# PENGARUH MAZHAB FIKIH TERHADAP FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TENTANG PEREMPUAN

Siti Hanna, Ahmad Mukri Adji, Ahmad Tholabi Kharlie, Hasanuddin

# ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji fatwa tentang perempuan yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia, dengan melihat apakah ada pengaruh maz|hab terhadap fatwa tersebut atau tidak ada? Pengaruh maz|hab ini akan diuji dalam fatwa MUI tentang perempuan, khususnya pada fatwa Pil Anti H{aid}, Iddah Wafat, Perempuan Menjadi Imam S{alat, Aborsi, Pengiriman TKW ke Luar Negeri, Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan, Pakaian Kerja bagi Tenaga Medis Perempuan, Donor ASI, Bedah Plastik dan Suntik Botox Kecantikan dan Perawatan.?

Penelitian ini penting karena sebuah rumusan fatwa tidak mungkin terlepas dari kondisi sosial yang melingkupinya. Mengingat mayoritas umat muslim Indonesia bermaz|hab Sha>fi’i patut diduga kalau fatwa yang dikeluarkan MUI mengadopsi maz|hab Sha>fi’i. Namun ternyata setelah dikaji lebih mendalam tidak semua fatwa MUI mengadopsi maz|hab Sha>fi’i, melainkan juga mengadopsi maz|hab lain seperti maz|hab H{anafi, Maliki atau H{anbali.

Penelitian ini kualitatif dengan pendekatan normatif-doktriner. Obyek pendekatan normatif diterapkan pada fatwa-fatwa yang merujuk kepada nas} dan dalil normatif Islam, yakni al-Qur’an dan al-H{adis sebagai sumber data primer dan data sekunder melalui kitab-kitab klasik, buku-buku, dan jurnal. Analisis data dilakukan dengan *content analysis* denganmeramu seluruh data berdasarkan tahapan-tahapanilmiah yang disajikan dengan metode deduktif.

Hasil penelitian ini membuktikan ketepatan teori otoritas terkait pandangan seorang tokoh memiliki hak otoritatif dalam perumusan fatwa, karena adanya keyakinan bahwa tokoh tersebut memiliki keahlian yang lebih dalam ilmu agama. Hal ini tentunya bertentangan dengan teori pluralism agama yang mengatakan bahwa agama-agama memiliki kebebasan dalam menafsirkan dan mempraktekan kepercayaan mereka. Tidak ada otoritas yang berwenang memaksakan pandangan agama tertentu kepada orang lain.

**Kata Kunci:** Pengaruh Maz|hab, Fatwa-fatwa tentang Perempuan di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia

**Pendahuluan**

Fatwa dalam hukum Islam menempati kedudukan yang sangat signifikan karena ia menjawab permasalahan baru yang muncul di tengah masyarakat, baik terkait dengan agama, peribadatan, ekonomi, kesehatan bahkan politik. Sejatinya fatwa keluar karena adanya pertanyaan dari mustafti[[1]](#footnote-1), hanya saja meskipun fatwa keluar sebagai jawaban dari pertanyaan yang diajukan namun ia tidak mengikat. Fatwa tidak memiliki sifat *mulzim* sebagaimana keputusan hakim di pengadilan.[[2]](#footnote-2) Fatwa lahir dengan memperhatikan kondisi sosial yang melingkupinya, sehingga jawaban yang diberikan seorang mufti tidak hanya berdasarkan teks buku. Bahkan berfatwa hanya berdasarkan teks buku dan mengenyampingkan kondisi sosial di sekitarnya dianggap sebagai sebuah kebodohan yang nyata, Al Qara>fi berkata:,[[3]](#footnote-3)*“Kebekuan dari pendapat-pendapat yang telah ada (al manqulat) selamanya adalah sebuah kesesatan dalam agama dan kebodohan terhadap maksud – maksud para ulama muslim dan ulama salaf terdahulu.”* Bahkan banyak hukum yang berbeda disebabkan dengan perbedaan zaman, perubahan tradisi, terjadinya hal yang darurat atau kerusakan orang-orangnya, sehingga kalau hukum hanya seperti kali pertama difatwakan akan menimbulkan kesulitan dan bahaya bagi manusia.[[4]](#footnote-4)

