

ANALISIS IMPLEMENTASI KAIDAH FIKIH *LĀ ḌARAR WA LĀ ḌIRĀR* DALAM KEDOKTERAN MODERN PADA KASUS TINDAKAN OPERASI

Analysis of the Implementation of the Fiqh of Lā Ḍarar Wa Lā Ḍirār in Modern Medical in Case of Surgical Action

Muhammad Nirwan Idris

Sekolah Tinggi Ilmu Islam dan Bahasa Arab (STIBA) Makassar
Email: muhammadnirwan@stiba.ac.id

Kurnaemi Anita

Sekolah Tinggi Ilmu Islam dan Bahasa Arab (STIBA) Makassar
Email: kurnaemi@stiba.ac.id

Keywords:

*implementation, principles of fiqh,
modern medicine*

ABSTRACT

The relevance of the principles of fiqh in interpreting the law of a number of cases in the world of modern medicine has long been applied globally by classical and contemporary fiqh scholars. Advances in technology in the field of medicine have given rise to a number of controversial medical treatments and measures. For this reason, this study was carried out to describe the concept of fiqh lā Ḍarar wa lā Ḍirār in formulating shari'a law in medical disciplines and the correlation between the two, then implementing it based on the case examples described. This study uses qualitative analytic research with a phenomenological approach. The results of the study concluded that medical treatment that violates the shari'ah code of ethics and poses a danger and damage to the patient concerned can be included in the lā Ḍarar wa lā Ḍirār rules. Examples of cases such as hysterectomy carried out due to medical and emergency interests, are permitted as the application of the rules of 'al-Ḍarar yudfa' bi qadr al-imbān. Then medical treatment is not carried out for reasons of treatment and emergency needs, such as changing parts of the body for beauty and trends, or taking actions that according to the medical there are dangers and negative effects that are greater than the benefits, then it can be included in the rules of 'dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ. In the case of autopsy and eugenic abortion are included in the rule of the law izā ta'arada mafsadatān rū'iyā a'zamuhuma dararan bi irtikābi akhaffihimā, for taking less harm should be done to avoid greater harm, and this is the most appropriate opinion on this issue.

Kata kunci :

implementasi, kaidah fikih,
kedokteran modern

ABSTRAK

Relevansi kaidah fikih dalam menginterpretasi hukum terhadap sejumlah kasus dalam dunia kedokteran modern sudah lama diaplikasikan secara global oleh para ulama fikih klasik dan kontemporer. Kemajuan teknologi bidang kedokteran telah melahirkan sejumlah penanganan dan tindakan medis kontroversial. Untuk itu, penelitian ini dilakukan untuk menjabarkan konsep kaidah fikih *lā Ḍarar wa lā Ḍirār* dalam merumuskan istinbat hukum *syar'i* dalam disiplin ilmu kedokteran serta korelasi antara keduanya, kemudian mengimplementasikannya berdasarkan contoh kasus yang dipaparkan. Penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif analitik dengan pendekatan fenomenologi. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa penanganan medis yang melanggar kode etik syari'at serta menimbulkan bahaya dan kerusakan bagi pasien yang bersangkutan dapat dimasukkan dalam kaidah *lā Ḍarar wa lā Ḍirār*. Contoh kasus seperti *histerektomi* yang dilakukan karena adanya kepentingan medis dan darurat, diperbolehkan sebagai penerapan kaidah *al-Ḍarar yudfa' bi qadr al-imbān*. Kemudian penanganan medis yang dilakukan bukan karena alasan pengobatan dan kebutuhan darurat, seperti merubah bagian dari anggota tubuh untuk kecantikan dan tren, atau melakukan tindakan yang menurut medis terdapat bahaya dan efek negatif yang lebih besar daripada manfaatnya, maka dapat dimasukkan ke dalam kaidah *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ*. Pada kasus otopsi mayat dan aborsi *eugenika* dimasukkan dalam kaidah *izā ta'arada mafsadatān rū'iyā a'zamuhuma dararan bi irtikābi akhaffihimā*, karena mengambil mudarat yang lebih ringan harus dilakukan untuk menghindari mudarat yang lebih besar, dan inilah pendapat yang paling tepat dalam permasalahan ini.

Riwayat artikel: Diterima: 11 Maret 2020; Direvisi: 15 Mei 2020; Disetujui: 15 Mei 2020; Tersedia online: 12 Juni 2020.

How to cite : Idris, M. N., Anita, K. (2020). Analisis Implementasi Kaidah Fikih *Lā Ḍarar Wa Lā Ḍirār* dalam Kedokteran Modern pada Kasus Tindakan Operasi. *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam*, 6 (1), 50-76. <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v6i1.100>

PENDAHULUAN

Kaidah Fikih atau *a-qawā'id al-fiqhiyyah* merupakan prinsip-prinsip umum dalam fikih Islam yang merangkum hukum-hukum *syar'i* secara global, meliputi seluruh cabang masalah-masalah fikih baik yang telah ditunjuk oleh teks-teks al-Qur'an dan sunah selaras dengan masalah-masalah yang telah berlaku, maupun yang belum ada teksnya sama sekali yang telah ada sejak masa Rasulullah saw. hingga masalah-masalah kontemporer yang membutuhkan ijtihad para ulama dalam menentukan hukum *syar'i*-nya. Berkenaan dengan hal ini, al-Qarāfī, mengungkapkan bahwa kaidah fikih ini memiliki urgensi dan manfaat yang sangat besar dalam diskursus fikih, dimana dengan menguasainya dapat mengangkat kedudukan seorang *faqih* dan menampakkan kompetensinya dalam ilmu fikih, serta memiliki metodologi fatwa yang jelas.¹

Lahirnya *al-qawā'id al-fiqhiyyah* sebagai disiplin ilmu tersendiri dan mulai ditulis dalam kitab-kitab para ulama terjadi pada abad ke-4 dan terus berlanjut pada masa setelahnya. Menurut al-Burnū, mazhab Ḥanafī yang merupakan kelompok yang pertama kali mengkaji kaidah fikih. Hal ini sebagaimana tertulis dalam beberapa literatur di antaranya: Imam al-'Allāi al-Syāfi'ī (761 H), Imam al-Suyūṭī (911 H), dan Ibnu Najīm (980 H) dalam kitab-kitab *qawā'id* mereka menyatakan bahwa Imam Abu Ṭāhir al-Dībās pada abad ke-4 Hijriyah telah mengumpulkan sebanyak 17 kaidah-kaidah umum mazhab Ḥanafī, disusul oleh Imam al-Karkhī (340 H) yang menyusun catatan berisi 39 kaidah.²

Al-Nadawi menjelaskan bahwa istilah kaidah fikih berasal dari bahasa Arab: *al-qawā'id al-fiqhiyyah*, terdiri dari dua term yaitu *qawā'id* dan *fiqhiyyah*. *Al-qawā'id* adalah bentuk jamak dari *qā'idah* yang secara etimologi berarti asas, dasar atau pondasi, sehingga dapat dikatakan "asas atau pokok sesuatu," baik secara fisik (*al-ḥissī/indrawi*) seperti kalimat *qawā'id al-bait* yang berarti pondasi rumah, ataupun secara abstrak seperti kalimat *qawā'id al-dīn*, yaitu pokok agama. Dari segi istilah, para ulama berbeda dalam mengindikasikan definisinya, di antaranya dikemukakan oleh ulama ahli nahwu, al-Jurjānī, dalam kitab *al-Ta'rīfāt*, bahwa *al-qā'idah* adalah sebuah hukum universal yang dapat diterapkan pada masalah-masalah yang tercakup dalam ruang lingkungannya.³ Sementara al-Taftāzānī mengatakan bahwa mayoritas ulama *uṣūl* mendefinisikan maknanya sebagai suatu hukum yang diterapkan pada seluruh persoalan-persoalannya yang bersifat detail guna mengetahui hukumnya.⁴

Adapun makna *al-fiqhiyyah* berasal dari kata *al-fiqh* yang berarti ilmu atau pemahaman, sebagaimana yang diisyaratkan dalam firman Allah swt. dalam QS.

¹al-Qarāfī, Abu al-'Abbās Syihābuddīn. *al-Zākhīrah*. Juz 3 (Cet. I; Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2001), h. 3.

²al-Burnū, Muḥammad Sidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Wajīz Fī Iqāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 1422 H/2002 M), h. 62-63.

³al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī. *al-Ta'rīfāt*. (Cet. 1; Beirut-Lebanon: Maktabah Lubnān, 1396 H/1978 M), h. 177.

⁴al-Taftāzānī, Mas'ūd bin 'umar bin 'Abdillāh. *al-Talwīḥ 'Alā al-Tauḍīḥ*, Juz 1 (Cet. 1; Istanbūl Turki: Maktabah Ṣanāyī', 1310 H/1891 M), h.37.

Hūd/11: 91. Lebih jauh Zakariyyā menjelaskan *al-fiqh* secara etimologi sebagai sebuah disiplin ilmu tentang hukum-hukum *syar'i* yang berhubungan dengan amalan seorang hamba berdasarkan dalil-dalilnya secara rinci. Lebih khusus lagi makna *al-fiqh* tercakup pada ruang lingkup sebagai berikut: (1) Merupakan bagian dari syariat Islam, (2) Hukum yang dibahas berkaitan dengan amaliah seorang hamba, (3) Objek hukumnya jatuh pada muslim mukalaf, (4) Sumber hukum berasal dari al-Qur'an, sunah, ijmak (kesepakatan ulama), atau dalil-dalil lain yang menjadi sumber hukum Islam, (5) Dibangun dengan jalan ijtihad atau istinbat sehingga kebenarannya kondisional dan temporer.⁵

Istilah kaidah fikih atau *al-qawā'id al-fiqhiyyah* dalam wacana fikih Islam dapat diuraikan dalam beberapa pengertian di antaranya dikemukakan oleh al-Subkī dan al-Nadawī bahwa kaidah fikih merupakan hukum bersifat general (*kulliyah*) yang dapat diterapkan pada perkara yang lebih spesifik untuk melakukan istinbat hukum.⁶ Al-Nadawī juga menambahkan bahwa kaidah fikih merupakan hukum *syar'i* yang bersifat global, darinya dapat diketahui persoalan-persoalan yang berada di bawah cakupannya.⁷

Kemudian al-Hamwī mengistilahkan sebagai hukum mayoritas (*aglabiyah*) yang dapat diterapkan pada persoalan-persoalan bersifat umum, untuk dikeluarkan hukumnya. Berangkat dari banyaknya perbedaan penafsiran dalam merepresentasikan terminologi kaidah fikih di kalangan ulama,⁸ al-Sawat dan al-Mīman kemudian menyimpulkan pengertian kaidah fikih yang paling relevan dengan mengistilahkan sebagai sebuah hukum fikih yang bersifat universal, yang diimplementasikan pada kebanyakan bab-bab fikih, dengannya dapat diketahui hukum *syar'i* persoalan-persoalan tersebut.⁹

Sebuah kaidah fikih dapat diaplikasikan pada berbagai persoalan fikih yang tercakup dalam ruang lingkungannya, sehingga membantu para penuntut ilmu untuk mengetahui hukum-hukum fikih tanpa harus menghafal esensi seluruh permasalahan. Banyak ragam persepsi yang dikemukakan oleh para ulama dalam memaparkan urgensi kaidah fikih dalam ranah fikih Islam, di antaranya al-Zarqā mengatakan bahwa kaidah fikih memiliki peran sentral dalam memberikan kemudahan interpretasi terhadap wacana fikih Islam, dimana cabang-cabang fikih yang beragam bisa diformulasikan dalam satu kaidah. Tanpa eksistensi kaidah ini, maka akan berdampak pada biasanya berbagai persoalan dan membuka celah

⁵Zakariyyā, Abū Yahyā bin Muḥammad al-Anṣārī. *al-Hudūd al-Anīqah wa al-Ta'rīfāt al-Daqīqah*. (Cet. I; Mesir: Markaz Jum'ah al-Mājid bi al-Ta'awun Ma'a Dār al-Fikr al-Ma'aṣir, 1411 H/1991 M), h. 64.

⁶al-Subkī, Tājuddīn 'Abdul Wahhāb bin 'Alī. *al-Asybah wa al-Nazāir*. (Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1991 M), h. 2.

⁷al-Nadawī, 'Alī Aḥmad. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. (Cet. 4; Jeddah: Dār al-Basyr, 1411 H/1998 M), h. 41.

⁸al-Hamwī, Syihābuddin al-Ḥusainī. *Gamzu 'Uyūn al-Baṣāir Syarḥu Kitāb al-Asybah wa al-Nazāir*, Juz 1 (Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1993 M) h. 51.

