2022.
- Fakhru Al-Din ‘Usmam Bin Ali, *Tabyinu al-Haqoiq*, Juz 2, (Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, t.th),
- Kamal Al-Din Muhammad Bin Abdurrahman Ibn Himami, *Sharkh Fathul Al-Qadir*, Juz III (Beirut –Lebanon : Dar Al- Kutub Al- Ilmiah, 1995).
- Kamaluddin Muhammad As-Sakandari, *Syarah Fathul Qadir*, (Beirut:Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1995).
- Muhammad Jawwad Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab* (Jakarta : lentera, 2011).
- Nursariani Simatupang, Faisal, *Hukum Perlindungan Anak*, Medan, Pustaka Prima, 2018.
- Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Edisi Revisi, Jakarta: Prenada Media Group, 2014.
- Philipus M. Hadjon, *Pengantar Hukum Administrasi Indonesia*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2011.
- Sa’id bin Abdullah bin Thalib al Hamdani, *Risalatun Nikah*, Terj. Agus Salim, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), Ed. II.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah 3*, (Jakarta Pusat :Pena Pundi Aksara, 2006).
- Sulaiman Abi Dawud, *Sunah Abi Dawud*, (Beirut: Dar Al-Fikr), Juz I.
- Theadora Rahmawati, *Fiqh Munakahat 1 (Dari Proses Menuju Pernikahan Hingga Hak dan Kewajiban Suami Istri)*, Pamekasa: Duta Media Publishing, 2021.

Tihami dan Sohari Sahrani., *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Cet. Ke-II (Jakarta: Rajawali Pers, 2010).

Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Juz. 6, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).

Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, (Jakarta: Darul Fikr, 2007).

Wardah Nuronyah, *Hukum Perlindungan Anak di Indonesia*, Lombok: Yayasan Hamjah Diha, 2022.

Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum*, cet. 5, Jakarta: Sinar Grafika, 2008.

B. Jurnal dan Laporan Penelitian

Abd al-Rahmān bin Abi Bakr al-Suyūthi, *al-Asybah wa al-Nadzāir*, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1990, hlm. 121. Lihat juga Achmad Musyahid Idrus, *Kebijakan Pemimpin Negara dalam Perspektif Kaidah Fikih: Tasarruf Al-Imam Manutun Bil Maslahah, Ad-Daulah*, Vol. 10, No. 2, (2021).

Abdi Fauji Hadiono. "Pernikahan dini dalam perspektif psikologi komunikasi." *Jurnal Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 9, No. 2 (2018).

Abdul Hadi , Wahyu Fitrianoor, *Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Tinjauan Sadd Al-Dzari'ah (Studi Perbandingan Ulama Hanafiyah dan Ulama Syafi'iyah)*, *Maqāshiduna: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. x, No. x, 2022.

Abdul Hadi, Wahyu Fitrianoor. "Hak Ijbar Wali Nikah dalam Tinjauan Sadd Al-Dzari'ah (Studi Perbandingan Ulama Hanafiyah dan Ulama Syafi'iyah)." *Maqāshiduna: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 2, No. 1 (2024).

- Abdul Hafizh, and Mhd Ilham Armi. "Batasan Hak Wali *Mujbir* Memaksa Perkawinan." *IJTIHAD*, Vol. 38, No. 2 (2022), hlm. 31.
- Abdul Jamil,. "Cara Berhukum Yang Benar Bagi Profesional Hukum (Ijtihad Sebagai Terobosan Hukum Progresif)." *Jurnal Hukum IUS Quia Iustum*, Vol. 15, No. 1 (2008).
- Achmad Musyahid Idrus, *Kebijakan Pemimpin Negara dalam Perspektif Kaidah Fikih: Tasarruf Al-Imam Manutun Bil Maslahah, Ad-Daulah*, Vol. 10, No. 2, (2021).
- Ady Thea DA, YLBHI/LBH Beberkan Tantangan Advokasi Kasus Kekerasan Seksual, diakses pada 2 Juni 2025 di Website: <https://www.hukumonline.com/berita/a/ylbhi-lbh-beberkan-tantangan-advokasi-kasus-kekerasan-seksual-lt62a804f018afb/>
- Agus Mahfudin, Siti Musyarrofah. "Dampak Kawin Paksa terhadap Keharmonisan Keluarga." *Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 4, No. 1 (2019).
- Ahmad Miftakhul Toriqudin. "Kawin paksa dan implikasinya; studi kasus di desa Bugo Kabupaten Jepara." *Istidal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 9, No. 1 (2022).
- Ahmad Mubaligh,. "Dinamika Hukum Islam dalam Konteks Perubahan Sosial." *el Harakah: Jurnal Budaya Islam*, Vol. 8, No. 1 (2006).
- Ahmad Saleh, Malicia Evendia, Perlindungan Anak, Bandar Lampung, Pusaka Media Design, 2020. Abdul Hafizh, Mhd Ilham Armi. "Batasan Hak Wali *Mujbir* Memaksa Perkawinan." *Ijtihad*, Vol. 38, No. 2 (2022).
- Ahmad Zubadul Afiq , Kontroversi Hak Ijbar Wali terhadap Mempelai Wanita dalam Pernikahan dan Dampaknya

Terhadap Ekonomi Keluarga, *JEBI Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 1, No, 2 September 2021.