Islam telah membuka pintu kebebasan dan kemerdekaan bagi perempuan, hanya saja kebebasan ini diatur sesuai dengan nilai-nilai fitrah dan pilar-pilar Islam. Hingga para perempuan muslimah memasuki gerbang kebebasan ini dan mengeksplore seluruh kemampuan dan energinya, satu hal yang terpasung di masa Jahiliyyah.[[5]](#footnote-5) Mengingat perempuan berbeda dengan laki-laki, maka terdapat beberapa hukum yang berbeda antara mereka. Terdapat ayat al Quran dan hadis Nabi yang berisikan perlakuan hukum yang berbeda untuk mereka. Sesuatu yang halal untuk perempuan belum tentu dihalalkan bagi laki-laki ataupun sebaliknya.

Perbuatan yang wajib bagi perempuan belum tentu diwajibkan bagi laki-laki ataupun sebaliknya. Seperti halnya tentang batasan aurat perempuan dan aurat laki-laki.[[6]](#footnote-6) Namun demikian, problem hukum yang berkaitan dengan perempuan ternyata terus berkembang dan semakin kompleks seiring perkembangan zaman dan teknologi. Hal ini tentunya menimbukan masalah-masalah yang memerlukan jawaban dalam perspektif agama. Di antara problem kontemporer perempuan adalah masalah aborsi, pengiriman TKW ke luar negeri, perempuan menjadi imam s{alat, khitan perempuan, pakaian kerja bagi tenaga medis perempuan, perempuan menjadi penghulu pernikahan, hukum memakai cadar, bekerja tanpa didampingi mah}ram, haji perempuan dalam masa idah, bekerja keluar rumah dalam masa iddah, operasi selaput dara, dan konsumsi pil anti h}aid} selama Ramad}an. Problematika hukum perempuan tersebut harus segara direspon dan dicarikan solusi hukumnya melalui fatwa yang dikeluarkan lembaga keagamaan.

Sebagai contoh di Indonesia sendiri fatwa dikeluarkan oleh otoritas keagamaan yang mumpuni di bidangnya yang dikenal dengan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia atau akrab disebut MUI. Sebagai lembaga fatwa, MUI memiliki peran mufti dan pelayan ummat (*ra>’i wa kha>dim al-ummah*), gerakan perbaikan dan pembaharuan (*h}arakah al-is{lah} wa al-tajdi>d*) dan gerakan penegak amar ma’ruf nahi munkar.[[7]](#footnote-7). Keluarnya fatwa oleh Majelis Ulama Indonesia tentu sudah melewati kajian yang mendalam, memperhatikan nas} al-Quran dan hadis terlebih dahulu.

Kajian ini juga tidak terlepas dari kondisi sosial masyarakat Indonesia, sehingga fatwa yang dikeluarkan akan sangat dirasakan manfaatnya bagi masyarakat Indonesia. Menjadi pertanyaan ketika mayoritas muslim Indonesia bermazhab al-Sha>fi’I, apakah MUI sebagai wadah ulama Indonesia hanya berpatokan pada mazhab al-Sha>fi’I saja ketika berfatwa? Atau memperluas diri dengan mengadopsi mazhab-mazhab lain selain mazhab al-Sha>fi’i>? Atau justru terlepas dari pengaruh mazhab apapun dan menciptakan manhaj tersendiri? Ketika dikatakan fatwa tidak memiliki sifat mulzim apakah berarti fatwa MUI tidak mengubah apapun karena tidak memiliki sifat mengikat apalagi memaksa? Berdasarkan latar belakang masalah di atas, peneliti tertarik untuk melakukan kajian secara komprehensif terhadap fatwa MUI dengan judul **“Pengaruh Maz|hab Fikih Terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Perempuan.”**

**Pembatasan Penelitian**

Berbicara mengenai pengaruh Maz|hab Fikih terhadap Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Perempuan dapat dilihat secara historisnya, Sejak berdiri pertama kali tahun 1975, Majelis Ulama Indonesia (MUI) berusaha untuk mengikuti arus perkembangan isu perempuan. Perhatian yang mereka berikan salah satunya adalah dengan mengeluarkan fatwa terkait perempuan. Hal demikian tergambar dari fatwa yang dikeluarkan.