⁹al-Ṣawāt, Muḥammad bin 'Abdillāh bin 'Ābid. *al-Qawā'id wa al-dawābiṭ al-Fiqhiyyah 'Inda Ibnī Taimiyah fī Fiqh al-Ushrah*. (Cet.1; Tāif: Maktabah Dār al-Bayān al-Ḥadīṣah 2001), h. 92., al-Mīman, Turkī bin 'Abdillāh bin Ṣāliḥ, *al-Qawā'id wa al-dawābiṭ al-Fiqhiyyah 'Inda al-Syaikh Ibnu 'Usaimin fī al-'Ibādāt*. Jilid 1 (Cet. 1; Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2001), h. 36.

terjadinya banyak kontradiksi hukum tanpa patokan prinsip yang jelas sebagai pedoman berpikir.¹⁰

Lebih jauh al-Ṭāhir; al-Nadawī; dan al-Ṣābūnī menyatakan bahwa mengkaji ilmu ini sangat membantu memahami *maqāsid syar'iyah*; karena kaidah fikih merupakan kesimpulan dari hasil analisis yang mendalam terhadap ragam kasus yang lebih rinci.¹¹ al-Zarqā juga menambahkan hal ini dapat meningkatkan kompetensi ilmu fikih bagi penuntut ilmu dan memiliki kapasitas ilmiah dalam *istinbāt al-aḥkām* terhadap beragam persoalan kontemporer yang secara spesifik tidak dibahas dalam kitab-kitab fikih klasik, sehingga penguasaan terhadap kaidah fikih akan menjadi jembatan dalam memahami berbagai macam persoalan *furū'* atau cabang-cabang fikih. Presensi kaidah fikih memiliki peran sentral dalam merumuskan sebuah hukum klasik ataupun kontemporer yang belum pernah terjadi sebelumnya dengan metode sederhana. Oleh karena itu, relevansi kaidah fikih dalam menyelesaikan problem di segala sendi kehidupan dan sekaligus dalam legislasi hukum Islam dinilai sudah sangat tepat pengaplikasiannya.¹² Senada dengan ini, al-Zinjān juga menyatakan bahwa kaidah fikih memiliki fungsi dalam mengorelasikan persoalan-persoalan yang beragam sehingga berada pada satu muara hukum atau kaidah, yang mana menunjukkan bahwa syariat Islam datang untuk merealisasikan maslahat yang besar.¹³

Salah satu kaidah fikih yang paling banyak diimplementasikan dalam kasus-kasus tindakan medis pada dunia kedokteran modern adalah *lā ḍarar wa lā ḍirār*. Kaidah ini merupakan salah satu dari lima kaidah pokok fikih yang bersifat universal atau yang dikenal dengan istilah *القَوَاعِدُ الْكَلْبِيَّةُ الْكُبْرَى الْخَمْسُ*, yaitu mencakup seluruh bab-bab fikih, dimana objek aplikasinya lebih luas dan umum daripada kaidah-kaidah lainnya. Di samping itu imam empat mazhab juga sepakat tentang keabsahannya sebagai hujah dan mangaplikasikannya pada bab-bab fikih al-Burnū.¹⁴ Ibnu Rajab menyatakan teks kaidah ini diambil dari hadis Nabi saw. yang memiliki lafal yang sama dengan kaidah, diriwayatkan oleh Ibnu Mājah, Aḥmad, Dāruquṭnī, dan Ḥākim, dimana hadis ini dinilai ṣāḥiḥ menurut syarat Iman al-Bukhārī dan Muslim, serta disepakati oleh Imam al-Ḍahabī, Malik dalam kitab al-Muwatta', Abu Dawud dalam Marāsil-nya dan lain sebagainya, dengan sanad hasan dari jalan beberapa sahabat Rasulullah saw. di antaranya Ubādah bin Ṣāmiṭ, Ibnu 'Abbās, Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Hurairah, Jābir bin 'Abdillāh, 'Āisyah, Ṣa'labah bin Abī Malik, dan Abū Lubābah.¹⁵

¹⁰al-Zarqā, Mustafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām*, Juz 2 (Cet. 2; Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), h. 943.

¹¹al-Ṭāhir, Muḥammad bin 'Āsyūr. *Maqāsidu al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. (Cet. 2; Yordania: Dā al-Nafāis, 2001) h.78.; al-Nadawī, 'Alī Aḥmad. *al-Qowā'id al-Fiqhiyyah*. (Cet. 4; Jeddah: Dār al-Basyīr., al-Ṣābūnī, 'Abdurrahmān. *al-Madkhal li Dirāsati al-Tasyrī' al-Islāmī*. Juz 1 (Cet. 1: Jāmi'atu Ḥalbi, 1997), h. 269.

¹²al-Zarqā, Mustafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām*, Juz 2 (Cet. 2; Damaskus: Dār al-Qalam, 1425 H/2004 M), h. 943.

¹³al-Zinjānī, Muḥammad bin Aḥmad Syihābuddīn. *Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*. (Cet. 3; Beirut: Muassasah al-Risālah, 1978), h. 34.

¹⁴al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Wajīz Fī Iḍāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 2010), h. 25-28.

¹⁵Ibnu Rajab 'Abdurrahmān bin Syihābuddīn bin Aḥmad al-Ḥanbalī. *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Syarḥi Khamsīna Ḥadīsan min Jawāmi' al-Kalim*. (Cet. 1; Kairo-Mesir: Dār al-Ṣafwah, 2008), h. 352.

Al-Burnū mengungkapkan bahwa kaidah ini menjadi salah satu asas syariat Islam yang merupakan pijakan dalam mencegah setiap perbuatan yang membahayakan. Bentuk pencegahan dapat berupa ganti rugi dengan denda, atau mengganti barang yang serupa, atau dapat berupa hukuman terhadap pelakunya. Kaidah ini juga merupakan pondasi teori maslahat yang terwujud dengan mengusahakan maslahat (*jalbul maṣāliḥ*), atau dengan cara mencegah terjadinya suatu kerusakan (*dar'ul mafāsid*).¹⁶ Dengan demikian, ulama fikih menjadikan pilar ini sebagai barometer dalam menetapkan suatu hukum *syar'i*.

Al-Suyūṭī dan Ibnu Najīm menyampaikan bahwa beberapa ulama mengungkapkan kaidah ini dengan istilah (الضَّرَرُ يُزَالُ) “*Suatu bahaya harus dihilangkan,*” dan meletakkan kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār* sebagai dalil dan landasan kaidah. Akan tetapi, al-Burnū mengungkapkan bahwa kaidah fikih yang dinukil langsung dari teks hadis (*lā ḍarar wa lā ḍirār*) dianggap lebih sempurna dan cakupannya lebih luas dibandingkan kaidah yang dikutip berdasarkan makna yang terkandung dalam hadis, di samping kaidah yang selaras dengan teks hadis merupakan dalil *syar'i* yang kuat dalam mengukuhkan sebuah hukum *syar'i* karena bersumber dari teks hadis Nabi saw.¹⁷

Al-Burnū dan al-Zarqā menjelaskan makna *ḍarar* adalah anonim dari kata *al-naf'u* yang secara etimologi berarti memberikan manfaat. Dari sini dapat didefinisikan maknanya dengan: *إِلْحَاقُ مَفْسَدَةٍ بِالْغَيْرِ مُطْلَقًا* (menimpakan kemudharatan dan bahaya secara mutlak baik kepada diri sendiri ataupun kepada orang lain).¹⁸ Adapun *ḍirār* secara terminologi adalah: *مُقَابِلَةُ الضَّرَرِ بِالضَّرَرِ* (membalas kerusakan atau bahaya yang menimpa seseorang dengan kerusakan atau bahaya pula). Bahaya dan kerusakan yang dimaksud disini meliputi bahaya atau kerusakan yang dilakukan seseorang kepada orang lain atau kelompok dengan maksud menimpakan kemudharatan secara mutlak, yakni tidak dilandasi oleh tujuan selain ingin memberikan kemudharatan kepada seseorang atau kelompok tersebut, atau perbuatan mubah yang dilakukan oleh seseorang terhadap hartanya yang mengakibatkan kerugian atau bahaya terhadap orang lain. Demikian halnya termasuk larangan untuk memanfaatkan kepemilikan harta yang menyebabkan kemudharatan terhadap pemiliknyanya. Akan tetapi, jika perbuatan tersebut hanya menyebabkan bahaya yang ringan atau tidak fatal, maka perbuatan tersebut tidak dilarang, dan juga tidak melakukannya jauh lebih baik.

¹⁶al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Wajīz Fī Iḍāḥi Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyyah*. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 2010), h. 252-255.

¹⁷al-Suyūṭī, 'Abdurrahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn. *al-Asybah wa al-Nazā'ir*. (Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), h. 83.; Ibnu Nujaim, Zainuddīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad al-Ḥanafī. (1400/1979). *al-Asybah wa al-Nazā'ir 'alā Mazhab al-Imām Abī Ḥanīfah*. (Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1979), h. 72.

¹⁸al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Wajīz Fī Iḍāḥi Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyyah*. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 2010) h. 251.; al-Zarqā, Mustafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Am*, Juz 2 (Cet. 2; Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), h. 943.

Lebih jauh al-Burnū menegaskan hal ini termasuk pencegahan bahaya sebelum terjadinya sesuatu dengan melakukan berbagai tindakan preventif yang memungkinkan, ataupun menghilangkan suatu bahaya atau kerusakan yang sudah terjadi dengan suatu tindakan tertentu yang dapat menghilangkan pengaruh bahaya atau kerusakan tersebut, termasuk menghalanginya agar tidak terulang kembali.¹⁹ Adapun makna kaidah ini secara global, Syābir dan al-Bāhisīn menyatakan bahwa diharamkan bagi setiap muslim melakukan kerusakan atau tindakan yang dapat membahayakan dirinya dan orang lain secara umum, baik kerusakan tersebut bersifat material ataupun abstrak, termasuk yang menyangkut kehidupan dunia secara umum ataupun agamanya.²⁰ Hal ini merupakan implementasi syariat Islam yang melarang segala bentuk kemudaratan terhadap diri pribadi dan orang lain, serta mewajibkan melakukan pencegahan sebelum kemudaratan tersebut terjadi.

Untuk mengaplikasikan kaidah ini, perlu memperhatikan beberapa syarat penerapan kaidah yang wajib dipenuhi: (1) Kerusakan atau kemudaratan yang dihasilkan berdasarkan fakta dan bukti yang dapat dicerna dan bukan sekedar mengira-ngira; (2) Tidak diperkenankan menghilangkan kemudaratan dengan menimbulkan kemudaratan lain yang setara atau bahkan yang lebih besar; (3) Tidak boleh mencegah terjadinya kemudaratan yang di dalamnya terdapat ketentuan syariat seperti *qiṣāṣ*, *ḥudūd*, dan berbagai macam bentuk hukuman (*'uqūbah* dan *ta'zīr*), karena di balik hukuman tersebut terdapat maslahat yang ingin dicapai. Misalnya memotong tangan seorang pencuri, merajam seorang pezina yang telah menikah, mencambuk peminum minuman keras dan lain sebagainya, meskipun di sisi lain menimbulkan kemudaratan, namun hal ini diperkenankan karena ditempuh dengan cara yang diperbolehkan oleh syariat, dan bahaya yang dilahirkan tidak sebanding dengan manfaat yang dihasilkan; (4) Kerusakan atau bahaya yang ditimbulkan bukan terhadap perkara yang ringan dan dapat ditolerir, akan tetapi terhadap perkara yang besar dan jelas. Adapun kaidah-kaidah turunan yang akan diangkat dalam penelitian sebanyak lima kaidah antara lain: (1) *إِذَا دَرَأَ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ*, (2) *الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ*, (3) *تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا يَارْتِكَبِ أَحَقَّهُمَا*

Rumusan dari kaidah fikih di atas dapat diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan, baik yang menyangkut hubungan antara sesama makhluk hidup ataupun hubungan antara manusia dengan Tuhannya. Kaidah fikih ini juga dapat menyentuh berbagai bidang, salah satunya bidang pengobatan dan kedokteran modern yang akan dibahas secara khusus dalam kajian ini, melihat begitu besarnya keinginan masyarakat untuk mengetahui kaidah-kaidah fikih dalam menjaga batasan-batasan penanganan dan tindakan medis. Berangkat dari

¹⁹al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Wajīz Fī Iḍāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyyah*. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 1422 H/2002 M), h. 252.

²⁰Syābir, Muḥammad 'Usmān. "Mauqif al-Islām min al-Amrāq al-Warāsiyah". *Disertasi*, (Yordania: Dirāsah Fiqhiyah fī Qaḍāyā Ṭibbiyah Mu'āshirah, 2001), h. 165.; al-Bāhisīn, Ya'qūb bin 'Abdil Wahhāb. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. (Cet. 5; Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2011), h. 322.

permasalahan aktual yang terjadi dan kebutuhan masyarakat akan penanganan kesehatan mendorong para pelaku medis dan tenaga kesehatan melakukan sejumlah terobosan baru dalam dunia medis dan terus mengembangkannya di setiap zaman. Permasalahan-permasalahan yang muncul seperti imunisasi, pil pencegah haid, alat kontrasepsi, *vasektomi* dan *tubektomi*, bayi tabung, pemutih kulit, operasi kecantikan, operasi *caesar*, *cloning*, transplantasi, dan ihwal serupa yang kerap mengundang pertanyaan mendorong para ulama fikih kontemporer mengeluarkan fatwa terkait hal-hal tersebut.

Dampak dari pesatnya perkembangan dunia kedokteran modern merupakan tantangan tersendiri bagi para ulama kontemporer dalam melahirkan produk-produk hukum fikih baru pada ranah fikih Islam secara keseluruhan. Berbagai masalah yang berkembang dalam dunia pengobatan dan kedokteran kemudian mendorong sejumlah ulama fikih yang berkompeten di dalamnya untuk menulis kitab-kitab yang secara khusus memaparkan masalah tersebut, salah satunya yang ditulis oleh al-Syinqīfī dalam kitab *Ahkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaihā*,²¹ al-Bagdādī dalam kitab *al-Ṭibb min al-Kitāb wa al-Sunnah*,²² al-Nasīmī dalam kitab *al-Ṭibb al-Nabawī wa al-'Amal al-Ḥadīṣ*, dan sejumlah kitab-kitab klasik dan kontemporer lainnya.²³

Berdasarkan fenomena di atas, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana konsep kaidah fikih dalam merumuskan hukum *syar'i*?; dan (2) Bagaimana implementasi dan relevansi kaidah fikih *Lā ḍarar Wa Lā ḍirar* dalam kedokteran modern pada kasus tindakan operasi?. Kemudian tujuan penelitian ini adalah: (1) Mengungkap dan memahami konsep kaidah fikih dalam merumuskan hukum *syar'i*; (2) Menganalisis implementasi dan relevansi kaidah fikih *Lā ḍarar Wa Lā ḍirar* dalam kedokteran modern pada kasus tindakan operasi.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif analisis dengan pendekatan fenomenologi, dengan menyajikan contoh-contoh kasus yang terjadi dalam dunia kedokteran, kemudian menganalisisnya dan mengelompokkannya dalam kaidah-kaidah fikih untuk dirumuskan dan dijabarkan berdasarkan spesifikasi masalahnya, kemudian melakukan pendekatan hukum dari kasus-kasus tersebut berdasarkan aplikasi kaidahnya. Pemilihan metode ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang lebih mendalam dan menyeluruh mengenai hubungan implementasi kaidah fikih yang akan diangkat dengan contoh kasus yang dirumuskan darinya. Untuk menjaga keautentikan dan keaslian penelitian, langkah-langkah pengolahan data dilakukan dengan: (1) Mengumpulkan data dan informasi dari sejumlah literatur yang berkaitan dengan kaidah fikih secara umum, khususnya kaidah fikih *lā ḍarar wa lā ḍirār*, kemudian sejumlah literatur yang berkaitan dengan kasus-kasus dalam dunia kedokteran yang akan diangkat dalam

²¹ al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. *Ahkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaihā*. (Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Tābi'īn, 1424 H/2004 M).