Ahmad Zubadul Afiq, Kontroversi Hak *Ijbar* Wali terhadap Mempelai Wanita dalam Pernikahan dan Dampaknya terhadap Ekonomi Keluarga, *JEBI Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 1, No, 2 September 2021.

Aisyah Putri Syam, M. Amar Adly. "Komparasi Hukum Pernikahan Anak Perempuan Yatim di Bawah Umur oleh Selain Wali *Mujbir* Menurut pandangan Imam Abu Hanifah dan Pandangan Imam Malik." *UNES Law Review*, Vol. 6, No. 2 (2023).

Andrean Alan Kusuma, dkk, *Meregulasi Kekerasan Seksual: Pengalaman Indonesia*, Bekasi: Daya Riset Advokasi untuk Perempuan dan Anak di Indonesia (Droupadi).

Anggi Ramadani,. "Analysis of Organizational Strengthening Dimensions in Institutional Capacity Building of the Aceh Ulama Consultative Assembly." *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 8, No. 2 (2024).

Arfiansyah, Melihat Adat Sebagai Mekanisme Perlindungan terhadap Perempuan dan Anak, *Substantia*, Vol. 20, No. 2, Oktober 2018.

Arif Sugitanata, Suud Sarim Karimullah, Implementasi Hukum Keluarga Islam Pada Undang-Undang Perkawinan di Indonesia Mengenai Hak Memilih Pasangan Bagi Perempuan, *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak* Vol. 05, No. 01, Juni 2023.

Arimbi Heroepoetri, *Pedoman Pemantauan Terhadap Perempuan dalam Kerangka Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, 2010.

- Arini Robbi Izzati. "Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh dan HAM." *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 11, No. 2 (2011).
- Asfinawati, dkk, Pedoman Pemaknaan Pasal Undang-Undang No. 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UUTPKS), Jakarta: Konsorsium Akademi Penghapusan Kekerasan Seksual Lbh Apik Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan Sekolah Tinggi Hukum Indonesia Jentera, 2024.
- Askana Fikriana, Yudi Agusfinanda. "Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual dalam (Rancangan Undang-Undang) Penghapusan Kekerasan Seksual." *Dalihan Na Tolu: Jurnal Hukum, Politik Dan Komunikasi Indonesia*, Vol. 2, No. 02 (2024).
- Asy-Syekh Faishal bin Abdul Aziz Mubarak, *Nailul Author*, Jilid II, (Surabaya: PT.Bina Ilmu, 2009).
- Atun Wardatun, Teti Indrawati Purnamasari. "Eksistensi Wali Nikah: Analisis Terhadap Undang-Undang Hukum Keluarga Islam Indonesia dan Lebanon." *MAQASID*, Vol. 14, No. 1 (2025).
- Ayi Ishak Sholih Muchtar, dkk, Pendapat Imam Syafi'i tentang Hak Ijbar Wali: Suatu Kajian Berperspektif Gender, *ISTINBATH*, Vol. 16, No. 1, 2021.
- Ayu Rosidah, "Keberlakuan Ijbar pada Perempuan Perspektif Empat Madzhab." Thesis, Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 1, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), hlm. 463 . Lihat juga Husein Muhammad, Wali *Mujbir* dalam Perspektif Pemikiran KH.Husein Muhammad, *Tahkim*, Vol. 20, No. 1, Juni 2024.

- Binahayati Rusyidi, Memahami Pengungkapan Kekerasan Seksual Terhadap Anak (*Understanding Disclosure Of Sexual Violence Against Children*), *Focus: Jurnal Pekerjaan Sosial*, Vol. 2, No. 2, 2019.
- Brigita D.S Simanjorang, dkk, "Kajian Hukum Perkawinan Anak Dibawah Umur Menurut Undang Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974. Tentang Perkawinan." *Lex Privatum*, Vol. 10, No. 1 (2022).
- Budi Prasetyo,. "Perspektif undang-undang perkawinan terhadap perkawinan di bawah umur." *Serat Acitya*, Vol. 6, No. 1 (2018).
- Bunga Annisa, "Diskriminasi Perempuan dalam Hak Ijbar Menurut Uu No. 12 Tahun 2022 dan Pemikiran Husein Muhammad." *Journal of Science and Social Research*, Vol. 7, No. 4 (2024).
- Dahwadin, Muhibban Muhibban. "Tafsir Ayat-Ayat Al-Quran tentang Wali dalam Perkawinan Menurut Ulama." *Change Think Journal*, Vol. 1, No. 02 (2022).
- Darmayasa, I. Made, Raymond:: Josafat Major Natanael. "Gangguan Stres Pasca Trauma pada Kasus Pelecehan Seksual: Case Report." *Jurnal Kesehatan Reproduksi*, Vol. 10, Bo. 2 (2023) R A N I R Y
- Dede Nurdin, "Konsep Hak Ijbar Wali Nikah dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Jurnal At-Tadbir: Media Hukum Dan Pendidikan*, Vol. 32, No. 2 (2022).
- Dede Nurdin,. "Konsep Hak Ijbar Wali Nikah menurut Fiqih Islam dan Kompilasi Hukum Islam." *At-Tadbir*, Vol. 32, No. 1 (2022).