Perumusan masalah dalam penelitian ini dibagi menjadi tiga bagian, di antaranya : Bagaimanakah fatwa MUI tentang perempuan, khususnya pada fatwa Pil Anti H{aid}, Iddah Wafat, Perempuan Menjadi Imam S{alat, Aborsi, Pengiriman TKW ke Luar Negeri, Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan, Pakaian Kerja bagi Tenaga Medis Perempuan, Donor ASI, Bedah Plastik dan Suntik Botox untuk Kecantikan dan Perawatan?; Seberapa jauh tingkat adopsi metode istinbat} hukum dan pendapat maz|hab oleh MUI dalam fatwa tentang perempuan, khususnya pada sepuluh fatwa di atas?; Seberapa jauh fatwa MUI di atas dapat mengubah nilai-nilai sosial dalam masyarakat mengingat fatwa bersifat tidak mengikat apalagi memaksa?

1. **Fatwa dan Dinamika Majelis Ulama Indonesia**

Proses transformasi konsep hukum Islam ke dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, dapat digunakan teori objektifikasi. Objektifikasi tidak sekedar eksternalisasi dari keyakinan internal keagamaan, tetapi juga konkretisasi.[[8]](#footnote-8) Dalam proses objektifikasi, nilai Islam harus diterjemahkan dalam kategori objektif sehingga dapat diterima oleh semua kalangan, baik oleh kalangan muslim maupun non-muslim. Kriteria objektif yang dimaksudkan adalah jika perbuatan yang dilaksanakan sebagai sesuatu yang natural bukan sebagai perbuatan keagamaan. Maka teori objektifikasi dapat dijadikan sebagai landasan berpikir untuk melakukan transformasi konsep tersebut. Karena dalam objektifikasi konsep yang terkandung dalam hukum Islam diterjemahkan sebagai sesuatu yang bersifat netral sehingga bersifat objektif.[[9]](#footnote-9) Adanya realitas masyarakat yang plural dan selalu berubah pada tiap tempat dan waktu, maka perlu diadakan objektifikasi hukum Islam sesuai dengan situasi dan kondisi pada masing-masing wilayah. Secara metodologis, hukum Islam dapat ditafsirkan secara berbeda-beda tergantung pada realitas masyarakat. Karena itu, objektifikasi hukum Islam ke dalam hukum nasional dapat disahkan menjadi hukum yang diterima oleh seluruh masyarakat Indonesia.[[10]](#footnote-10)

Dengan demikian, masyarakat tidak lagi resisten atau khawatir dengan implementasi ajaran Islam di ruang publik, malah sebaliknya akan mengapresiasi dan mendukungnya. Dari itu akan muncul kepercayaan terhadap penerapan ajaran Islam yang menjadi modal penting bagi pemberlakuan syariat Islam. Secara perlahan syariat akan diberlakukan di tengah publik hingga akhirnya syariah diterapkan secara paripurna oleh masyarakat. Dan sebagai akhir, munculah fatwa-fatwa yang dapat mengatur legalitas dan nilai hukum tersebut agar dapat dianut dan mempunyai nilai kepercayaan yang tinggi dari masyarakat.

Kendati demikian, secara idiologis untuk mengisi kekosongan hukum yang dialami umat Islam akibat modernisasi, menjadi tugas ulama untuk melakukan ijtihad dalam merespon berbagai masalah yang muncul dalam kehidupan masyarakat. Para ulama senantiasa harus menggunakan daya ijtihad dan menggunakan metode *istinbat}* untuk menentukan hukum-hukum terhadap segala problema yang tumbuh dan yang harus tumbuh sebagai suatu keharusan bagi masyarakat yang hidup.[[11]](#footnote-11)

Pendapat ini sejalan dengan cita-cita pembentukan Hukum Nasional, bahwa soal besar yang dihadapi dewasa ini apakah hukum yang berlaku di negeri ini telah selaras dengan jiwa rakyatnya yang kebetulan 90% beragama Islam. Atas dasar ini, sangat layak dan tepat apabila MUI berjibaku untuk memperjuangkan fatwa-fatwanya menjadi bagian dari hukum positif. Dengan demikian, kehadiran fatwa oleh lembaga keagamaan Islam yang kompeten (MUI) merupakan keniscayaan di era modern dewasa ini untuk meretas kebuntuan dalam perspektif hukum Islam di Indonesia.