²² al-Bagdādī, 'Abdullatif. *al-Ṭibb min al-Kitāb wa al-Sunnah*. (Cet. 3; Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1414H/1994 M).

²³ al-Nasīmī, Muḥammad Nāzim. *al-Ṭibb al-Nabawī wa al-'Amal al-Ḥadīṣ*. (Cet. 4; Beirut-Lebanon: Muassasah Al-Risālah, 1407 H/1987 M).

kajian ini; (2) Melakukan analisis dan diagnosis terhadap contoh-contoh kasus kemudian mengklasifikasikannya ke dalam kaidah fikih *lā ḍarar wa lā ḍirār* dan kaidah turunannya; dan (3) Menginterpretasi hukum *syar'i* dari sejumlah kasus yang telah di analisis menggunakan penjabaran kaidah fikih.

PEMBAHASAN

Landasan Kaidah Fikih Dalam Istinbat Hukum *Syar'i* (*Hujjiyah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*)

Pemahaman tentang bolehnya ber hukum dengan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* merupakan hal penting yang tidak dapat ditawar bagi seorang peneliti yang ingin mengaplikasikannya dalam persoalan yang menuntut status hukum. Adapun yang dimaksud dengan *hujjiyah al-qawā'id al-fiqhiyyah* adalah keabsahan kaidah fikih untuk dijadikan sebuah dalil, sebagai landasan dalam istinbat hukum. Atau dengan kata lain, apakah *al-qawā'id al-fiqhiyyah* layak menjadi salah satu sumber hukum Islam, sehingga dapat menjadi patokan perumusan hukum *syar'i* ketika tidak terdapat *naş* sehingga dapat melahirkan *ta'lil* (mengutarakan 'illah atau alasan) dan *tarjih* (menggambil pendapat yang paling relevan).

Sebelum pemaparan tentang pandangan para ulama dalam masalah ini, akan dijabarkan terlebih dahulu substansi silang pendapat di kalangan para fuqaha, agar didapatkan gambaran jelas tentang persoalan tersebut. Penjabaran mengenai pandangan ulama terhadap kaidah fikih dapat diuraikan sebagai berikut: (1) Menurut al-Burnū, para ulama sepakat bahwa *al-qawā'id al-fiqhiyyah* merupakan hujah jika teksnya diambil langsung dari teks al-Qur'an atau sunah yang sah.²⁴ Karena berdalil dengan menggunakan kaidah tersebut, sama kedudukannya ketika berdalil dengan kedua teks tersebut; (2) Jika kaidah tersebut tidak memiliki landasan dari teks al-Qur'an atau sunah yang sah, atau dari selain keduanya yang termasuk sebagai salah satu sumber hukum Islam yang muktabar seperti ijmak atau qiyas, maka kaidah tersebut tidak layak dijadikan dalil untuk berhujah ketika melakukan istinbat hukum *syar'i*.²⁵

Apabila kaidah fikih diadopsi dari makna yang terkandung pada teks, ataupun merupakan hasil dari kajian dan analisa para fuqaha terhadap persoalan-persoalan fikih, maka di sinilah letak perbedaan pendapat antara ulama fikih yang akan dijabarkan sebagai berikut, yaitu: Pendapat yang melarang berhujah dengan kaidah fikih tersebut, dimana pandangan ini disampaikan oleh al-Juwainī dan Ibnu Nujaim dari kalangan ulama terdahulu, kemudian didukung oleh ulama kontemporer diantaranya 'Alī Ḥaidar, dan al-Nadawī. Adapun alasan yang dikemukakan oleh ulama yang mendukung pendapat ini adalah: *Pertama*, al-Nadawī dan al-Bāḥisīn, mengungkapkan bahwa kaidah fikih hanya bersifat

²⁴al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Wajīz Fī Idāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 1422 H/2002 M), h. 40.

²⁵al-Nadawī, 'Alī Aḥmad. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. (Cet. 4; Jeddah: Dār al-Basyīr, 1411 H/1998 M), h. 329.; al-Bāḥisīn, Ya'qūb bin 'Abdil Wahhāb. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. (Cet. 5; Riyāḍ: Maktabah al-Rusyḍ, 2011), h. 273.

kebanyakan (*aglabiyyah*) dan tidak bersifat menyeluruh (*kulliyyah*), dimana tidak jarang terdapat *mustasnayāt* atau pengecualian pada kaidah-kaidah tersebut, sehingga membuka celah terjadinya kecacatan hukum akibat adanya beberapa persoalan yang tidak dapat diimplementasikan pada suatu kaidah.

Kedua, al-Bāhisīn dan Syābir juga mengatakan pada umumnya kaidah fikih merupakan hasil dari suatu kajian terhadap persoalan-persoalan fikih yang terbatas, di mana hasil kajian tersebut tidak dapat mengantarkan pada sebuah keyakinan yang utuh dan kepastian hukum, karena lahir dari hasil ijtihad yang sangat memungkinkan terjadinya kekeliruan.²⁶ Oleh karena itu, mengeneralisir suatu hukum dianggap sebagai suatu keserampangan. Begitu pula al-Burnū menambahkan bahwa sebenarnya kaidah fikih hanyalah hasil dari kumpulan persoalan-persoalan *furū'*, sehingga tidak logis untuk dijadikan asas dalam penetapan hukum.²⁷

Adapun pendapat yang membolehkan berdalil dengan kaidah fikih selama kaidah tersebut tidak menyelisihi dalil dari al-Qur'an, sunah, ataupun ijmak. Pendapat ini dikemukakan oleh sejumlah ulama fikih di antaranya al-Gazālī,²⁸ al-Syātibī,²⁹ dan al-Suyūṭī.³⁰ Alasan yang dikutip oleh ulama yang memegang pendapat ini dikemukakan oleh Syābir bahwa kaidah fikih bersifat menyeluruh (*kulliyyah*), dalam arti dapat diterapkan pada seluruh persoalan-persoalan fikih yang berada dalam cakupan kaidah tersebut.³¹ Adapun keberadaan *mustasnayāt* (pengecualian-pengecualian) dari kaidah, tidak menafikan penyebutannya sebagai kaidah yang bersifat *kulliyyah*. Al-Qaḥṭānī menambahkan bahwa kaidah fikih merupakan hujah, karena dibangun dari sebuah analisis yang tajam terhadap begitu banyak permasalahan-permasalahan, sehingga sudah cukup untuk melahirkan sebuah *ẓan rājih* (dugaan kuat) yang merupakan sebuah kelaziman.³²

Dapat ditarik sebuah inferensi dalam wacana keabsahan kaidah fikih sebagai hujah dalam beristinbat dengan mengatakan bahwa kaidah fikih yang bersumber dari teks *syar'i* baik secara teksnya langsung ataupun makna dari teks merupakan hujah dan dalil untuk melakukan istinbat hukum. Sementara kaidah fikih yang lahir dari hasil ijtihad para fuqaha, maka hukumnya berbeda tergantung pada dua hal, yaitu:

²⁶al-Bāhisīn, Ya'qūb bin 'Abdil Wahhāb. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. (Cet. 5; Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1431 H/2010 M.); Syābir, Muḥammad 'Uṣmān. "Mauqif al-Islām min al-Amrād al-Warāsiyah". *Disertasi*, (Yordania: Dirāsah Fiqhiyah fi Qaḍāyā Tibbiyah Mu'āshirah, 1421 H/2001 M).

²⁷al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Wajiz Fī Idāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyyah*. Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 1422 H/2002 M).

²⁸al-Gazālī, Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭūsī *al-Mankhūl Min Ta'liqāt al-Uṣūl*. (Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āshir, 1417 H/1997 M).

²⁹al-Syātibī, Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī. *al-Muwāfiqāt*. Juz 1 (Cet. 1; Dār Ibnu 'Affān, 1417 H/1997 M).

³⁰al-Suyūṭī, 'Abdurrahmān bin Abi Bakr Jalāluddīn. *al-Asybah wa al-Nazāir*. (Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1990 M).

³¹Syābir, Muḥammad 'Uṣmān. *al-Qawā'id al-Kulliyyah wa al-dawābiḥ al-Fiqhiyyah fī al-Syar'ati al-Islāmiyyah*, (Cet. II; Yordania: Dār al-Nafāis, 1428 H/2007 M).

³²al-Qaḥṭānī, Fawwāz Muḥammad 'Alī. *al-Qawā'id wa al-dawābiḥ al-Fiqhiyyah al-Muassirah fī al-Mu'āmalāt al-Maṣrifīyyah al-Islāmiyyah*, Juz 1 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risālah, 1434 H/2013 M).

Pertama, ditinjau dari sumber atau dalil yang digunakan dalam berijtihad untuk melahirkan sebuah kaidah. Dari keadaan ini, maka hukumnya dilihat dari dua sisi, yaitu jika dalil yang digunakan dalam melahirkan kaidah disepakati oleh mayoritas ulama, maka kaidah tersebut dapat dijadikan hujah. Adapun jika dalil yang digunakan masih diperselisihkan oleh sebagian ulama, maka kaidah tersebut hanya dapat dijadikan sebagai alat *tarjih* atau penunjang dalil. Kemudian apabila kaidah fikih lahir dari hasil kajian atau analisis para ulama, maka kaidah dapat digunakan sebagai alat *tarjih* dan melakukan istinbat hukum. Begitupun kaidah yang merupakan hasil dari ijtihad lain seperti *qiyās*, *al-istiṣhāb*, *taḥqīq al-manāṭ*, dan *tanqīh al-manāṭ*, maka dalam hal ini dikembalikan pada dalil yang digunakan dalam ijtihad tersebut dan sejauh mana keabsahan kaidah yang dilahirkan dari proses ijtihad dalam mencetuskan sebuah hukum.

Kedua, bergantung pada sejauh mana penyikapan para ulama terhadap kaidah, apakah disepakati atau masih diperselisihkan. Jika kandungan dari kaidah tersebut disepakati oleh mayoritas ulama, maka dapat dijadikan sebagai hujah. Adapun jika kaidah masih diperselisihkan oleh sebagian mazhab dan ulama, maka kaidah tidak dapat dijadikan sebagai landasan dalam berhujah. Akan tetapi, para ulama sepakat terhadap kaidah-kaidah yang secara tekstual dinukil dari teks *syar'i* atau yang semakna dengannya, juga terhadap teks *syar'i* yang bersifat umum, begitupun hasil ijtihad para ulama yang telah disepakati keabsahannya dalam hal ini.

Konsep Kaidah Fikih dalam Merumuskan Hukum *Syar'i*

Kondisi objektif yang selaras dengan permasalahan manusia di setiap zaman memerlukan tanggapan logis-yuridis dari teks-teks al-Qur'an dan sunah, di mana hal-hal yang belum ter-cover secara eksplisit dalam kedua teks tersebut mewajibkan para mujtahid yang mampu dan memenuhi syarat untuk melakukan ijtihad sesegera mungkin dalam merespon permasalahan yang baru muncul (kontemporer). Dengan demikian, melalui pranata ijtihad ini, para mujtahid dapat mengeksplorasi akal pikirannya untuk mencari jawaban atas permasalahan baru dengan tetap memperhatikan kaidah-kaidah yang diperlukan dalam ranah ijtihad. Lebih jauh Quwwatih dan Sa'īdī mengatakan sebagian fuqaha mendefinisikan metode rumusan hukum *syar'i* ini sebagai suatu usaha yang ditempuh oleh mujtahid mazhab dalam mengetahui hukum *furu'* (cabang-cabang masalah) yang belum ada teksnya, dengan menggunakan kaidah-kaidah yang diyakini oleh mazhab tersebut, di mana pengertian ini dibatasi oleh kaidah yang dipegang oleh setiap mazhab.³³

Quwwatih menambahkan, agar metode rumusan hukum ini mendekati kebenaran, perlu memperhatikan beberapa konsep kaidah fikih dalam merumuskan hukum *syar'i* berikut ini: (1) Wajib bagi seorang mujtahid memahami kandungan dari

³³Quwwatih, 'Ādil bin 'Abdil Qādir Waliyu. *al-Qawā'id wa al-dawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Qarāfiyyah*, Juz 1 (Cet. 1; Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyah, 1425 H/2004 M) h. 220.; Sa'īdī, Yahyā *al-Taq'īdal-Fiqhī wa Āsaruhu fī al-Ijtihād al-Ma'āshir*. (Cet. 1; Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 1431 H/2010 M), h. 110.



lafal kaidah fikih dan *mustasnayāt*-nya, dan tidak mencampurkannya dengan kaidah lain agar tepat dalam mengkorelasikan antara kaidah tersebut dengan kasusnya; (2) Memiliki pemahaman yang baik dan jelas terhadap kasus yang ingin diimplementasikan terhadapnya kaidah fikih; (3) Mengkaji korelasi antara kasus-kasus fikih dengan kaidahnya, kemudian memastikan keberadaannya dalam kaidah tersebut; (4) Menjelaskan tentang cara mengimplementasikan sebuah kaidah ke dalam kasus-kasus fikih; (5) Memilih kaidah yang paling relevan untuk diterapkan dalam kasus yang bersangkutan, kemudian memaparkan pertimbangan pemilihan kaidah tersebut. Hal ini disebabkan terdapat beberapa kasus yang dapat masuk ke dalam sejumlah kaidah yang berbeda; (6) Jika terjadi kontradiksi antara dua kaidah dalam mengimplementasikannya ke dalam kasus, maka harus mengunggulkan salah satu dari keduanya berdasarkan pertimbangan sebagai berikut: a) Mengambil kaidah yang disepakati oleh para ulama; b) Memilih kaidah yang mengacu kepada *maqāsid al-syarī'ah* dalam menerapkan kaidah fikih; (7) Kaidah yang dipilih untuk sebuah kasus tertentu tidak boleh bertentangan dengan teks atau ijmak.³⁴

Implementasi dan Relevansi Kaidah Fikih *Lā Darar wa Lā Dirar* dalam Tindakan Operasi

Implementasi kaidah fikih *lā darar wa lā dirar* dalam kedokteran modern yang khusus berkaitan dengan tindakan operasi terdapat pada beberapa contoh kasus sebagai berikut:

Pertama, tindakan pensterilan reproduksi (*vasektomi* dan *tubektomi*). *Vasektomi* merupakan kontrasepsi steril bagi laki-laki yang dilakukan dengan operasi kecil, dengan cara menutup saluran sperma pada kantong penis. Sedangkan *tubektomi* adalah kontrasepsi permanen pada wanita yang dilakukan dengan tindakan operasi kecil dengan cara mengikat atau memotong saluran telur, sehingga tidak terjadi pertemuan antar sel telur dengan sperma.³⁵ Kontrasepsi steril ini menjadikan laki-laki maupun wanita tidak bisa memiliki keturunan secara permanen, dimana hal tersebut merupakan konsekuensi akibat pemotongan saluran sperma bagi laki-laki dan indung telur bagi wanita.