- Elvira Ginting, M. Syukri Albani Nasution, UU Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak Ditinjau Dari Maqāshid Syari'ah Terhadap Kekerasan Yang Dilakukan Orang Tua (Studi Kasus Di Kabupaten Sibolga), *Diktum Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 17, No. 1, 2019.
- Esty Alfanada, Syamsul Hidayat, Urgensi Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (TPKS) Dalam Penanganan Kekerasan Seksual, *Jurnal Ilmiah*, Universitas Mataram, 2023.
- Faraidiany, Maghfira. "Hubungan Kepemimpinan Camat Terhadap Kinerja Pegawai Pada Kantor Camat Ulee Kareng Kota Banda Aceh." *Jurnal Metrum*, Vol. 2, No. 1 (2024).
- Fatimah, Mhd Amar Adly, Heri Firmansyah. "Dalil Hukum Wali, Saksi dan Usia Menikah." *Student Research Journal*, Vol. 3, No. 1 (2025).
- Fauziati, Syahrizal Abbas, Muslim Zainuddin. " Transformasi Hukum Keluarga: Menyikapi Pemaksaan Perkawinan Anak sebagai Tindak Pidana di Indonesia" *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah* 7, no. 1 (2024).
- Fauziati, Syahrizal Abbas, Muslim Zainuddin. "*Family Law Transformation: Addressing Forced Child Marriage as a Criminal Offense in Indonesia.*" *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah*, Vol. 7, No. 1 (2024).
- Fitria Ramadhani Siregar, dkk, Kebijakan Hukum Pidana Terhadap Pelaku Tindak Pidana Kekerasan Seksual Pada Anak di Kota Medan, *Jurnal Rectum Volume: 5, Number: 2, (2023)*.

Fransiska Novita Eleanora, and Andang Sari. "Pernikahan anak usia dini ditinjau dari perspektif perlindungan anak." *Progresif: Jurnal Hukum*, Vol. 14, No. 1 (2020).

Fransiska Novita Eleanora, and Andang Sari. "Pernikahan anak usia dini ditinjau dari perspektif perlindungan anak." *PROGRESIF: Jurnal Hukum*, Vol. 14, No. 1 (2020).

Gde Made Swardhana. "Pergulatan Hukum Positivistik Menuju Paradigma Hukum Progresif." *Masalah-Masalah Hukum*, Vol. 39, No. 4 (2010).

Ghofar Shidiq, "Teori Maqāshid Al-Syari'ah dalam Hukum Islam." *Majalah Ilmiah Sultan Agung*, Vol. 44, No. 118 (2009).

Glorya Chriscelia Lippi, dkk, "Perlindungan Hukum Terhadap Perempuan Akibat Pemerkosaan dalam Tindak Pidana Kekerasan Seksual," *Lex Privatum*, Vol. 15 No. 4 (2025).

Hartanto, Fifink Alvolita Praseida, "Refleksi Kekerasan Seksual dan Pemaksaan Seksual terhadap Perempuan: Perspektif Hukum Positif dan Hukum Islam," *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* Volume 20 Nomor 2 Desember 2022.

Herti Windya Puspasari, R Indah I Pawitaningtyas, "Masalah Kesehatan Ibu Dan Anak Pada Pernikahan Usia Dini di Beberapa Etnis Indonesia: Dampak dan Pencegahannya," *Buletin Penelitian Sistem Kesehatan*, Vol. 23 No. 4 Oktober 2020.

Hery Ernawati, Metti Verawati, "Kesehatan Ibu dan Bayi Pada Pernikahan Dini."

Ilgı Ghoswanul Muzakka, Imanuddin Abil Fida, "Kedudukan Wali Dalam Pernikahan Studi Komparasi Empat

Madzhab, *Usrah Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 4, No. 1, 2023.

Imâm ‘Alâ al-Dîn ‘Alî bin Khalîl al-Tharâbulisî al-Hanafî, *Mu‘în al-Hukkâm fî mâ Yataraddadu bayna al-Khasmaini min al-Ahkâm*, (Dâr al-Fikr, t.t.).

Imam Syafii, Nina Agus Hariati, Wali *Mujbir* Perspektif Uu No. 1 Tahun 1974 dan Hukum Islam, *AS-Sakinah : Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 1, No. 1, 2023.

Ismail Marzuki, A. Malthuf Siroj. "Pemaksaan Perkawinan Dalam Konteks Kajian Hak Asasi Manusia Dan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual." *REUSAM: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 10, No. 2 (2022).

Ismail Nasution, Mahmudin Hasibuan, Nur Hasyanah Harahap, Tinjauan Hukum Islam pada Peralihan Wali Nasab kepada Wali Hakim dalam Melaksanakan Perkawinan di Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Angkola Julu Kota Padangsidimpuan, *Jejak Digital Jurnal Ilmiah Multi Disiplin*, Vol. 1, No. 3, Mei 2025.

Ivada Ilya,. "Perlindungan Perempuan dari Pemaksaan Perkawinan Perspektif Maqâshid Syari'ah (Studi Fatwa KUPI Ke-2 No. 06/MK-Kupi-2/XI/2022)." *Al-Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 5, No. 2 (2023).

Kornelius Soya Johan Dachi, Perlindungan Hukum terhadap Korban Kekerasan Seksual Berbasis Elektronik, *Legalitas: Jurnal Hukum*, Vol. 16, No. 2, Desember. 2024.