1. **Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Perempuan dalam Bidang Kesehatan dan Kecantikan**

Perempuan memiliki keunikan bila dibandingkan lelaki. Keunikan ini menimbulkan permasalahan hukum yang berbeda dengan lelaki dan memerlukan jawaban hukum atas permasalahan tersebut. Dalam konteks Indonesia rujukan utama untuk semua permasalahan keagamaan yang baru adalah Majelis Ulama Indonesia. Karenanya, Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa tentang perempuan.. Berikut ini adalah kajian fatwa MUI dalam bidang kesehatan yang terkait dengan perempuan.

## **Pil Anti H{aid}**

Berbicara mengenai keunikan perempuan adalah umumnya perempuan mengalami masa menstruasi setiap bulannya. Masa menstruasi ini memiliki siklus yang berbeda-beda antara satu perempuan dengan perempuan lainnya. Aktifitas ibadah juga terpengaruh dengan adanya masa menstruasi ini, karenanya terdapat pertanyaan bagaimana hukumnya bila seorang perempuan mengkonsumsi pil anti haid} agar pelaksanaan ibadah haji atau umrah atau puasa Ramad}annya tidak terganggu. Pembahasan berikut ini akan mengupas soal tersebut.

Penemuan tablet, pil, dan jenis pengobatan lain untuk menunda h}aid} perempuan adalah salah satu dari sekian banyak penemuan yang kini dibuat sebagai hasil riset yang dilakukan oleh para ilmuan, dokter, dan ahli medis. Selain itu, obat-obatan ini juga sudah menyebar luas dan digunakan oleh masyarakat. Obat penunda h}aid} adalah obat yang biasa dipakai oleh perempuan pada umumnya untuk mengatur waktu datangnya h}aid} sesuai dengan waktu dan jarak yang diinginkan. Cara kerja obat ini adalah biasanya memajukan datangnya h}aid} dari waktu biasanya atau menunda dan memundurkan datangnya h}aid} dari waktu yang normal terjadinya h}aid}. Pil pencegah h}aid} adalah pil yang harus dimakan melalui mulut yang terdiri dari hormon progesteron[[12]](#footnote-12) dan juga hormon estrogen.[[13]](#footnote-13) Pil ini digunakan dalam situasi tertentu, termasuk haji, puasa, dan sebagainya.

Salah satu contoh obat yang biasa digunakan untuk mengatur siklus h}aid} adalah Primolut[[14]](#footnote-14). Obat ini sering digunakan calon jamaah haji perempuan yang hendak menunaikan ibadah hajinya di Mekkah. Jenis obat ini mengandung hormon progestin dan hormon progesterone yang digunakan untuk mempercepat atau memperlambat masa datangnya haid}. Hormon progesteron dan estrogen dihasilkan dari Hipotalamus, yang merupakan salah satu tempat kecil yang terletak di bawah otak. Hormon-hormon inilah yang berpengaruh penting terhadap proses ovulasi di dalam rahim perempuan karena manfaatnya mematangkan folikel ovarium, terjadinya ovulasi di ovarium, pembentukan korpus luteum korpus luteum (Luteum), pembentukan hormon steroid seks dalam tubuh perempuan. Saat ini, obat untuk mencegah menstruasi termasuk pil kontrasepsi oral, terdiri dari dua jenis.[[15]](#footnote-15)

1. Pil kombinasi adalah tablet yang mengandung dosis rendah dari hormon progesteron dan estrogen yang menyerupai hormon natural dalam tubuh perempuan
2. Pil Progestogen hanya terdiri dari progesteron saja, dan banyak digunakan untuk mencegah menstruasi. Nama produk yang tersedia di apotek adalah Primolut N, dan nama turunan hormon yang dikandungnya adalah brethisterone.