Al-Syinqīfī menyatakan bahwa hukum asal pembedahan atau operasi adalah haram, kecuali jika dilakukan karena ada kebutuhan darurat atau kepentingan medis.³⁶ Dengan demikian, Majma' Fiqh al-Islami mengeluarkan fatwa dan menilai tindakan operasi ini haram jika dilakukan tanpa ada unsur darurat yang ditetapkan berdasarkan kode etik syariat. Oleh karena itu, tindakan ini dapat dimasukkan dalam kaidah *lā darar wa lā dirar* dengan alasan sebagai berikut.³⁷

³⁴Quwwatīh, 'Ādil bin 'Abdil Qādir Waliyu. *al-Qawā'id wa al-ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Qarāfiyyah*, Juz 1 (Cet. I; Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyah, 1425 H/2004 M).

³⁵Baso, Zohra Andi. *Kesehatan Reproduksi, Panduan Bagi Perempuan*. (Cet. 1; Yogyakarta: Yayasan Konsumen Sulawesi Selatan, bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1999), h. 82-84.

³⁶al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. *Ahkām al-Jirāhah al-Ṭibbiyyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaiḥā*. (Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Tābi'īn, 1424 H/2004 M).

³⁷Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Resolusi No. 4, al-Daurah al-Ṣaniyah 'Asyarah, 'an: "Isqāṭ al-Janīn al-Musyawwih Khalqīyyan", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, 15 Rajab 1410 H, h. 123.

(1) Membatasi anak dan keturunan secara permanen, maka hal ini hukumnya haram jika tidak disertai dengan alasan *syar'i*, seperti memberi jarak kehamilan untuk sebuah kemaslahatan, atau keinginan agar dapat fokus terhadap pendidikan anak yang sudah lahir. Hal ini menyelisihi sunah Rasulullah saw. dalam memperbanyak keturunan sebagaimana yang terdapat dalam hadis Anas bin Mālik, bahwa Rasulullah saw. memerintahkan umatnya untuk menikah dan melarang keras untuk membujang dan berkata: “*Nikahilah wanita yang penyayang dan subur karena aku akan berbangga dengan kalian di hadapan para ummat;*”³⁸ (2) Tindakan ini termasuk mengubah ciptaan Allah swt., karena di dalamnya ada proses mengambil dan memotong salah satu organ tubuh manusia, yaitu sebagian alat dari sistem reproduksi manusia. Kemudian al-Syaukānī menerangkan bahwa pembatasan dalam hal ini adalah karena adanya indikasi penyakit, sebab makna lahiriah dari hadis tentang pengharaman merubah ciptaan Allah (hadis tentang laknat bagi wanita yang mencukur alis, mengikir gigi, dan membuat tato) bahwa keharaman yang dimaksud jika dilakukan untuk tujuan estetika, maka hal ini khusus bagi wanita yang melakukan tindakan ini untuk tujuan tersebut. Kedua alasan ini mengandung konsekuensi terhadap kemudaratan agama seorang muslim yang melanggar kode etik syariat sehingga dapat dimasukkan dalam implementasi kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār*.³⁹

Kedua, operasi ganti kelamin. Di antara bentuk kelainan atau ketidakjelasan jenis kelamin (*intersex*) adalah adanya individu-individu yang secara fisik jelas menunjukkan jenis kelamin laki-laki atau perempuan, namun memiliki kecenderungan permanen yang berlawanan dengan jenis kelamin fisiknya.⁴⁰ Lebih jauh Purwawidyana menjelaskan operasi kelamin, atau yang disebut rekonstruksi genital, adalah prosedur medis yang dilakukan untuk mengubah organ genital dari satu jenis kelamin ke jenis kelamin lainnya.⁴¹ Pada dasarnya, operasi kelamin dilakukan pada orang yang memiliki kelainan kelamin ganda, yaitu ketika seseorang dilahirkan memiliki penis sekaligus vagina. Kondisi ini termasuk cacat lahir di mana terjadi ketidaksempurnaan perkembangan alat kelamin sejak dalam kandungan. Lebih jauh lagi, al-Syinqīfī mengungkapkan operasi ini pertama kali dipopulerkan di negara-negara barat dalam dasawarsa terakhir, yang dipicu atas adanya ketidaksukaan sejumlah individu kepada jenis kelamin yang diberikan Allah swt. sejak lahir, yang disebabkan oleh faktor lingkungan dan kesalahan dalam pendidikan keluarga.⁴²

³⁸Abū Dāud, Sulaimān bin al-Asy'as al-Azdarī. *Sunan Abī Dāud*. (Cet. 1; Riyad: Maktabatul Ma'arif, 1430 H/2009 M), h. 355.

³⁹al-Syaukānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad. (1420/2000). *Nailul Auqār*. Juz 2 (Cet. I; Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1420 h/2000 M).

⁴⁰Purwawidyana. “Operasi Pergantian Kelamin”, Makalah yang disajikan pada Simposium Pergantian Kelamin. Ungaran: UNRARIS (16 September 1998 M.).

⁴¹Purwawidyana “Operasi Pergantian Kelamin”, Makalah yang disajikan pada Simposium Pergantian Kelamin. Ungaran: UNRARIS (16 September 1998 M.).

⁴²al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. *Ahkām al-Jirāhah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaiḥā*. (Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Ṭābi'īn, 1424 H/2004 M).

Para ulama sepakat tentang keharaman tindakan operasi ini dengan menguraikan dalil sebagai berikut:⁴³ (1) Firman Allah swt. dalam Q.S. al-Nisā/4: 119, yang berbunyi: “*Dan pasti aku akan sesatkan mereka, dan aku bangkitkan angan-angan kosong mereka, dan akan kusuruh mereka memotong telinga-telinga binatang ternak (lalu mereka benar-benar memotongnya), dan akan aku suruh mereka mengubah ciptaan Allah;*” (2) Hadis Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh ‘Abdullāh bin ‘Abbās: “*Allah melaknat laki-laki yang menyerupai perempuan dan perempuan yang menyerupai laki-laki.*” Hadis ini menunjukkan keharaman dalam menyerupai lawan jenis (dengan berbagai kekhususan yang dimiliki) yang ditandai dengan adanya ancaman berupa laknat Allah swt. Al-Zahabi menegaskan semua dosa yang diancam dengan laknat Allah adalah dosa besar. Ketika laki-laki melakukan operasi ini, maka tujuannya adalah agar dapat berpenampilan dan menyerupai wanita, begitupun sebaliknya, sehingga perbuatan mengganti jenis kelamin ini juga termasuk dosa besar.⁴⁴ Ibnu Hajar ketika menjelaskan tentang hadis ini mengatakan bahwa hikmah dari penyerupaan tersebut adalah menghilangkan sifat alami yang diberikan oleh Allah swt.⁴⁵ kepada masing-masing jenis manusia. Lebih jauh kemudian, al-Syinqīfī memberikan keterangan dari beberapa dokter ahli bedah plastik yang menyatakan bahwa efek samping yang ditimbulkan akibat operasi ini sangat berisiko terhadap fungsi organ-organ vital di sekitarnya, rasa sakit yang luar biasa pasca operasi dapat dirasakan oleh pasien hingga sehari-hari, dan efek-efek lainnya yang dapat mengganggu aktivitas pasien secara normal.⁴⁶

Berdasarkan uraian di atas, maka tindakan medis ini dimasukkan dalam kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār* karena adanya mudarat yang sangat besar, baik dari sisi agama maupun dari sisi pribadi yang bersangkutan. Sementara konsekuensi dari segala perbuatan yang membawa mudarat dan menyebabkan kemudaratan dapat dikategorikan dalam kaidah ini.

Ketiga, menentukan jenis janin (*sex selection*) untuk mencegah penyakit genetik. Muḍḥajī menjelaskan dalam ilmu kedokteran, cacat atau penyakit genetik dapat diwariskan melalui gen.⁴⁷ Ditinjau dari sebab terjadinya dapat dipicu oleh dua faktor, yaitu penyakit genetik yang diturunkan oleh kromosom tubuh dan penyakit genetik yang diturunkan oleh kromoson kelamin. Khusus penyakit genetik yang diturunkan oleh kromoson dapat beresiko terhadap jenis janin tertentu, misalnya penyakit genetik yang hanya menimpa kaum laki-laki saja, dan tidak terjadi pada wanita kecuali pada jumlah yang sangat kecil, seperti *hemophilia*, gangguan saraf, *hypertrichosis*, *anodontia*, dan lain sebagainya yang mencapai kurang lebih 100

⁴³al-Bukhari, Muhammad bin Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. (Cet. 1; Damaskus: Dar Ibnu Kaṣīr, 1423 H/2002 M), h. 1485.

⁴⁴al-Zahabī, Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uṣmān. *al-Kabāir*. (Cet. 2; Mekkah: Maktabah al-Furqān, 1424 H/2003 M).

⁴⁵al-Asqalānī, Syihābuddīn Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad. *Fath al-Bārī*. (Cet. 1; Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1379 H/1961 M).

⁴⁶al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. *Aḥkām al-Jirāhah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaiḥā*. (Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Ṭābi'īn, 1424 H/2004 M).

⁴⁷Muḍḥajī, Muḥammad bin Hāil bin Gīlān. *Aḥkām al-Nawāzil fī al-Injāb*. (Cet.1; Riyad: Dār Kunūz Isyīliyah, 1432 H/2012 M).

jenis penyakit genetik yang sangat rentan terhadap laki-laki. Moeloek menjelaskan lebih jauh bahwa prosedur *sex selection* dilakukan dengan cara pemisahan spermatozoa X dan Y sebelum prosedur *inseminasi* (pembuahan) buatan atau dikenal dengan istilah *in vitro fertilitation*, kemudian pemilihan jenis kelamin pada saat *Pre-implantation Genetic Diagnosis*. Terakhir melakukan diagnosis genetik prenatal yang diikuti dengan *selective abortion* pada jenis kelamin tertentu.⁴⁸

Ganīm menambahkan tujuan dilakukannya tindakan ini untuk menghindarkan janin dari potensi penyakit genetik, yang secara khusus menimpa jenis janin tertentu,⁴⁹ sehingga jika potensi penyakit genetik pada umumnya menimpa laki-laki dan bukan pada wanita, maka yang diambil hanya spermatozoa X. Sebaliknya jika penyakit genetik berpotensi menimpa wanita dan tidak pada laki-laki, maka yang diambil adalah spermatozoa Y.

Berdasarkan hal ini, al-Natsyah mengungkapkan bahwa para ulama berbeda pandangan terhadap hukum melakukan *sex selection* untuk mencegah penyakit genetik.⁵⁰ Ulama yang mengharamkan berdalil bahwa tindakan tersebut termasuk perbuatan mengubah ciptaan Allah swt., dimana di dalamnya ada upaya memanipulasi proses penciptaan. Hujah ini dibantah oleh ulama yang membolehkan tindakan medis ini, salah satunya Idrīs, yang menyatakan bahwa perbuatan mengubah ciptaan Allah yang diharamkan adalah merubah jasad manusia baik dengan cara menambah ataupun dengan cara mengurangi tanpa ada kebutuhan darurat sesuai kode etik syariat.⁵¹ Adapun *sex selection* dengan maksud untuk mencegah mudarat terhadap janin merupakan upaya dalam melakukan tindakan preventif yang normal.

Senada dengan hal ini, Idrīs menambahkan pada tujuan tindakan ini ialah dimaksudkan untuk menyelamatkan keturunan dari risiko penyakit genetik, di mana kebutuhan tersebut termasuk yang dianggap boleh dalam syariat Islam.⁵² Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tindakan *sex selection* untuk mencegah penyakit genetik terhadap janin ialah terdapat maslahat dunia dan akhirat yang dianjurkan oleh syariat. Oleh karena itu, masalah ini selain dapat dimasukkan ke dalam kaidah fikih *al-ḍarar yudfa' bi qadri al-imbān*, juga dapat dimasukkan ke dalam kaidah *al-hājah tanzilu manzilah al-ḍarūrah*, yaitu adanya kebutuhan darurat untuk melahirkan anak yang bebas dari penyakit genetik. Akan tetapi, penerapan kaidah yang pertama (*al-ḍarar yudfa' bi qadri al-imbān*) adalah yang paling sesuai dengan alasan-alasan yang telah dipaparkan di atas.