Kudrat Abdillah, Ah Kusairi. "Reinterpretasi Hak Ijbar dalam Hukum Perkawinan Islam di Keluarga Pesantren." *Asy-Syari'ah* 22, no. 1 (2020).

La Ode Ismail Ahmad, Wali Nikah dalam Pemikiran Fuqaha dan Muhadditsin Kontemporer, *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 8 No. 1, Juni 2015.

LBH Makassar, Peringatan IWD 2024: Dua Tahun UU TPKS, Belum Beri Keadilan bagi Korban, diakses pada 2 Juni 2025 di Website: <https://lbhmakassar.org/press-release/peringatan-iwd-2024-dua-tahun-uu-tpks-belum-beri-keadilan-bagi-korban/>.

M. Khoiruddin, Wali *Mujbir* Menurut Imam Syafi'i (Tinjauan Maqâshid Alsyari'ah), *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 18, No.2, 2019.

M. Luqmanul Hakim Habibie, dkk, Moderasi Beragama Dalam Pendidikan Islam di Indonesia, *Moderatio: Jurnal Moderasi Beragama*, Vol. 01, No,1 (2021).

M. Syamsuddin, Operasionalisasi Penelitian Hukum, Jakarta: Rajawali Press, 2007.

M. Ziqhri Anhar, "Teori Maqâshid Al-Syari'ah dan Penerapannya Pada Perbankan Syariah." *Jurnal Ekonomi & Ekonomi Syariah*, Vol. 5, No. 1 (2022).

Maghfirah, Hak *Ijbari* Wali Dalam Perkawinan (Analisis Terhadap Pemahaman Masyarakat Kota Pekanbaru tentang Kesetaraan *Gender*), Riau: Lembaga Penelitian dan Pengembangan, 2016.

Maghfirah, Hak *Ijbari* Wali dalam Perkawinan (Studi Perbandingan dengan Pemahaman Mahasiswi Jurusan Ahwal Al-Syakhshiyah Fakultas Syariah Dan Hukum Uin Suska Riau), *Hasil Penelitian*, Pekan Baru: Lembaga Penelitian dan Pengembangan Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.

- Maman Abd. Djaliel, *Fiqih Mazhab Syafi'i (Edisi Lengkap) Buku 2: Muamalat, Munakahat, Jinayat*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007).
- Masthuriyah Sa'dan, "Memilih Pasangan Bagi Anak Perempuan: Kajian Fiqih & HAM." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol. 14, No. 1 (2016).
- Meirani Rubianto, Aman Pratama, Kebijakan Penal Pemaksaan Perkawinan Pasca Perkawinan: Tinjauan terhadap Undang-undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, *Neoclassical Legal Review: Journal of Law and Contemporary Issues*, Vol.03, No.02 (2024).
- Meivy R. Tumengkol, Eksploitasi Anak Pada Keluarga Miskin Di Kelurahan Tona I Kecamatan Tahuna Timur Kabupaten Kepulauan Sangihe, *Jurnal Holistik*, Vol. 9, No. 17, 2016.
- Moch. Aful Hadliq Khayyul Millati Waddin, Ridwan Yunus, Relevansi Hak Ijbar Wali Nikah (Study Pemikiran Wahbah Az-Zuhaili dalam Fiqih Islam Wa Adillatuhu) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), *Mabahits Jurnal Hukum Keluarga* Vol 3 No 02 November, 2022).
- Moch. Aful Hadliq Khayyul Millati Waddin, Ridwan Yunus. "Relevansi Hak Ijbar Wali Nikah (Study Pemikiran Wahbah Az-Zuhaili Dalam Fiqih Islam Wa Adillatuhu) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 3, No. 2 (2022).
- Moh. Ali Wafa, *Hukum Perkawinan di Indonesia Sebuah Kajian dalam Hukum Islam dan Hukum Materil*, Tangerang Selatan: YASMI (Yayasan Asy-Syari'ah Modern Indonesia), 2018.
- Moh. Ismail, Faiqoh Zuhdiana, Relevansi Hak Wali *Mujbir* Dalam Pernikahan Anak Gadis Ditinjau Dari Prespektif

- Gender Hukum Islam, *Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 7, No. 2, 2020.
- Mohsi, "Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual dalam Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual PKS." *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, Vol. 5, No. 1 (2020).
- Mohsi, Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual, *Jurnal Al-Adalah : Jurnal Hukum dan Politik Islam*, Vol. 5 No. 1, Januari 2020, hlm. 4.
- Mongkaren, Juvani Leonardo Fiore, Debby Telly Antow, and Rudolf Sam Mamengko. "Tindak Pidana Pemaksaan Perkawinan Menurut Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022." *Lex Crimen*, Vol. 12, No. 3 (2023).
- Muh. Luthfi Hakim, Dialektika Hak *Ijbar* dalam Undang-Undang Perkawinan Perspektif Fiqh Sosial MA. Sahal Mahfudh, *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 13, No. 2, 2022.
- Muhammad Ali Rusdi. "Maslahat Sebagai Metode Ijtihad dan Tujuan Utama Hukum Islam." *Diktum* (2017).
- Muhammad AR, Peran Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Meminimalisir Kekerasan Pada Siswa Smp Pidie Jaya, Aceh, Indonesia, *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies*, Vol. 7, No. 1 June 2020.
- Muhammad Khoiruddin. "Wali *Mujbir* Menurut Imam Syafi'i (Tinjauan Maqâshid Al-Syari'ah)." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 2 (2019).
- Muhammad Nabil, Hak *Ijbâr* Wali Nikah dalam Perspektif Hukum Perkawinan Indonesia dan Kesetaraan Gender, *IKLILA: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 3, No. 2, November 2020.
- Muhammad Taufiq Habib , Abdul Halim Talli, Pandangan Mazhab al-Syafi'i dan Hanafi tentang Wali *Mujbir* dalam Pernikahan Anak di bawah Umur, *Shautuna*,

Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab, Vol. 3, No. 1, 2022.