Dalam menggunakan pil ini, seorang perempuan harus memperhatikan beberapa hal, antara lain: Menulis jadwal h{aid} selama tiga bulan sebelum menunaikan ibadah haji. Pil anti h}aid} ini diminum 7 hari sebelum datangnya waktu haid} maka h}aid} akan berhenti tiga hari sebelum waktunya tiba. Memeriksa kesehatan dan berkonsultasi kepada dokter sebelum memakai pil ini. Karena takut akan menyebabkan penyakit parah setelah meminum pil tersebut.[[16]](#footnote-16) Sebagai contoh Fatwa MUI tentang Pil Anti H{aid membantu menjawab pertanyaan jika perempuan memasuki waktu haid dalam kondisi ingin melakukan ibadah haji.

Lebih lanjut pada saat itu tidak ada pengobatan yang tersedia pada tahun-tahun awal Islam, yang memungkinkan perempuan untuk berpartisipasi dalam semua ibadah termasuk puasa, haji dan kegiatan lainnya. Sehingga tidak ada nas} yang tegas dalam hukum Islam yang menyebutkan boleh atau tidaknya menunda datangnya h}aid} untuk kelancaran ibadah. Akibatnya, penundaan h}aid} sesuai dengan shariat Islam menjadi isu terkini yang membutuhkan penelitian yang luas. Ijtihad digunakan untuk menyelesaikan masalah hukum ini karena merupakan salah satu yang tidak dibahas dalam dua sumber utama hukum Islam.

Karena berdampak pada kebutuhan umat Islam secara keseluruhan, maka masalah penundaan h{aid} ini membutuhkan solusi intelektual dari para pemikir muslim maupun kalangan medis. Di satu sisi, mereka harus menafsirkan kembali al Quran untuk memenuhi persyaraktan logis dan rasional. Di sisi lain, ada alasan moral untuk mengontekstualisasikan al Quran agar sesuai dengan tuntutan modern. Kedua sisi ini mirip dengan dua sisi mata uang yang saling melengkapi satu sama lain daripada harus antagonis dan saling eksklusif. Munculnya produk-produk fikih baru untuk memenuhi tuntutan keilmuan kontekstual didorong oleh kesadaran akan adanya realitas kekinian dengan berbagai jenis persoalan barunya. Dalam Islam juga memperhatikan akan kebutuhan manusia sehingga ada macam-macam penggolongan kebutuhan. Pengelompok itu sendiri ada tiga tingkat, yaitu, kebutuhan pokok (ḍaru>riyah), kebutuhan sekunder (ḥājīyah), kebutuhan pelengkap (taḥsīniyah).[[17]](#footnote-17)

Majelis Ulama Indonesia dalam hasil sidang fatwa 12 Januari 1979 tentang pil anti h}aid} menyatakan bahwa 1. Penggunaan pil anti h}aid{ untuk kesempatan ibadah haji hukumnya mubah. 2. Penggunaan pil anti h}aid} dengan maksud agar dapat mencukupi puasa Ramad}an sebulan penuh, hukumnya makruh. Akan tetapi, bagi perempuan yang sukar mengqad}a puasanya pada hari lain, hukumnya mubah. 3. Penggunaan pil anti h}aid} selain dari dua hal tersebut di atas, hukumnya tergantung pada niatnya. Bila untuk perbuatan yang menjurus kepada pelanggaran hukum agama, hukumnya haram.[[18]](#footnote-18)

Namun, bila perempuan lebih memilih untuk menggunakan pil penunda h}aid} dan ingin berpuasa secara penuh selama Ramad}an, itu tidak mengapa, boleh-boleh saja asal penggunaan pil tersebut di bawah pengawasan dokter dan ahli terkait. Jangan sampai penggunaan pil penunda h}aid} merusak kesehatannya.[[19]](#footnote-19) Ulama-ulama terdahulu berpendapat boleh mengkonsumsi sesuatu yang dapat menunda h}aid} asal tidak menimbulkan mud}arat.[[20]](#footnote-20) Ketiadaan mud}arat sebagai syarat kebolehan mengkonsumsi pil anti h}aid} ini juga dinyatakan oleh Muh{ammad Ibrahim al H{afnawy: “Pada dasarnya tidak ada larangan secara shar’i untuk mengonsumsi obat penunda h}aid}, karena tidak terdapat dalil larangannya kecuali dengan mengonsumsinya itu mengakibatkan mad}arat maka terkena konsekuensi dalil Nabi yaitu :

لا ضرر و لا ضرار.[[21]](#footnote-21)

Tidak ada kemud}aratan dan tidak memberikan mad}arat.