⁴⁸Moeloek, F.A. "Etika dan Hukum Teknik Reproduksi Buatan" Makalah yang dipresentasikan pada Kuliah Umum Temu Ilmiah I Fertilitas Endokrinologi Reproduksi, Bandung (4-6 Oktober, 2002).

⁴⁹Ganīm, Kārim al-Sayyid. *al-Istisākh wa al-Injāb Bainā Tajrīb al-Ulamā' wa Tasyrī al-Samā'*. (Cet. 1; Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1418 H/1997 M).

⁵⁰al-Natsyah, Muḥammad bin 'Abdiljawwād. *al-Masā'il al-Ṭibbiyah al-Mustajaddah fī ḍawī al-Syarī'ah*. Juz 1 (Cet. I; British: Silsilah Iṣḍārāt al-Ḥikmah, 1422 H/2000 M).

⁵¹Idrīs, 'Abdufattāh Maḥmūd. *Ikhtiyār Jinsi al-Janīn*. (Cet. I; Riyad: Dār al-Ṣamī'ī, 1433 H/2012 M).

⁵²Idrīs, 'Abdufattāh Maḥmūd. *Ikhtiyār Jinsi al-Janīn*. (Cet. I; Riyad: Dār al-Ṣamī'ī, 1433 H/2012 M).

Keempat, operasi angkat rahim (*histerektomi*) untuk kepentingan medis. *Histerektomi* merupakan prosedur pembedahan yang dilakukan untuk mengangkat *uterus* (rahim) wanita.⁵³ Operasi *histerektomi* dilakukan dengan membuat sayatan di bagian perut untuk mengangkat rahim yang mengalami pembesaran akibat tumor atau *fibroid*. Hal ini juga dapat dilakukan dengan membuat sayatan di vagina ketika terjadi *prolapse uterus*, di mana rahim turun hingga ke kanal vagina dari posisi asalnya. Bahraen mengungkapkan bahwa ada banyak faktor yang mengharuskan seorang wanita menjalani operasi *histerektomi*, di antaranya kanker sistem reproduksi kewanitaan (*serviks, ovarium, tuba falopi, dan rahim*) yang ganas, kanker indung telur, pendarahan dari rahim yang terus menerus sehingga disarankan untuk melakukan operasi *histerektomi*.⁵⁴ Operasi ini berkonsekuensi pada hilangnya kesempatan pasien untuk memiliki keturunan dan mempengaruhi hormonnya secara permanen. Dengan demikian, *histerektomi* merupakan solusi terakhir yang ditawarkan oleh dokter ahli *obgyn* untuk mengatasi problematika wanita yang menderita kanker pada sistem reproduksi kewanitaannya.

Dapat disimpulkan bahwa *histerektomi* merupakan prosedur pengangkatan rahim yang dilakukan oleh dokter ahli *obgyn*, dengan indikasi penyakit yang menyerang sistem reproduksi kewanitaan setelah menempuh berbagai upaya pengobatan, yang jika tidak dilakukan akan membawa mudarat bagi pasien, sampai beresiko kepada kematian. Oleh karena itu, maka operasi ini boleh dilakukan dengan adanya indikasi darurat dan dengan rekomendasi seorang ahli yang amanah lantaran masalah ini merupakan contoh derivatif dalam kaidah *al-ḍarar yudfa' bi qadri al-ḥimkân* dengan pertimbangan sebagai berikut: (1) Walaupun ada beberapa resiko yang akan dialami oleh pasien, salah satunya komplikasi yang melibatkan *traktus urinarius* (gangguan berkemih) seperti yang diungkapkan Djaganata bahwa *histerektomi* merupakan solusi terbaik dalam mengatasi penyakit reproduksi kewanitaan yang ganas.⁵⁵ Upaya ini juga untuk menjaga keselamatan dan kemaslahatan hidup wanita secara pribadi dan keluarganya. Dengan demikian, persoalan ini pun dapat dimasukkan ke dalam kaidah *yataḥammal al-ḍarar al-Khās li daf'i al-ḍarar al-ʿām*; (2) Berdasarkan hasil penelitian para pakar kesehatan, operasi ini dimaksudkan untuk melakukan langkah preventif terhadap kondisi menyebarnya jaringan sel yang rusak akibat penyakit-penyakit tersebut, serta menghindari rasa sakit yang ditimbulkan oleh pembesaran rahim dan organ sekitarnya.⁵⁶

Kelima, operasi *implan* payudara dengan cara memperkecil jika bentuknya besar, atau memperbesar jika bentuknya kecil dengan menanam bahan kimia yang

⁵³ Hidayat, Yudi Mulyana. "Perbandingan Luaran dan Komplikasi Operasi Histerektomi Radikal Perlaparaskopi Dengan Histerektomi Radikal Perlaparotomi Pada Karsinoma Serviks Uteri Stadium Awal", *Majalah Obstetri dan Ginekologi*; Departemen Obstetri Dan Ginekologi Universitas Padjadjaran, RSUD Dr. Hasan Sadikin, Bandung, Vol. 22, No. 3 (September-Desember 2014), h. 101-106.

⁵⁴ Bahraen, Raehanul. *Fikih Kontemporer Kesehatan Wanita*. (Cet. 2; Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 1439 H/2017 M).

⁵⁵ Djaganata, Servin Pandu. "Residu Urine Pasca Total Vaginal Histerektomi Setelah Pemberian Misoprostol di RSUD H. Adam Malik Medan; The Journal of Medical School", *Majalah Kedokteran Nusantara*, vol. 50, no. 3 (September, 2017.), h. 154-156.

⁵⁶ Bahraen, Raehanul. *Fikih Kontemporer Kesehatan Wanita*. (Cet. 2; Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 1439 H/2017 M), h. 227.

dikenal dengan metode *implan*, atau dengan menyuntikkan hormon (*growth hormone, estrogen, atau progesterone*) ke dalam jaringan payudara.⁵⁷ Semua jenis operasi kecantikan yang dilakukan dengan tujuan untuk memperindah diri atau estetika, dan bukan karena alasan kesehatan atau kepentingan medis hukumnya adalah haram sebagai penerapan kaidah *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ* dengan pertimbangan sebagai berikut: (1) Di dalamnya terdapat perbuatan merubah ciptaan Allah swt. yang dilarang oleh syariat, karena di dalamnya tidak terdapat alasan darurat seperti pengobatan atau menghilangkan cacat pada anggota tubuh, akan tetapi maksud dari tindakan tersebut hanya bertujuan untuk memperindah penampilan saja;⁵⁸ (2) Tindakan tersebut merupakan pelanggaran terhadap kehormatan tubuh manusia dengan melakukan pembedahan, dimana hukum asal pembedahan tidak diperbolehkan jika tidak terdapat alasan yang dapat diterima oleh syariat.⁵⁹ Adapun seluruh perbuatan yang melanggar syariat merupakan pelanggaran terhadap norma agama, jiwa, harta, kehormatan, dan fisik, berdasarkan firman Allah swt. dalam Q.S. al-Nisā/4: 119; (3) Tindakan ini juga termasuk dalam hal merubah ciptaan Allah yang diharamkan dan mendapat ancaman laknat; (4) Resiko terhadap kanker payudara langka yang dikenal dengan istilah *limfoma sel besar anaplastik*. Penyakit ini terdeteksi berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh seorang dokter ahli kanker dari University Medical Centre di Belanda. Berdasarkan riset tersebut, ditemukan bahwa *implan* payudara memiliki resiko kanker *limfoma* payudara 421 kali lebih besar. Walaupun belum diketahui keterkaitan antara *implan* payudara dengan meningkatnya kanker langka ini, dan tim peneliti menilai sangat mungkin respon sistem imun atau reaksi *inflamasi* terhadap bakteri di permukaan *implan* menjadi pemicu hal tersebut, di mana jenis kanker ini biasanya muncul pada jaringan payudara di sekitar *implan*.⁶⁰

Keenam, operasi bedah mayat (Otopsi) untuk tujuan penelitian. Idrīs menjelaskan bahwa otopsi atau bedah mayat merupakan sebuah prosedur medis berupa pembedahan terhadap tubuh mayat yang meliputi pemeriksaan bagian luar maupun bagian dalam tubuh, dengan tujuan menemukan proses penyakit atau cedera, melakukan interpretasi penemuan-penemuan tersebut, menerangkan penyebab kematian serta mencari hubungan sebab akibat antara kelainan-kelainan yang ditemukan dengan penyebab kematian.⁶¹ Berdasarkan tujuannya, otopsi dibedakan atas 3 (tiga) jenis, yaitu otopsi anatomi, otopsi forensik, dan otopsi klinik. Khusus otopsi anatomi yaitu praktek pembedahan yang dilakukan untuk keperluan pendidikan mahasiswa fakultas kedokteran atau lembaga kesehatan guna mengetahui susunan organ tubuh manusia.

⁵⁷Rif'at, Muhammad. *al-'Amaliyah al-Jarahiyah wa Jarāḥah al-Tajmīl*. (Cet. 4; Mesir: Dār al-Ma'rīfah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1405 H/1984 M), h.157.

⁵⁸al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. *Ahkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaiḥā*. (Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Ṭābi'īn, 1424 H/2004 M), h. 194.

⁵⁹al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. *Ahkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaiḥā*. (Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Ṭābi'īn, 1424 H/2004 M), h. 70.

⁶⁰Putri, Winda Destiana. "Resiko Kanker Langka di Balik Implan Payudara, 2018", *Republika*, 23 April.

⁶¹Idrīs, 'Abdufataḥ Maḥmūd. *Ikhtiyār Jinsi al-Janīn*. (Cet. I; Riyad: Dār al-Ṣamī'ī, 1433 H/2012 M) h. 7.

Lebih jauh lagi, Idrīs mengemukakan perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam persoalan ini dengan uraian sebagai berikut:⁶² Pendapat yang membolehkan praktek tersebut dengan syarat: (1) Adanya kebutuhan yang mendesak terhadap praktek pembedahan berkaitan dengan ilmu medis; (2) Ada izin dari keluarga jenazah untuk melakukan otopsi jika diketahui. Izin ini bukan berkaitan dengan kepemilikan jenazah, namun hanya sebagai adab terhadap keluarga jenazah karena mereka yang paling berhak dalam pengurusan jenazah; (3) Tidak diperbolehkan adanya upah terhadap praktek otopsi, karena status anggota tubuh mayat haram untuk diperjualbelikan dengan metode apapun; (4) Tidak memperlakukan mayat dengan perlakuan yang tidak baik, atau berlebihan dalam melakukan praktek otopsi, mengingat kehormatan mayat yang harus dijaga; dan (5) Setelah dipastikan kematiannya dan keluarnya ruh secara sempurna.

Al-'Uṣaimin menambahkan syarat selanjutnya yaitu:⁶³ (1) Tidak adanya media untuk menggantikan tubuh manusia sebagai bahan praktek pembedahan. Jika ada media penggantinya, maka otopsi mayat muslim untuk kepentingan penelitian hukumnya haram. Salah satu media yang diperbolehkan untuk dijadikan pengganti tubuh mayat muslim adalah mayat kafir *ḥarbī*, seorang murtad (orang yang keluar dari agama Islam), atau seorang pembunuh; (2) Sebisa mungkin yang melakukan otopsi terhadap mayat wanita adalah wanita, dan terhadap mayat laki-laki adalah laki-laki, jika hal tersebut memungkinkan. Otopsi hanya dilakukan berdasarkan kadar kebutuhan terhadap ilmu pembedahan tersebut dan tidak berlebihan, seperti menjaga pandangan terhadap aurat manusia dan tidak melakukan sentuhan, jika hal tersebut tidak dibutuhkan; (3) Aman dari tertularnya penyakit dari mayat kepada orang yang melakukan praktek pembedahan tersebut.

Adapun pendapat kedua, yaitu ulama yang mengharamkan praktek tersebut berpegang kepada kaidah *al-ḍarar lā yuzāl bi al-ḍarar*, dengan dalil sebagai berikut: (1) Dalam praktek pembedahan tubuh mayat terdapat pelecehan terhadap kehormatan tubuh seseorang, karena dalam prakteknya terdapat bentuk mutilasi terhadap jaringan-jaringan tubuh, membelah perut, mengeluarkan organ tubuh, dan semisalnya, yang mana merupakan tindakan menafikan kemuliaan seorang manusia, di mana Allah swt. berfirman dalam al-Qur'an surah al-Isrā'/17: 70, berbunyi: "*Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rizki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah kami ciptakan*"; (2) Adanya mutilasi terhadap organ tubuh manusia pada saat dilakukan proses otopsi, di mana ada larangan keras dari Rasulullah saw. terhadap perbuatan tersebut.⁶⁴ Oleh karena itu, sebuah kemudharatan adalah tidak boleh dilakukan untuk menghilangkan mudarat yang lain, sebagai wujud implementasi dari kaidah *al-ḍarar lā yuzāl bi al-ḍarar*.

⁶²Idrīs, 'Abdufattāh Maḥmūd. *Ikhtiyār Jinsi al-Janīn*. (Cet. I; Riyad: Dār al-Ṣamī'ī, 1433 H/2012 M).

⁶³al-'Uṣaimin, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *al-Syarḥ al-Mumtī 'Alā Zādi al-Mustaḥqīn*. Juz 8 (Cet. I; Jeddah: Dār Ibnu al-Jauzī, 1428 H/2007 M).

⁶⁴al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. (Cet. 1; Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426 H/2010 M), h. 288-289.