Muhammad Taufiq Habib, Abdul Halim Talli, Pandangan Mazhab al-Syafi'i dan Hanafi Tentang Wali *Mujbir* dalam Pernikahan Anak di bawah Umur, *Shautuna, Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab*, Vol. 3, No. 1, 2022.

Muhammad Wahyu Saiful Huda, Rizqiya Lailatul Izza. "Quo Vadis Perlindungan Kekerasan Seksual: Urgensi RUU PKS Sebagai Perlindungan Korban Kekerasan Seksual." *Ikatan Penulis Mahasiswa Hukum Indonesia Law Journal*, Vol. 2, No. 2 (2022).

Muhsin Nyak Umar, and Rini Purnama Rini Purnama. "Persyaratan Pernikahan menurut Mazhab Hanafi." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, Vol. 2, No. 1 (2018).

Muhsin Nyak Umar, Rini Purnama, Persyaratan Pernikahan menurut Mazhab Hanafi, *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1, Juni 2018.

Mul Irawan, dkk, Perlindungan Hak Perempuan dan Anak Melalui Putusan Pengadilan Agama, Jakarta: Prenada Media Group, 2019.

Munafaroh, Praktik Perkawinan Dengan Hak Ijbar Dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Ham, *Tesis*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2012.

Muzemmil Aditya, Irzak Yuliardy Nugroho. "Komparasi Wali *Mujbir* dalam madzhab Syafii dan Madzhab Hanafi." *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Mazhab dan Hukum*, Vol. 1, No. 2 (2023).

- Nadya Vanesa Rompah, Kajian Terhadap Kekerasan Seksual Berbasis Elektronik Berdasarkan Pasal 14 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2022, *Lex Privatum*, Vol. No. 5, 2024.
- Nailul Muna Fadhli, Akhmad Muhaini, Arifuat Marzuki Rekonstruksi Konsep Wali *Mujbir* Analisis Maqasid Syariah dan Konteks Sosial Kontemporer di Indonesia, *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 11, No. 1, 2025.
- Nanda Rahmi, "Kajian Ekonomi Pariwisata Syariah Kota Banda Aceh." *Jurnal Samudra Ekonomi Dan Bisnis*, Vol. 8, No. 1 (2017).
- Nasution, Khoiruddin. "Wali Nikah Menurut Perspektif Hadis." *dalam MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 33, No. 2 (2009).
- Nida Chaerunnisa, Mukhtar, Studi Komparatif Kedudukan Wali Dalam Pernikahan Menurut Imam Syafi-i dan Imam Hanafi, *MIZAN: Journal of Islamic Law*, Vol. 1 No. 2, (2017).
- Niswatul Faizah Konsep Wali *Mujbir* Imam Syafi'i Dalam Perspektif Ham (Human Right), *Jurnal Pro Justice: Kajian Hukum dan Sosial*, Vol. 1, No. 2 (2019).
- Nono Carsono, Kursus Calon Pengantin (Pendampingan Pranikah) Sebagai Upaya Mencegah Terjadinya Perceraian Di Wilayah Kecamatan Wanareja Kabupaten Cilacap, *Perwira Journal of Community Development*, Vol. 1, No. 1, 2021.
- Nur Ilma Asmawi, and Muammar Bakry. "Kebebasan Perempuan dalam Memilih Calon Suami; Studi Perbandingan Antara Mazhab Syafi'i Dan

Hanafi." *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab* (2020).

Nur Ilma Asmawi, and Muammar Bakry. "Kebebasan Perempuan dalam Memilih Calon Suami; Studi Perbandingan Antara Mazhab Syafi'i dan Hanafi." *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab* (2020).

Nur Kamilia,. "Gender-Based Violence and Deconstruction Implementation of The Rights Victims on Sexual Violence." *Al-Qanun: Jurnal Kajian Sosial dan Hukum Islam*, Vol. 5, No. 2 (2024).

Parningotan Simanjuntak, dkk, "Pemberdayaan Anak Remaja Melalui Edukasi tentang Pencegahan Kehamilan Usia Dini di Puskesmas Bestari Tahun 2024." *Jurnal Pengabdian Kolaborasi dan Inovasi IPTEKS*, Vol. 2, No. 4 (2024).

Prianter Jaya Hairi, and Marfuatul Latifah. "Implementasi undang-undang Nomor 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual." *Jurnal Negara Hukum*, Vol. 14, No. 2 (2023).

Prianter Jaya Hairi, Marfuatul Latifah, Implementasi Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, *Jurnal Ilmiah Hukum, Negara Hukum*, Vol. 14, No. 2, November 2023.

Putri Rahma Adila, Sri Hadiningrum. "Analisis Perlindungan Hukum Terhadap Anak Korban Kekerasan Seksual di Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Kota Tanjungbalai." *Jurnal Akuntansi Hukum dan Edukasi*, Vol. 1, No. 2 (2024).