Hal seperti ini jika kondisinya seperti itu maka haram memakannya atau meminumnya. Jika ingin mengonsumsinya harus berkonsultasi dengan dokter spesialis, kecuali memang sudah terbiasa mengonsumsi obat tersebut dan tidak terdapat kemad}aratan bagi perempuan.”[[22]](#footnote-22) Fatwa MUI ini juga dapat dikatakan telah mengadopsi teori mas}lah}ah mursalah, ketika penggunaan pil anti h}aid} mendatangkan kemas}lah}atan bagi perempuan yang hendak berhaji atau berumrah, maka diperbolehkan. Penulis juga menyetujui kebolehan mengkonsumsi pil anti haid} bagi jama’ah haji atau umrah karena dikhawatirkan datangnya daur haid} bertepatan dengan pelaksanaan manasik haji atau umrah.

### **Khitan Perempuan**

Beragam praktik sunat perempuan masih banyak dilakukan di lebih dari dua puluh negara, khususnya di masyarakat muslim bermaz|hab Sha>fi’i. Di Afrika misalnya, sunat perempuan terjadi di Negara Kamerun, Sierra Leone, Ghana, Mauritania, Chad, Mesir Utara, Kenya, Tanzania, Botswana, Mali, Sudan, Somalia, Ethiopia, dan Nigeria. Sedang di Asia, praktik ini umumnya dilakukan di negara Filipina, Malaysia, Pakistan, dan Indonesia.[[23]](#footnote-23) Dalam hal ini, pendapat yang pro dengan khitan anak perempuan sepakat mengatakan, bahwa khitan anak perempuan itu diperbolehkan dan merupakan bagian dari ajaran Islam. Mereka berbeda pendapat hanya dalam menentukan hukumnya wajib, sunnah, atau makrumah. Sedangkan pendapat yang kontra mengatakan, bahwa khitan anak perempuan itu, hanya tradisi, bukan dari ajaran Islam dan mendatangkan mud}arat serta melanggar HAM anak perempuan.[[24]](#footnote-24)

Para ulama di masa klasik hampir seluruhnya mengakui sunat perempuan sebagai bagian dari perintah shariat. Adapun perselisihan pendapat yang muncul hanya berkisar pada status hukumnya antara wajib, sunnah, dan ada pula yang menganggapnya sebagai bentuk makrumah (kehormatan) bagi perempuan yang dikhitan.[[25]](#footnote-25) Perselisihan pendapat tersebut dapat diklasifikasi sebagai berikut: Pertama, pendapat yang menyatakan hukum sunat perempuan adalah wajib. Pendapat ini dikeluarkan oleh Imam al Sha>fi’i dan Imam Ah}mad ibn H{anbal dalam salah satu riwayat dan Yah}ya ibn Sa’id dari Shi’ah. Al Nawawi dalam al-Majmu>’ menjelaskan pernyataan hukum wajib ini adalah pendapat mayoritas ulama salaf (yaitu golongan Sah}abat dan Ta>bi’i>n) seperti pula yang diceritakan al Khutabi.[[26]](#footnote-26) Kedua, pendapat yang menyatakan hukumnya sunnah. Pendapat ini dikeluarkan oleh Imam Abu H{anifah, Imam Malik dalam riwayat yang paling masyhur, dan salah satu riwayat dari Imam Ah}mad bin H{anbal[[27]](#footnote-27) dan pendapat al Murtad dari Maz|hab Shi’ah.[[28]](#footnote-28)