Kendati demikian, dalam persoalan ini, ulama yang membolehkan praktek otopsi untuk tujuan penelitian dengan beberapa ketentuan di atas merupakan pendapat yang lebih tepat, dengan melihat berbagai aspek berikut: (1) Syariat Islam datang dengan tujuan membawa maslahat serta memaksimalkannya, dan menolak mudarat serta meminimalkannya, dengan melakukan mudarat yang lebih ringan untuk menghilangkan mudarat yang lebih besar, sedangkan dalam mempelajari ilmu otopsi merupakan sesuatu kebutuhan mendesak untuk mencapai sebuah kemaslahatan yang besar dalam bidang kedokteran, di mana ilmu tersebut tidak dapat diketahui secara mendalam tanpa adanya media eksperimen berupa mayat manusia;⁶⁵ (2) Jika prosedur otopsi tersebut tidak dilakukan, maka akan menyebabkan tidak adanya praktek ilmu kedokteran yang berkonsekuensi terhadap sebuah bahaya yang besar, seperti hilangnya nyawa pasien, serta banyaknya penyakit yang tidak terdeteksi sebab dan cara penanganannya, sehingga dapat menimbulkan penyakit berbahaya atau cacat badan. Dampak lain yang dapat ditimbulkan adalah adanya wabah penyakit yang tidak dapat dideteksi keberadaannya, sehingga dapat memicu penyebarannya. Semua dampak ini merupakan sebuah mudarat yang lebih besar daripada menjaga kehormatan mayat manusia untuk tidak dijadikan media praktek (eksperimen). Oleh karena itu, relevansi kaidah yang dapat diterapkan dalam masalah ini yaitu dengan mendahulukan suatu perbuatan yang mudaratnya lebih kecil untuk menghindari mudarat yang lebih besar.⁶⁶ Ulama yang mendukung pendapat ini antara lain adalah Hai'ah Kibār al-Ulamā' bi al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Lajnah al-Iftā', dan kebanyakan ulama fikih lainnya.⁶⁷

Ketujuh, menggugurkan janin yang cacat sebelum ditiupkan ruh (aborsi *eugenik*). Aborsi adalah proses pengeluaran janin yang dilakukan terhadap seorang wanita, baik janin tersebut masih hidup atau sudah mati, di mana sudah terbentuk anggota tubuhnya atau sebagiannya.⁶⁸ Definisi lain tentang aborsi menurut para ahli adalah keadaan terputusnya suatu kehamilan di mana *fetus* atau janin belum sanggup berdiri sendiri di luar *uterus*. Belum sanggup di sini diartikan apabila *fetus* tersebut beratnya berkisar antara 400-1000gr atau masa kehamilan kurang dari 28 pekan.⁶⁹ Sedangkan secara medis, Kusmaryanto menjelaskan bahwa aborsi berarti pengeluaran kandungan sebelum berumur 24 pekan dan mengakibatkan kematian, sehingga pengeluaran janin sesudah umur 24 pekan tidak lagi disebut aborsi, akan tetapi disebut pembunuhan bayi (*infanticide*).⁷⁰

⁶⁵Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. *Aḥkām al-Ijḥād fī Fiqh al-Islāmī*. (Cet. I; Briton: al-Ḥikmah, 1423 H/2002 M), h. 87.

⁶⁶al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. (1424/2004). *Aḥkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaiḥā*. Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Tābi'īn, h. 170.

⁶⁷Hai'ah Kibār al-Ulamā' bi al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah. Resolusi no. 47, 20/8/1396 H. Tentang: "Aḥkām Tasyrīḥ Badan al-Mayyit", pada al-Daurah al-Tāsi'ah, 1379 H/1976 M.; Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Resolusi No. 4, al-Daurah al-Ṣaniyah 'Asyarah, 15 Rajab 1410 H., 'an: "Isqāt al-Janīn al-Musyawwih Khalqiyān", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*. Fatwa Lajnah al-Iftā' bi al-Mamlakah al-Urdūniyah al-Hāsyimiyah. (1397/ 1976), "Intifā'u al-Insān bi A'dāi bi Jismi Insān Ākhar Ḥayyan Kāna aw Maitan"; dalam risalah *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*; dikutip dalam Mu'tamar al-Islāmī ke 4. 3, No. 4, 20 Maret, h. 5-8.

⁶⁸Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. *Aḥkām al-Ijḥād fī Fiqh al-Islāmī*. (Cet. I; Briton: al-Ḥikmah, 1423 H/ 2002 M), h. 87.

⁶⁹Mochtar, Rustam. *Sinopsis Obstetri; Obstetri Fisiologi, Obstetri Patologi*. (Cet. III; Jakarta: EGC, 1998), h. 22.

⁷⁰Kusmaryanto, S.C.J. *Kontroversi Aborsi*. (Cet. II; Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2002).

Dalam persoalan ini, terdapat dua pendapat terhadap status hukum tindakan aborsi *eugenik* sebelum ditiupnya ruh ke janin. Pendapat pertama mengatakan tentang keharamannya berdasarkan resolusi Jam'iyah al-Ulūm al-Ṭibbiyyah al-Islāmiyyah al-Urduniyyah dan pendapat sebagian ulama.⁷¹ Idrīs dan al-Syuwairikh menjelaskan dalam pendapat tersebut dikemukakan beberapa alasan pengharaman, di antaranya adalah bahwa aborsi yang dilakukan akan membawa mudarat bagi wanita yang melakukannya, seperti terjadinya pendarahan, dapat menyebabkan mandul, dan akan merasakan sakit yang luar biasa sebagai konsekuensi tindakan medis yang dilakukan, sehingga persoalan ini dapat dimasukkan ke dalam kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār*.⁷² Mereka juga berpendapat bahwa kedudukan janin pada persoalan ini, dianggap sama kedudukannya seperti setelah ditiupkan ruh, karena adanya kedekatan waktu ditiupkan ruh, yang menjadikan operasi tersebut haram. Hal ini berdasarkan penerapan kaidah *mā qāraba al-syai, yu'ta ḥukmuhu*.

Sementara pendapat kedua yang menyatakan tentang kebolehnya, mengemukakan syarat sebagai berikut:⁷³ (1) Aborsi dilakukan setelah mendapatkan data yang akurat akan adanya indikasi cacat terhadap janin yang dikandung, setelah melalui proses ketat dan berulang-ulang, oleh dokter ahli yang terpercaya; (2) Dipastikan bahwa cacat pada janin merupakan cacat yang tidak dapat disembuhkan; (3) Cacat yang menimpa janin merupakan cacat berat dan sangat beresiko kematian; (4) Ada persetujuan dari kedua orang tua janin. Hal ini ditengarai bahwa di dalamnya terdapat dua mudarat, yaitu mudarat yang ditimbulkan dari tindakan aborsi, dan mudarat yang ditimbulkan akibat lahirnya janin dalam keadaan cacat.

Pendapat kedua ini dinyatakan oleh sejumlah ulama fikih dalam resolusi (Majma' al-Fiqh al-Islāmī, 1989: 123) yang didukung oleh Rābitah al-Ālam al-Islāmī, Dā'irah al-Iftā' al-Miṣriyyah, al-Lajnah al-Fiqhiyyah al-Tābi'ah li Wizārah al-Auqāf al-Kuwaitiyyah, termasuk pendapat sebagian besar ulama fikih lainnya seperti Ibrahim dan al-Gānim.⁷⁴ Argumen ini dikeluarkan dengan melihat beberapa tinjauan ilmiah sebagai berikut: (1) Al-Nadawī menyatakan bahwa kaidah fikih yang digunakan yakni "*mā qāraba al-syai, yu'ta ḥukmuhu*," tidak dapat dijadikan hujah, kecuali jika bersumber dari teks atau sumber hukum yang muhtabar (dianggap).⁷⁵ Selain itu, kaidah fikih tersebut juga masih diperselisihkan oleh ulama, khususnya di kalangan mazhab Maliki.

⁷¹Syabūr, Muḥammad 'Uṣmān. "Mauqif al-Islām min al-Amrād al-Warāsiyah". *Disertasi*, (Yordania: Dirāsah Fiqhiyah fi Qaḍāyā Tibbiyah Mu'āṣirah, 1421 H/2001 M), h. 345.

⁷²Idrīs, Abdulfattāh Maḥmūd. *al-Ijhād min Manzūr Islāmī*. (Cet. I; Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1416 H/1995 M); al-Syuwairikh, Sa'ad bin 'Abdil 'Aziz bin 'Abdillāh. (1428/2007). *Aḥkām al-Handasah al-Warāsiyah*. (Cet. I; Riyad: Dār Kunūz Isybīliyy, 1428 H/2007 M).

⁷³Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. *Aḥkām al-Ijhād fi Fiqh al-Islāmī*. (Cet. I; Briton: al-Ḥikmah, 1423 H/2002 M), h. 174.

⁷⁴Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. *Aḥkām al-Ijhād fi Fiqh al-Islāmī*. (Cet. I; Briton: al-Ḥikmah, 1423 H/2002 M), h. 174.; al-Gānim, Umar bin 'Abdil 'Aziz bin Ibrāhīm. *Aḥkām al-Janīn fi al-Fiqh al-Islāmī*. (Cet. I; Jeddah: Dār al-Andalus al-Kadrā, 1421 H/2001 M), h. 183.

⁷⁵al-Nadawī, 'Alī Aḥmad. *al-Qowā'id al-Fiqhiyah*. (Cet. 4; Jeddah: Dār al-Basyīr, 1411 H/1998 M), h. 294.

Lebih jauh al-Maqqarī berkata: *إِخْتَلَفَ الْمَالِكِيُّ فِي إِعْطَاءِ مَا قَرَّبَ مِنْ الشَّيْءِ حُكْمِهِ، أَوْ بَقَائِهِ عَلَى أَصْلِهِ* “*Ulama mazhab Mālikī berbeda pendapat dalam memberikan hukum suatu persoalan yang kedudukannya dekat dengan kedudukan hukum asalnya, atau ia tetap pada hukum asalnya.*”⁷⁶ Demikian pula al-Wansyīrī menyatakan para ulama tersebut mengungkapkan kaidah dalam bentuk pertanyaan, yang berbunyi: *mā qaraba min al-syai, hal lahu hukmuhu am lā?*,⁷⁷ (2) Masuknya kaidah ini di bawah kaidah besar tidak dapat diterima, karena ulama yang berpegang kepada kaidah ini pun (yaitu mazhab Maliki) belum memasukkannya ke dalam kaidah besar tersebut dan belum menjadikannya dalil terhadap hukum aborsi, di mana para ulama mazhab Maliki mengatakan tentang keharaman aborsi baik janin yang dikandung telah ditiupkan ruh atau pun belum.⁷⁸

Kedelapan, menggugurkan janin yang cacat setelah ditiupkan ruh. Telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya tentang hukum melakukan aborsi *eugenik* sebelum ditiupkan ruh. Adapun dalam persoalan ini, para ulama sepakat tentang keharaman melakukan aborsi *eugenik* setelah ditiupkan ruh ke dalam janin, berdasarkan aspek berikut ini: (1) Perbuatan tersebut merupakan bentuk kezaliman terhadap jiwa yang tidak berdosa, dimana Allah swt. mengharamkan membunuh manusia tanpa alasan syar’i, sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-An’ām/6: 151, yang berbunyi: “*Dan janganlah akliah membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar;*” (2) Janin yang telah ditiupkan ruh merupakan makhluk hidup, dan telah dianggap manusia yang memiliki hak hidup bagaimana pun keadaannya. Sedangkan proses aborsi terhadap janin tersebut merupakan bentuk perampasan terhadap hak hidup dan melanggar kehormatannya; (3) Ancaman keras terhadap orang yang melakukan bunuh diri karena beratnya penderitaan sementara ia adalah orang yang memiliki hak hidupnya sendiri.⁷⁹ Dengan demikian, bagaimana dengan orang yang membunuh orang lain dengan alasan agar orang tersebut bebas dari penderitaan hidupnya.⁸⁰

Ibrāhīm dan al-Syuwairikh mengungkapkan bahwa apa yang akan dihadapi oleh janin tersebut setelah dilahirkan merupakan sebuah mudarat, begitu pun dengan keluarga yang akan memeliharanya.⁸¹ Akan tetapi, mudarat ini tidak lebih besar daripada mudarat membunuh jiwa yang tidak berdosa. Dengan demikian, persoalan ini dimasukkan ke dalam kaidah *izā ta’araḍ mafsadatān, rū’iya a’zamuha bī irtikābi akhaffihima*. Selain itu, dilahirkannya anak dalam kondisi

⁷⁶al-Maqqarī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Muḥammad. *al-Qawā’id*. Juz 1, (Ma’had al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah wa Iḥyī’ al-Turāb al-Islāmī, Jāmi’ah Ummu al-Qurā’, Makkah al-Mukarramah, 1404 H/1983 H).

⁷⁷al-Wansyīrī, Aḥmad bin Yahyā. *Idāh al-Masalik Ilā Qawā’id al-Imām Abī ‘Abdillāh Mālik*. (Cet. 1; Beirut: Dār al-Jauzī, 1427 H/2006 M), h. 68.

⁷⁸al-Qarāfī, Abū al-‘Abbās Syihābuddīn. *al-Ḍakḥīrah*. Juz 3 (Cet. I; Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1415 H/1994 M), h. 419.

⁷⁹al-Nujaimī, Muḥammad bin Yahyā bin Ḥasan. *al-Ijḥād Ahkāmuhu wa Hudūduhu fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah wa al-Qonūn al-Waḍ’ī*. (Cet. I; Riyad: al-‘Ubaikān, 1432 H/2011 M), h. 111.

⁸⁰al-Nujaimī, Muḥammad bin Yahyā bin Ḥasan. *al-Ijḥād Ahkāmuhu wa Hudūduhu fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah wa al-Qonūn al-Waḍ’ī*. (Cet. I; Riyad: al-‘Ubaikān, 1432 H/2011 M), h. 111.