- Rahmawati, "Peran Wali Dan Persetujuan Mempelai Perempuan: Tinjauan atas Hukum Islam Konvensional dan Hukum Islam Indonesia." *EGALITA*, 2008.
- Ratna Batara Munti, dkk, *Analisis Tantangan Implementasi dan Kebutuhan Operasionalisasi Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS)*, Jakarta, International NGO Forum for Indonesian Development (INFID), 2022.
- Ridho Mubarak, Zaini Munawir, Riswan Munthe, Peranan Pengadilan Agama Kelas I Medan terhadap Pembatalan Perkawinan, *Jurnal Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial*, Vol. 8, No. 2, Desember 2016.
- Rifki Septiawan Ibrahim, dkk, "Hak-Hak Keperdataan Anak dalam Perspektif Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak." *Lex Privatum*, Vol. 6, No. 2 (2018).
- Rohani Budi Prihatin, dkk, *Penghapusan Kekerasan Seksual Dalam Berbagai Perspektif*, Malang: Pusat Penelitian Badan Keahlian DPR RI, 2017.
- Rustan Darwis, "Penentuan Unsur Paksaan dan Ancaman Sebagai Dasar Pembatalan Perkawinan di Pengadilan Agama Masamba." *Maddika: Journal of Islamic Family Law*, Vol. 1, No. 1 (2020).
- Saiful Hidayat, "Wali Nikah Perspektif Empat Madzhab", *Wali Nikah Dalam Perspektif Empat Madzhab*, 1 (Februari, 2016).
- Syaiful Muda'i, "Pembatasan Usia Pernikahan Perspektif Kaidah Muwāzanah Izzuddīn Ibn Abdissalām." *JAS MERAH: Jurnal Hukum dan Ahwal al-Syakhsyiyah*, Vol. 4, No. 2 (2025).

- Salma Amelinda Iskandar, UU TPKS: Upaya Negara Hukum Yang Membahagiakan Rakyatnya?, *Sovereignty: Jurnal Demokrasi dan Ketahanan Nasional*, Vol. 2, No. 3, 2023.
- Samantha Maria Yohen, Laurensia Clarissa Siva, Moody Rizqy Syailendra, Analisis Yuridis Terhadap Pernikahan Beda Agama Di Indonesia, *Veritas: Jurnal Program Pascasarjana Ilmu Hukum*, Vol. 9 No. 1, 2023.
- Silvia Cahyadi, Rasji Rasji. "Perspektif Hukum terhadap Perlindungan Anak Korban Kekerasan Seksual dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022." *UNES Law Review*, Vol. 6, No. 4 (2024).
- Siti Malaiha Dewi, Rahayu, Kismartini, Tri Yuniningsih, Pencegahan Perkawinan Dini dan Sirri Melalui Collaborative Governance Berbasis Gender di Kabupaten Pati, *PALASTREN*, Vol. 12, No. 2, Desember 2019.
- Soraya Devy, Wali Nikah Urutan dan Kewenangannya dalam Perspektif Imam Mazhab, Aceh Besar: Sahifah, 2017.
- Syaiful Hidayat, Wali Nikah dalam Perspektif Empat Madzhab, *Wali Nikah dalam Perspektif Empat Madzhab*, Cet. 1, (Jakarta: Mizan, 2016).
- Tami Rusli, Pembatalan Perkawinan Berdasarkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, *Pranata Hukum*, Vol. 8 No. 2 Juli 2013.
- Tasyukur, Nabhani Yustisi, "Perkawinan Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif." *Enlekturer: Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 1 (2024).

- Wahidah, Z. "Peran Wali *Mujbir* dalam Menekan Angka Perkawinan Anak di Bawah Umur." *Journal of Dual Legal Systems*, Vol. 1, No. 2 (2024).
- Yara Shafa Alcika, Moh. Fadhil, Marluwi Kebijakan Hukum Pidana Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Maqāshid Syariah, *Sangaji Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Volume 7, Nomor 2, Maret 2023.
- Yayan Agus Siswanto¹, Fajar Rachmad Dwi Miarsa, Sudjiono, Upaya Preventif sebagai bentuk Perlindungan Hukum dari Kejahatan Kekerasan Seksual pada Anak, *Jurnal Kolaboratif Sains*, Vol. 7 No. 5, Mei 2024.
- Yuni Roslaili , Aisyah Idris, Emi Suhemi , Family Law Reform in Indonesia According to the Maqāshid al-Shari'a Perspective (A case study of Law no. 16 of 2019), *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 7, No. 2 (2021).
- Yuni Roslaili, *Mitigation Sexual Violence Against Children in Aceh*, *Hikmatuna*, Volume 10, Number 1, Juni 2024.
- Zaein Wafa, and Miftahudin Azmi. "Existence Of Wali *Mujbir* Syafi'i Fiqh From The Perspective Of Law No. 12 Of 2022 On Sexual Violence Crimes." *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*, Vol. 24, No. 3 (2024).
- Zarul Arifin, Kehujahan Maqasid Al-Syari'ah Dalam Filsafat Hukum Islam, *Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam*, Vol. 5, No. 2, Desember 2020.

LAMPIRAN

1. SK Pembimbing Tesis

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 232/Un.08/PA/03/2025
Tentang:
PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
 2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.

Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
 3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
 4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
 5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
 6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;

Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Genap Tahun Akademik 2024/2025, pada hari Jumat tanggal 21 Februari 2025.
 2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Jumat Tanggal 07 Maret 2025.

MEMUTUSKAN:

Menetapkan Kesatu : Menunjuk:
 1. Dr. Nufiar, M. Ag
 2. Dr. Yuni Rostalli, MA

Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:

N a m a : Innaki Rahmah Salsabiela
NIM : 231009018
Prodi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern
Judul : Pergeseran Paradigma Wali Mubjir dalam Fiqh Pasca Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual terhadap Pemaksaan Perkawinan Anak


Kedua : Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.

Ketiga : Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.

Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2027 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.


Ditetapkan di Banda Aceh
 pada tanggal 10 Maret 2025


 Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry

AR - RANIRY

Tembusan: Rektor UIN Ar-Raniry di Banda Aceh.

2. Surat Pengantar Penelitian Tesis



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
PASCASARJANA

Jl. Ar-Raniry No. 1 Kopelma Darussalam Banda Aceh
 Telepon (0651) 7552397, Hp. 085297931017, Fax (0651) 7552922
 E-mail: pascasarjana@uinar@ar-raniry.ac.id Website: pgs.ar-raniry.ac.id

Nomor : B-1071/Uh.08/Ps/PP.00.09/06/2025
 Lamp : -
 Hal : **Pengantar Penelitian Tesis**

Banda Aceh, 03 Juni 2025

Kepada Yth

1. Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Baiturrahman
2. Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Syiah Kuala
3. Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Bandar Raya

di-

Kota Banda Aceh

Assalamu'alaikum Wr. Wb.


Dengan Hormat, Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh menerangkan bahwa:

Nama : Innaki Rahmah Salsabeila
Nim : 231009018
Prodi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern

adalah mahasiswa Pascasarjana UIN Ar-Raniry yang sedang mempersiapkan penyelesaian penelitian tesis yang berjudul: "**Pergeseran Paradigma Wali Mujbir dalam Fikih Pasca Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 Tindak Pidana Kekerasan Seksual tentang Pemaksaan Perkawinan Anak (Studi Kasus di Kantor Urusan Agama (KUA) Kota Banda Aceh)**".

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, maka kami mohon bantuan Bapak/Ibu dapat mengizinkan kepada mahasiswa yang bersangkutan untuk melakukan penelitian dan memberikan data seperlunya.



Demikian surat pengantar ini dikeluarkan, atas perhatian dan kerjasamanya kami haturkan terima kasih.


 Hossain,
 Direktur
 Pascasarjana

جامعة الرانيري

Energi Kebangsaan Sinergi Membangun Negeri

AR - RANIRY

3. Surat Keterangan Telah Melakukan Penelitian



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
KANTOR KEMENTERIAN AGAMA KOTA BANDA ACEH
KANTOR URUSAN AGAMA KECAMATAN BAITURRAHMAN
Jl. Nyak Adam Kamil II Banda Aceh, Baiturrahman, Banda Aceh
Email : kuabaiturrahman02@gmail.com

Nomor : B- 601/Kua.01.07.02/PP.00/07/2025 Banda Aceh, 02 Juli 2025
Lampiran : 1 Berkas
Hal : Keterangan telah melakukan Penelitian

Kepada Yth,
Direktur Pascasarjana UIN Ar Raniry Banda Aceh
Di

Banda Aceh

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan hormat, berdasarkan Surat dari Direktur Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Nomor: B-1071Uh.08/Ps/PP.00.09/06/2025, Pada tanggal 03 Juni 2025. Perihal Pengantar penelitian tesis. Maka dengan ini, kami menerangkan bahwa benar Sdri. **INNAKI RAHMAH SALSABIELA, NIM 231009018**, telah Melakukan Penelitian pada Kantor Urusan Agama Kecamatan Baiturrahman.

Demikian Surat Keterangan ini kami sampaikan, atas perhatian dan kerjasamanya kami ucapkan terima kasih.

Kepala,

Muhammad Qusai, S. HI

جامعة الرانيري

AR - RANIRY

4. Dokumentasi



Foto: Wawancara Bersama Kepala KUA Ulhee Kareng



Foto: Wawancara Bersama Kepala KUA Banda Raya



Foto: Wawancara Bersama Kepala KUA Baiturrahman



5. Pedoman Wawancara

A. Bagaimana Kedudukan Wali Mujbir dalam Hukum Islam dan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia?

1. Dalam praktik di KUA, bagaimana peran wali mujbir dijalankan ketika menikahkan anak perempuan yang belum dewasa?
2. Bagaimana KUA memastikan bahwa perkawinan yang dilakukan oleh wali mujbir tidak mengandung unsur pemaksaan?
3. Bagaimana KUA menafsirkan peran wali mujbir dalam konteks hak-hak anak dan prinsip perlindungan terhadap anak?