⁸¹Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. *Ahkām al-Ijḥād fī Fiqh al-Islāmī*. (Cet. I; Briton: al-Ḥikmah, 1423 H/2002 M). ; al-Syuwairikh, Sa’ad bin ‘Abdīl ‘Azīz bin ‘Abdillāh. *Ahkām al-Handasah al-Warāsiyah*. (Cet. I; Riyad: Dār Kunūz Isybilīyā, 1428 H/2007 M).

cacat merupakan sebuah hikmah dan pelajaran bagi manusia lain tentang besarnya nikmat Allah swt. berupa kesehatan mental dan jasmani, sehingga musibah tersebut bukan suatu keburukan yang mutlak.

Kesembilan, perbuatan menggugurkan janin setelah ditiupkan ruh karena khawatir keselamatan sang ibu. Permasalahan ini dianggap penting untuk dikeluarkan hukumnya, mengingat banyaknya kasus yang ditangani oleh pihak medis yang berhubungan dengan maksud diadakannya tindakan aborsi. Aborsi ini dilakukan karena adanya kekhawatiran terhadap keselamatan seorang ibu yang mengidap penyakit berbahaya yang akan mengakibatkan bertambah parahnya penyakit tersebut, atau bahkan berpotensi mengantarkan kepada kematian dengan mengandung atau melahirkan janinnya, maka pengguguran janin dilakukan untuk menyelamatkan jiwa sang ibu dari mudarat tersebut. Persoalan ini tidak lepas dari pembicaraan ulama mengenai status hukum tindakan medis tersebut. Sebagian besar ulama kontemporer membolehkan tindakan aborsi dengan indikasi di atas, bahkan sebagian ulama tersebut mewajibkannya sebagaimana fatwa yang dikeluarkan oleh Hai'ah Kibār al-'Ulamā bi al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah.⁸²

Al-Nujaimī mengungkapkan ulama yang membolehkan persoalan ini mengeluarkan syarat sebagai berikut:⁸³ (1) Adanya dugaan kuat terhadap bahaya yang akan menimpa sang ibu berkenaan dengan hal ini, baik bahaya yang baru terdeteksi pada masa kehamilan, di mana pengobatannya berkonsekuensi terhadap dilakukannya tindakan aborsi. Demikian pula penyakit yang sudah diderita sang ibu sebelum hamil dan bertambah parah dengan kehamilannya, disamping adanya keterangan para dokter ahli yang terpercaya bahwa kehamilan tersebut akan membahayakan jiwa sang ibu; (2) Adanya persaksian dari dua dokter ahli yang adil terhadap bahaya yang mengancam jiwa sang ibu; (3) Adanya janin dalam rahim sang ibu menyebabkan bahaya atau bertambah parahnya penyakit yang diderita; (4) Tidak adanya penanganan maupun pengobatan lain selain tindakan aborsi.

Semua syarat yang disebutkan di atas merupakan bentuk penjagaan terhadap mudarat yang lebih besar, dengan melakukan perbuatan yang memiliki mudarat yang lebih ringan. Al-Īsā menyatakan bahwa jiwa sang ibu merupakan sesuatu yang sudah ada, sementara jiwa janin adalah sesuatu yang memiliki berbagai kemungkinan.⁸⁴ Kendati demikian, sesuatu yang pasti lebih dikedepankan daripada sesuatu yang masih memiliki beberapa kemungkinan, maka jiwa seorang ibu merupakan sesuatu yang lebih wajib didahulukan.

Kemudian al-Īsā menambahkan bahwa keberadaan seorang ibu memiliki masalah yang lebih besar, di mana seorang ibu adalah istri bagi suaminya, pemimpin di

⁸² Hai'ah Kibār al-'Ulamā' bi al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah. (1379/1976). Resolusi no. 47, 20/8/1396 H. Tentang: "Aḥkām Tasyrīḥ Badan al-Mayyit", pada al-Daurah al-Tāsi'ah.

⁸³ al-Nujaimī, Muḥammad bin Yaḥyā bin Ḥasan. *al-Ijḥād Aḥkāmuhu wa Hudūduhu fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa al-Qonūn al-Wad'ī*. (Cet. I; Riyad: al-'Ubaikān, 1432 H/2011 M).

⁸⁴ al-Īsā, Sulaimān bin Fahd. *Isqāṭ al-Haml wa Āsāruhu fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Cet. 1; Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 1432 H/2011 M).

rumahnya, tempat bergantungnya anggota keluarga, sehingga dengan ketiadaan seorang ibu akan menjadikan kehidupan keluarga tersebut berantakan, disamping janin yang dilahirkan akan mengalami penderitaan dengan meninggalnya sang ibu. Maka kehidupan sang ibu memiliki manfaat yang sangat besar, karena ia merupakan cikal bakal sebuah komunitas.⁸⁵ Berbeda halnya dengan janin yang belum memiliki peran apa-apa dan belum menjadi tempat bergantung oleh selainnya. Senada dengan ini, 'Aqlah mengatakan bahwa kehidupan sang ibu adalah sesuatu yang sedang berlangsung, sedangkan kehidupan janin bergantung kepada kehidupan sang ibu.⁸⁶

Sementara ulama yang mengharamkan tindakan tersebut berpegang pada dalil yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya tentang aborsi *eugenik* setelah ditiupkan ruh. Para ulama tersebut juga mengungkapkan bahwa kehidupan seorang ibu tidak lebih berhak daripada kehidupan janin, sehingga tidak boleh mengambil hak hidup janin sekalipun hal tersebut mengancam keselamatan sang ibu.⁸⁷ Akan tetapi, pendapat ulama yang mengatakan tentang kebolehan tindakan aborsi dengan indikasi adanya mudarat yang besar bagi sang ibu adalah lebih tepat, dengan berpedoman kepada syarat dan telaah terhadap berbagai pertimbangan yang telah dipaparkan di atas, sebagai penerapan kaidah fikih *izā ta'āraḍ mafsadatān, rū'iyā a'zamuha bī irtikābi akhaffihima*.

Kesepuluh, membelah perut wanita hamil yang meninggal dan janinnya masih hidup. Dalam persoalan wanita hamil yang meninggal sementara di perutnya masih ada janin yang masih hidup, terdapat pandangan ulama fikih, antara pendapat yang memperbolehkan tindakan operasi untuk mengeluarkan janin yang masih hidup dan pendapat yang melarang hal tersebut. Pendapat ulama yang mengharamkan tindakan tersebut berdalil bahwa kehormatan seorang manusia harus dijaga baik ketika hidup maupun setelah meninggal, dan pembedahan perut mayat merupakan pelanggaran terhadap kehormatannya, sementara hidupnya janin merupakan perkara yang belum dapat dipastikan.

Adapun ulama yang menyatakan tentang kebolehannya, antara lain ulama mazhab Hanafi, mazhab Syafi'i, juga pendapat mazhab zahiri yang dikemukakan oleh al-Zahiriyyah,⁸⁸ dan salah satu pendapat mazhab Hanbali, dimana pendapat inilah yang dipilih oleh al-Sa'dī sebagai implememntasi dari kaidah *izā ta'āraḍ; mafsadatān, rū'iyā a'zamuha bī irtikābi akhaffihima*.⁸⁹ Para ulama ini menyanggah dalil ulama yang mengharamkan aborsi dalam keadaan tersebut

⁸⁵ al-Īsā, Sulaimān bin Fahd. *Isqāt al-Ḥaml wa Āsāruhu fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Cet. 1; Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭāniyah, 1432 H/2011 M).

⁸⁶ 'Aqlah, Muḥammad. (1409/1988). *Niẓām al-Ushrāh al-Islāmī*. (Cet. 2; 'Ammān: Maktabah al-Risālah al-Ḥadīṣah, h. 1432 H/2011 M), 106.

⁸⁷ Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. *Aḥkām al-Ijḥād fī Fiqh al-Islāmī*. (Cet. 1; Briton: al-Ḥikmah, 1432 H/2002 M), h. 157.

⁸⁸ Ibnu Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad al-Zirī. *al-Muḥallā bi al-Āsār*. Juz 5 (Cet. I.; Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1994 M).

⁸⁹ Ibnu 'Ābidīn, Muḥammad Amīn bin 'Umar bin 'Abdil 'Azīz al-Ḥanafī. (1412/1992). *Ḥāsiyyah Ibnu 'Ābidīn*, Juz 2 (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H/1992 M), h. 252.; al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Syaraf. *al-Majmū' Syarḥ al-Mazḥab*. Juz 5 (Cet. I; Jeddah: Maktabah al-Irsyād, 2004), h. 270-271.; al-Murdāwī, 'Alī bin Sulaimān. *al-Inṣāf fī Ma'rifaḥ al-Rājiḥ Min al-Khilāf*. Juz 2 (Cet. I; Kairo: al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1375 H/1956 M), h. 556.; al-Sa'dī, 'Abdurrahmān. *al-Mukhtārāt al-Jalīlah Min Masā'il al-Fiqhiyyah*. (Cet. I; Kairo: Dār al-Āsar, 1426 H/2005 M), h. 320.

dengan jawaban sebagai berikut: (1) Bahwa pembedahan yang dilarang adalah apabila dilakukan dengan cara merendahkan kehormatan mayat dan merupakan tindakan sia-sia. Adapun jika pembedahan yang dilakukan merupakan penanganan yang harus dilakukan untuk menyelamatkan jiwa janin, maka hal tersebut tidak dilarang, sebagai bentuk penjagaan terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*;⁹⁰ (2) Perkembangan teknologi kedokteran dan alat-alat medis, memungkinkan keadaan janin dalam perut dapat terdektesi dengan menggunakan alat diagnostik seperti *ultrasonografi* (USG) sehingga sangat bisa dipastikan keadaan janin hidup atau mati.

Adanya dua mudarat yang harus dihadapi, yaitu pelanggaran terhadap kehormatan mayat dengan melakukan pembedahan, dan meninggalkan janin dalam perut ibunya hingga mati sementara usaha penyelamatan dapat dilakukan, menuntut adanya solusi yang tepat dalam memilih antara keduanya yang paling ringan mudaratnya. Bahaya yang ditimbulkan dengan membiarkan janin yang masih hidup berada dalam perut ibu yang sudah meninggal lebih besar daripada mudarat yang ditimbulkan dengan mengoperasi perut ibu tersebut. Sehingga mengambil mudarat yang lebih ringan harus dilakukan untuk menghindari mudarat yang lebih besar, dan inilah pendapat yang paling tepat dalam permasalahan ini.

KESIMPULAN

Konsep kaidah fikih *lā ḍarar wa lā ḍirār* mencakup pencegahan bahaya sebelum terjadi dengan melakukan berbagai tindakan preventif yang memungkinkan, atau pun menghilangkan suatu bahaya atau kerusakan yang sudah terjadi dengan suatu tindakan tertentu yang dapat menghilangkan pengaruh bahaya atau kerusakan tersebut, termasuk menghalanginya agar tidak terulang kembali. Dengan demikian, untuk mengaplikasikan kaidah ini, perlu memperhatikan beberapa syarat penerapan kaidah, seperti adanya fakta dan bukti yang dapat dicerna dan bukan sekedar mengira-ngira, tidak diperkenankan menghilangkan kemudaratan dengan menimbulkan kemudaratan lain yang setara atau bahkan yang lebih besar, tidak boleh mencegah terjadinya kemudaratan yang di dalamnya terdapat ketentuan syarī'at seperti *qisās*, *ḥudūd*, dan berbagai macam bentuk hukuman (*'uqūbah dan ta'zīr*), dan kerusakan atau bahaya yang ditimbulkan bukan terhadap perkara yang ringan dan dapat ditolerir, akan tetapi terhadap perkara yang besar dan jelas.

Dari hasil telaah kritis, penanganan medis seperti *vasektomi* dan *tubektomi*, operasi ganti kelamin, hukumnya adalah haram berdasarkan implementasi kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār*. Kemudian *pre-implantation screening*, *sex selection*, *genetic testing*, dan *histerektomi* yang dilakukan karena adanya kebutuhan yang mendesak, boleh dijalani dengan ketentuan yang diatur sesuai kode etik syariat,

⁹⁰ al-Syinqīfī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. *Ahkām al-Jirāhah al-Ṭibbiyah wa al-Āsār al-Murattabah 'Alaiḥā*. (Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Tābi'īn, 1424 H/2004 M), h. 304.; Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. *Ahkām al-Ijhād fī Fiqh al-Islāmī*. (Cet. I; Briton: al-Ḥikmah, 1423 H/2002 M), h. 201.

sebagai penerapan kaidah *al-darar Yudfa' bi Qadr al-Imkân*. Sedangkan penanganan medis yang dilakukan bukan karena alasan pengobatan dan kebutuhan darurat, seperti merubah bagian dari anggota tubuh untuk kecantikan dan tren, atau melakukan tindakan yang menurut medis terdapat bahaya dan efek negatif yang lebih besar daripada manfaatnya, maka dapat dimasukkan ke dalam kaidah *Dar'u al-Mafâsid Muqaddam 'Alâ Jalbi al-Mašâlih*, misalnya *implan payudara* dan beberapa kasus yang berhubungan dengan rekayasa genetik. Adapun contoh implementasi kaidah fikih *Izâ Ta'āraḍa Baina Mafsadatân, Rû'iyâ A'zamuhuma bi Irtikâbi Akhaffihima* terdapat pada kasus otopsi mayat dan aborsi *eugenik*.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahnya.
'Aqlah, Muḥammad. (1409/1988). *Nizâm al-Ushrah al-Islâmî*. Cet. 2; 'Ammân: Maktabah al-Risâlah al-Ḥadîsah.
- Abū Dāud, Sulaimān bin al-Asy'aş al-Azdarî. (1430/2009). *Sunan Abî Dāud*. Cet. 1; Riyad: Maktabatul Ma'arif.
- al-'Usaimin, Muḥammad bin Şālih. (1428/2007). *al-Syarh al-Mumti' 'Alâ Zâdi al-Mustaqnî*. Jilid 8 Cet. I; Jeddah: Dār Ibnu al-Jauzî.
- al-Asqalānî, Syihābuddîn Aḥmad bin 'Alî bin Muḥammad. (1379/1961). *Fath al-Bārî*. Cet. 1; Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Bagdādî, 'Abdullatif. (1414/1994). *al-Ṭibbu min al-Kitāb wa al-Sunnah*. Cet. 3; Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Bāhisîn, Ya'qūb bin 'Abdil Wahhāb. (1431/2010). *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Cet. 5; Riyād: Maktabah al-Rusyd.
- _____, Ya'qūb bin 'Abdil Wahhāb. (1432/2011). *Mufaṣṣal fî Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Cet. 2; Riyād: Dār al-Tadmuriyah.
- al-Bukhari, Muḥammad bin Ismā'il. (1423/2002). *Ṣaḥîḥ al-Bukhārî*. Cet. 1; Damaskus: Dar Ibnu Kaşîr.
- al-Burnū, Muḥammad Şidqî bin Aḥmad bin Muḥammad. (1422/2002). *al-Wajîz Fî Idāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*. Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risâlah.
- al-Gānim, Umar bin 'Abdil 'Azîz bin Ibrāhîm. (1421/2001). *Aḥkām al-Janîn fî al-Fiqh al-Islâmî*. Cet. I; Jeddah: Dār al-Andalus al-Kadrâ.
- al-Gazālî, Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭūsî. (1419/1997). *al-Mankhūl Min Ta'liqāt al-Uşul*. Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āşir.
- al-Ḥamwî, Syihābuddin al-Ḥusainî. (1405/1993). *Gamzu 'Uyūn al-Bašāir Syarḥu Kitāb al-Asybah wa al-Nazāir*. Jilid 1 Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Īsâ, Sulaimān bin Fahd. (1432/2011). *Isqāt al-Ḥaml wa Āsāruhu fî al-Fiqh al-Islâmî*. Cet. 1; Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah.
- al-Jurjānî, 'Alî bin Muḥammad bin 'Alî. (1396/1978). *al-Ta'rîfāt*. Cet. 1; Beirut-Lebanon: Maktabah Lubnān.
- al-Maqqarî, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Muḥammad. (1404/1983). *al-Qawā'id*. Jilid 1, Ma'had al-Buḥūs al-'Ilmiyyah wa Iḥyî' al-Turāb al-Islāmî, Jāmi'ah Ummu al-Qurā', Makkah al-Mukarramah.
- al-Mīman, Turkî bin 'Abdillāh bin Şālih. (1422/2001). *al-Qawā'id wa al-dawābiṭ al-Fiqhiyyah 'Inda al-Syaikh Ibnu 'Usaimin fî al-'Ibādāt*. Jilid 1 Cet. 1; Riyad: Maktabah al-Rusyd.

- al-Murdāwī, 'Alī bin Sulaimān. (1375/1956). *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājiḥ Min al-Khilāf*. Jilid 2 Cet. I; Kairo: al-Sunnah al-Muḥammadiyah.
- al-Nadawī, 'Alī Aḥmad. (1411/1998). *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*. Cet. 4; Jeddah: Dār al-Basyir.
- al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj. (1426/2010). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Cet. 1; Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- al-Nasīmī, Muḥammad Nāzim. (1407/1987). *al-Ṭibb al-Nabawi wa al-'Amal al-Hadīs*. Cet. 4; Beirut-Lebanon: Muassasah Al-Risālah.
- al-Natsyah, Muḥammad bin 'Abdiljawwād. (1422/2000). *al-Masā'il al-Ṭibbiyah al-Mustajaddah fī ḍawī al-Syarī'ah*. Jilid 1 Cet. I; British: Silsilah Iṣḍārāt al-Hikmah.
- al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Syaraf. (2004). *al-Majmū' Syarḥ al-Maḏhab*. Jilid 5 Cet. I; Jeddah: Maktabah al-Irsyād.
- al-Nujaimī, Muḥammad bin Yaḥyā bin Ḥasan. (1432/2011). *al-Iḥād Aḥkāmuhu wa Ḥudūduhu fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa al-Qonūn al-Waḍ'ī*. Cet. I; Riyad: al-'Ubaikān.
- al-Qaḥṭānī, Fawwāz Muḥammad 'Alī. (1434/2013). *al-Qawā'id wa al-ḍawābiḥ al-Fiqhiyah al-Muaṣṣirah fī al-Mu'āmalāt al-Maṣrifiyyah al-Islāmiyyah*. Jilid 1 Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risālah.
- al-Qarāfī, Abu al-'Abbās Syihābuddīn. (1994/1415). *al-Ḍakhīrah*. Jilid 3 Cet. I; Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī.
- al-Qarāfī, Syihābuddīn Aḥmad bin Idrīs. (1421/2001). *al-Furūq*. Jilid 3 Cet. I; Mesir: Dār al-Salām.
- al-Sa'dī, 'Abdurrahmān. (1426/2005). *al-Mukhtārāt al-Jalīlah Min Masā'il al-Fiqhiyah*. Cet. I; Kairo: Dār al-Āsar.
- al-Ṣawāṭ, Muḥammad bin 'Abdillāh bin 'Abid. (1422/2001). *al-Qawā'id wa al-ḍawābiḥ al-Fiqhiyah 'Inda Ibnī Taimiyah fī Fiqh al-Urah*. Cet. 1; Ṭāif: Maktabah Dār al-Bayān al-Ḥadīṣah.
- al-Subkī, Tājuddīn 'Abdul Wahhāb bin 'Alī. (1411/1991). *al-Asybah wa al-Nazāir*. Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Suyūṭī, 'Abdurrahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn. (1411/1990). *al-Asybah wa al-Nazāir*. Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Syāṭībī, Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī. (1417/1997). *al-Muwāfiqāt*. Jilid 1 Cet. 1; Dār Ibnu 'Affān.
- al-Syaukānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad. (1420/2000). *Nailul Auṭār*. Jilid 2 Cet. I; Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Syinqīṭī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. (1424/2004). *Aḥkām al-Jirāhah al-Ṭibbiyah wa al-Āsar al-Murattabah 'Alaihā*. Cet. 3; Kairo: Maktabah al-Tābi'in.
- al-Syuwairikh, Sa'ad bin 'Abdil 'Azīz bin 'Abdillāh. (1428/2007). *Aḥkām al-Handasah al-Warāsiyah*. Cet. I; Riyad: Dār Kunūz Isybīliyah.
- al-Taftāzānī, Mas'ūd bin 'umar bin 'Abdillāh. (1310/1891). *al-Talwīḥ 'Alā al-Taūḍīḥ*. Jilid 1 Cet. 1; Istanbul Turki: Maktabah Ṣanāyi'.
- al-Ṭāhir, Muḥammad bin 'Āsyūr. (1421/2001). *Maqāṣidu al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Cet. 2; Yordania: Dā al-Nafāis.
- al-Wansyirī, Aḥmad bin Yaḥyā. (1427/2006). *Idāḥ al-Masalik Ilā Qawā'id al-Imām Abī 'Abdillah Mālik*. Cet. 1; Beirut: Dār al-Jauzī.
- al-Ḍahabī, Muḥammad bin Aḥmad bin 'Usmān. (1424/2003). *al-Kabāir*. Cet. 2; Mekkah: Maktabah al-Furqān.
- al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. (1425/2004). *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām*. Jilid 2 Cet. 2; Damaskus: Dār al-Qalam.
- al-Zinjānī, Muḥammad bin Aḥmad Syihābuddīn. (1398/1978). *Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*. Cet. 3; Beirut: Muassasah al-Risālah.



- Bahraen, Raehanul. (1439/2017). *Fikih Kontemporer Kesehatan Wanita*. Cet. 2; Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i.
- Baso, Zohra Andi. (1999). *Kesehatan Reproduksi, Panduan Bagi Perempuan*. Cet. 1; Yogyakarta: Yayasan Konsumen Sulawesi Selatan, bekerjasama dengan Pustaka Pelajar.
- Djaganata, Servin Pandu. (2017). "Residu Urine Pasca Total Vaginal Histerektomi Setelah Pemberian Misoprostol di RSUD H. Adam Malik Medan; The Journal of Medical School", *Majalah Kedokteran Nusantara*, vol. 50, no. 3 (September, 2017.), h. 154-156.
- Fatwa Lajnah al-Iftā' bi al-Mamlakah al-Urdūniyah al-Hāsyimiyah. (1397/ 1976), "Intifā'u al-Insān bi A'dāi bi Jismi Insān Akhar Ḥayyan Kāna aw Maitan"; dalam risalah *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*; dikutip dalam Mu'tamar al-Islāmī ke 4, Vol. 3, No. 4, 20 Maret.
- Ganīm, Kārim al-Sayyid. (1418/1997). *al-Istinsākh wa al-Injāb Baina Tajrīb al-Ulamā' wa Tasyrī al-Samā'*. Cet. 1; Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Hai'ah Kibār al-Ulamā' bi al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah. (1379/1976). Resolusi no. 47, 20/8/1396 H. Tentang: "Aḥkām Tasyrīḥ Badan al-Mayyit", pada al-Daurah al-Tāsi'ah.
- Hidayat, Yudi Mulyana. (2014). "Perbandingan Luaran dan Komplikasi Operasi Histerektomi Radikal Perlaparaskopi Dengan Histerektomi Radikal Perlaparotomi Pada Karsinoma Serviks Uteri Stadium Awal", *Majalah Obstetri dan Ginekologi*; Departemen Obstetri Dan Ginekologi Universitas Padjadjaran, RSUD Dr. Hasan Sadikin, Bandung, Vol. 22, No. 3 (September-Desember 2014), h. 101-106.
- Ibnu 'Abidīn, Muḥammad Amīn bin 'Umar bin 'Abdil 'Azīz al-Ḥanafī. (1412/1992). *Hāsyiyah Ibnu 'Abidīn*, Jilid 2 Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibnu Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad al-Zirī. (1414/1994). *al-Muḥallā bi al-Āsār*. Jilid 5 Cet I; Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibnu Nujaim, Zainuddīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad al-Ḥanafī. (1400/1979). *al-Asybah wa al-Nazāir 'alā Mazhab al-Imām Abī Ḥanīfah*. Cet, I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibnu Rajab 'Abdurrahmān bin Syihābuddin bin Aḥmad al-Ḥanbalī. (1429/2008). *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Syarḥi Khamsīna Ḥadīsan min Jawāmi' al-Kalim*. Cet. 1; Kairo-Mesir: Dār al-Ṣafwah.
- Ibrāhīm, bin Muḥammad Qāsim bin Muḥammad Raḥīm. (1423/2002). *Aḥkām al-Ijhād fī Fiqh al-Islāmī*. Cet. I; Briton: al-Ḥikmah.
- Idrīs, 'Abdulfattāh Maḥmūd. (1433/2012). *Ikhtiyār Jinsi al-Janīn*. Cet. I; Riyad: Dār al-Ṣamī'ī.
- Idrīs, 'Abdulfattāh Maḥmūd. (1416/1995). *al-Ijhād min Manzūr Islāmī*. Cet. I; Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah.
- Kusmaryanto, S.C.J. (2002). *Kontroversi Aborsi*. Cet. II; Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Resolusi No. 4, al-Daurah al-Ṣaniyah 'Asyarah, 15 Rajab 1410 H., 'an: "Isqāṭ al-Janīn al-Musyawwih Khalqiyyan", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*.
- Mochtar, Rustam. (1998). *Sinopsis Obstetri; Obstetri Fisiologi, Obstetri Patologi*. Cet. III; Jakarta: EGC.
- Moeloek, F.A. (2002). "Etika dan Hukum Teknik Reproduksi Buatan" Makalah yang dipresentasikan pada Kuliah Umum Temu Ilmiah I Fertilitas Endokrinologi Reproduksi, Bandung (4-6 Oktober, 2002).
- Mudḥājī, Muḥammad bin Hāil bin Gīlān. (1432/2012). *Aḥkām al-Nawāzil fī al-Injāb*. Cet.1; Riyad: Dār Kunūz Isybīliyah.



- Purwawidyana. (1998). "Operasi Pergantian Kelamin", Makalah yang disajikan pada Simposium Pergantian Kelamin. Ungaran: UNDARIS (16 September 1998 M.).
- Putri, Winda Destiana. (2018). "Resiko Kanker Langka di Balik Implan Payudara", *Republika*, 23 April.
- Quwwatih, 'Adil bin 'Abdil Qādir Waliyu. (1425/2004). *al-Qawā'id wa al-ḍawābiḥ al-Fiqhiyyah al-Qarāfiyyah*. Jilid 1 Cet. I; Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyah.
- Rif'at, Muḥammad. (1405/1984). *al-'Amaliyyah al-Jarahiyah wa Jarāḥah al-Tajmīl*. Cet. 4; Mesir: Dār al-Ma'rifah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr.
- Sa'idī, Yaḥyā. (1431/2010). *al-Taq'īdal-Fiqhī wa Āsaruhu fī al-Ijtihād al-Ma'aṣir*. Cet. 1; Beirut: Dār Ibnu Ḥazm.
- Syabīr, Muḥammad 'Uṣmān. (1421/2001). "Mauqif al-Islām min al-Amrāḍ al-Warāsiyah". *Disertasi*, Yordania: Dirāsah Fiqhiyah fī Qaḍāyā Ṭibbiyah Mu'aṣirah.
- _____, Muḥammad 'Uṣmān. (1428 H./2007). *al-Qawā'id al-Kulliyyah wa al-ḍawābiḥ al-Fiqhiyyah fī al-Syarī'ati al-Islāmiyah*, Cet. II; Yordania: Dār al-Nafāis.
- Zakariyyā, Abū Yaḥyā bin Muḥammad al-Anṣārī. (1411/1991). *al-Ḥudūd al-Anīqah wa al-Ta'rīfāt al-Daqiqah*. Cet. I; Mesir: Markaz Jum'ah al-Mājid bi al-Ta'āwun Ma'a Dār al-Fikr al-Ma'aṣir.