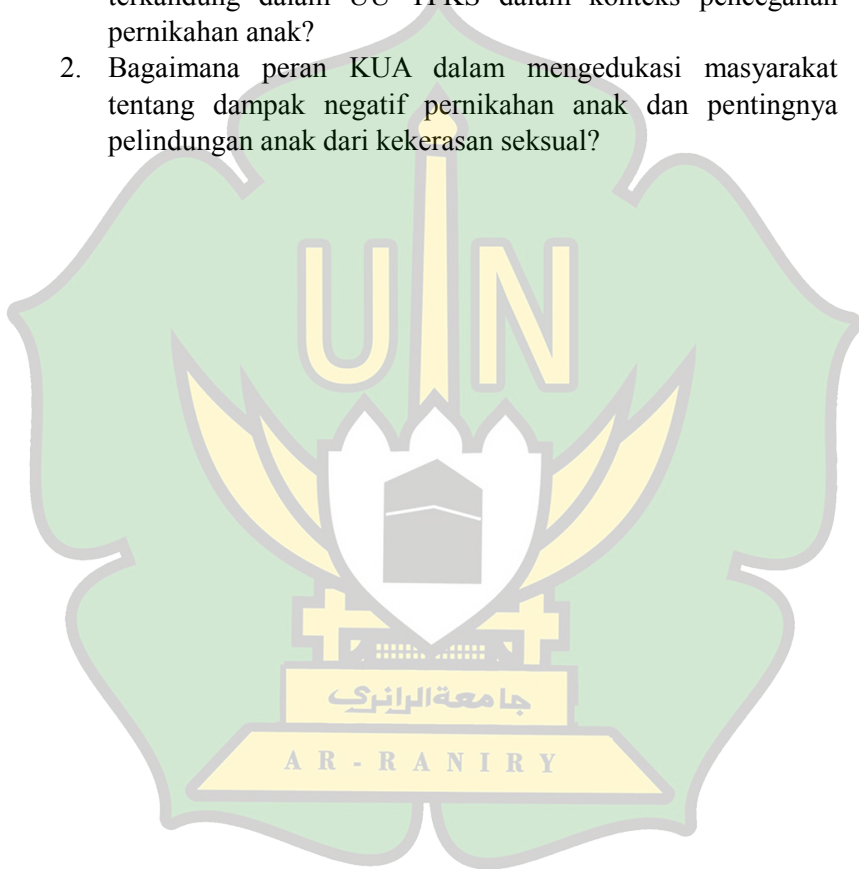
B. Apakah Terjadi Pergeseran Makna dan Kedudukan Wali Mujbir dalam Pernikahan Pasca Pemberlakuan UU No. 12 Tahun 2022?

1. Setelah berlakunya UU TPKS, apakah ada kebijakan baru atau pedoman teknis di KUA terkait peran wali mujbir dalam menikahkan anak?
2. Apakah pihak KUA merasakan adanya tekanan atau kehati-hatian lebih dalam menerima pernikahan yang melibatkan wali mujbir?
3. Bagaimana perubahan persepsi masyarakat terhadap wali mujbir menurut pengamatan KUA pasca lahirnya UU TPKS?

C. Bagaimana Implementasinya di KUA terhadap Pergeseran Makna Wali Mujbir dalam Menikahkan Anak Pasca UU TPKS?

1. Apakah KUA menerima arahan tertulis dari Kementerian Agama atau lembaga terkait tentang pengaruh UU TPKS terhadap praktik perwalian dalam pernikahan?
2. Bagaimana KUA memastikan pernikahan anak tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip perlindungan dari kekerasan seksual?

3. Apakah KUA memiliki mekanisme verifikasi bahwa keputusan wali mujbir menikahkan anak tidak mengandung unsur paksaan atau kekerasan?
- D. Apa Nilai Maslahat yang Terkandung dalam UU TPKS terhadap Pernikahan Anak?
1. Bagaimana KUA menilai nilai-nilai kemaslahatan yang terkandung dalam UU TPKS dalam konteks pencegahan pernikahan anak?
 2. Bagaimana peran KUA dalam mengedukasi masyarakat tentang dampak negatif pernikahan anak dan pentingnya perlindungan anak dari kekerasan seksual?



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama/Nim : Innaki Rahmah Salsabiela/231009018

Tempat/Tgl. Lahir : Padang/27 September 2002

Jenis Kelamin : Perempuan

Pekerjaan : Mahasiswi

Agama : Islam

Kebangsaan/Suku : WNI/ Aceh

Status : Belum Kawin

Alamat : Jl. M. Khalis, Dusun Kurnia, Desa Pulo Sarok, Kec. Singkil, Kab. Aceh Singkil, Prov. Aceh.

Orang Tua

Nama Ayah : Suhardiman

Nama Ibu : Fauziati

Alamat : Jl. M. Khalis, Dusun Kurnia, Desa Pulo Sarok, Kec. Singkil, Kab. Aceh Singkil, Prov. Aceh.

A R - R A N I R Y

Pendidikan

Tingkatan	Nama Sekolah/ Perguruan Tinggi	Tahun
SD/MI	MIN Pasar Singkil	2008-2014
SMP/MTs	MTsS Al-Munjiya Labuhan Haji Barat	2014-2017
SMA/MA	MAD Ruhul Islam Anak Bangsa Aceh Besar	2017-2020
S-1	UIN Ar-Raniry Banda Aceh	2020-2023
S-2	Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh	2024-2025

Demikian Riwayat hidup ini saya buat dengan sebenarnya agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Banda Aceh, 01 Juli 2025
Penulis,

إِنَّا كَرِيمٌ

Innaki Rahmah Salsabiela

A R - R A N I R Y