Ketiga, pendapat yang menyatakan hukumnya *makrumah* (penghormatan). Dikeluarkan oleh Ibn Qudamah, seorang ulama Maz|hab H{anbali,[[29]](#footnote-29) dan riwayat lain dari Imam Abu H{anifah dan Imam Malik.[[30]](#footnote-30) Para ulama sepakat mengatakan bahwa khitan itu suatu hal yang *mashru’* baik bagi laki-laki ataupun perempuan. Sebagaimana yang dinukil Ibnu H{azm dalam bukunya *Mara>tib al Ijma’* dan Ibnu Taimiyah dalam bukunya *Majmu>’ al- Fata>wa*.[[31]](#footnote-31) Dari uraian di atas dapat kita tarik benang merah bahwa diantara ulama ada yang mengatakan khitan perempuan itu wajib, sebagiannya mengatakan sunnah dan mayoritas mengatakan *makrumah.*  Istilah *makrumah* tidak lazim digunakan dalam kategorisasi hukum Islam, sehingga sangat memungkinkan munculnya ragam interpretasi tentang makna dan tujuannya. Namun beberapa ulama menganggap bahwa khitan perempuan wajib dilakukan karena dianggap sebagai bagian dari shariat Islam, sementara yang lain berpendapat bahwa praktek khitan perempuan tidak memiliki dasar yang kuat dalam al Quran dan sunnah, oleh karena itu tidak diwajibkan.

Namun, pendapat lain dari beberapa ulama yang berbeda memandang khitan perempuan tidak diwajibkan dalam Islam. Alasan yang dikemukakan antara lain bahwa tidak ada ayat al Quran yang secara jelas memerintahkan khitan perempuan, dan bahwa praktek khitan perempuan mungkin memiliki dampak negatif terhadap kesehatan dan kesejahteraan perempuan. Meskipun demikian, khitan perempuan masih dipraktekkan di beberapa negara di dunia dengan keyakinan bahwa hal tersebut merupakan bagian dari tradisi dan kebiasaan budaya.

Dalam beberapa tahun terakhir, banyak organisasi dan kelompok aktivis telah menyuarakan penentangan terhadap khitan perempuan karena dianggap merugikan kesehatan dan hak asasi perempuan. Dengan demikian, masalah khitan perempuan masih menjadi topik kontroversial di kalangan ulama dan masyarakat Islam secara umum. Ada pendapat yang menganggap khitan perempuan wajib dilakukan karena dianggap sebagai bagian dari syariat Islam, namun ada juga pendapat yang menganggap khitan perempuan tidak diwajibkan dalam Islam dan dapat merugikan kesehatan dan hak asasi perempuan.

MUI mengeluarkan fatwa terkait khitan perempuan sebagai berikut:[[32]](#footnote-32) *Pertama*, status hukum khitan perempuan. Khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk fitrah (aturan) dan syiar Islam. Khitan terhadap perempuan adalah makrûmah, pelaksanaannya sebagai salah satu bentuk ibadah yang dianjurkan. *Kedua*, hukum pelarangan khitan terhadap perempuan. Pelarangan khitan terhadap perempuan adalah bertentangan dengan ketentuan shariah karena khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, termasuk fitrah (aturan) dan syiar Islam. *Ketiga*, batas atau cara khitan perempuan. Dalam pelaksanaannya, khitan terhadap perempuan harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut: Khitan perempuan dilakukan cukup dengan hanya menghilangkan selaput (jaldah/colum/praeputium) yang menutupi klitoris; Khitan perempuan tidak boleh dilakukan secara berlebihan, seperti memotong atau melukai klitoris (insisi dan eksisi) yang mengakibatkan d}arar. *Keempat,* rekomendasi. Pertama, meminta kepada Pemerintah cq. Departemen Kesehatan untuk menjadikan fatwa ini sebagai acuan dalam penetapan peraturan/regulasi tentang masalah khitan perempuan. Kedua, menganjurkan kepada Pemerintah cq. Departemen Kesehatan untuk memberikan penyuluhan dan pelatihan kepada tenaga medis untuk melakukan khitan perempuan sesuai dengan ketentuan fatwa ini. Fatwa MUI ini bersandarkan pada dalil-dalil, seperti dalam QS. An-Nahl/16: 123,

ثُمَّ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا ۗوَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ

*“Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muh{ammad), “Ikutilah agama Ibrahim yang lurus, dan dia bukanlah termasuk orang musyrik.”* Ringkasnya tidak ada satupun ahli fikih yang menyatakan khitan perempuan itu haram atau makrûh, baik tahrîm maupun tanzîh. Ini merupakan dalil atas pensyariatan dan kebolehan khitan perempuan. *Ijmak d}imnî* dari seluruh fuqaha ini merupakan dalil bahwa orang yang melakukan khitan perempuan, sepanjang sejalan dengan ketentuan hadis di mana Nabi menyarankan memotong sedikit dan tidak berlebihan, maka jelas bukan perbuatan dosa, juga bukan sebagai tindak kriminal.[[33]](#footnote-33)

Adapun dalam masalah pengkhitanan sendiri tidak ada kekeliruan disana karena diantara kegunaannya mencegah pertumbuhan klitoris yang terlalu besar bahkan ada sebagian perempuan yang pertumbuhan klitorisnya melebihi 3 cm ketika ia terangsang. Di daerah-daerah subtropis, pertumbuhan klitoris perempuan cukup subur sehingga sensitivitas seksualnya sangat tinggi dan bentuk klitoris yang panjang dan besar juga akan mengganggu perasaan suami ketika hendak berhubungan. Selain itu, khitan berfungsi untuk mencegah klitoris yang terlalu besar dan mencegah sakit vagina karena sering tegaknya klitoris akibat gesekan, dan wajah perempuan selalu berkerut, sebagaimana diisyaratkan oleh hadis di atas, yaitu "sentuh sayat sedikit saja dan jangan berlebihan, karena hal itu pencerah wajah dan merupakan bagian kenikmatan suami".

Khitan juga dapat mencegah bersarangnya kuman yang berkumpul di bawah kulit klitoris dan dengan khitan pula nafsu sekual perempuan yang tinggi dapat dikurangi sehingga hal ini menjadikan perempuan lebih terhormat dan iffah (terpelihara diri dan agamanya), menjadikan kontrol bagi perempuan terhadap seksualitasnya. Dengan demikian tercipta suatu masyarakat dan lingkungan yang jauh dari praktik kemaksiatan. Dengan diskripsi masalah di atas maka praktik khitan perempuan menurut konsep Islam adalah sesuatu yang sangat dianjurkan karena untuk mencapai suatu kemas}lah}atan. Hanya saja kekeliruan dalam praktiknya yang menyalahi anjuran Nabi SAW., itulah yang perlu diluruskan dengan tidak menghilangkan substansi shariat khitan itu sendiri.[[34]](#footnote-34)Bottom of Form

Ketika MUI memfatwakan bahwa hukum khitan itu adalah sunnah maka ini adalah pendapat Imam Abu H{anifah, Imam Malik dalam riwayat yang paling masyhur, dan salah satu riwayat dari Imam Ah}mad bin H{anbal dan pendapat al Murtad dari Maz|hab Shi’ah. Namun semua maz|hab sepakat bahwa khitan itu adalah sesuatu yang disyariatkan, bahkan menjadi salahsatu *sunan al fitrah.* Penulis berpendapat bahwasanya hukum khitan adalah sunnah bagi laki-laki dan penghormatan bagi perempuan, selama dilakukan dengan ketentuan yang dianjurkan oleh Rasulullah SAW. Makna penghormatan/ makrumah ini juga dapat dimaknai sebagai bentuk lain dari sunnah, berdasarkan adanya anjuran Nabi Muhammad SAW. untuk mengkhitan perempuan secara proporsional. Juga riwayat dari ibunda Aishah RA. yang mengistilahkan alat kelamin laki-laki dan perempuan dengan sebutan khitan. Ini merupakan pengakuan adanya praktek khitan perempuan yang ma’ruf di kalangan sahabat saat itu. Begitupun, WHO berhak melarang khitan yang berlaku di berbagai negara di belahan dunia, apabila khitan yang dilakukan tidak sesuai dengan yang diisyaratkan oleh Rasulullah SAW.

### **Aborsi**

Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa tentang aborsi. Terdapat dua fatwa penting soal aborsi yang diterbitkan MUI. Pertama, Fatwa Musyawarah Nasional VI Majelis Ulama Indonesia Nomor: 1/Munas VI/MUI/2000 tentang Aborsi dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 4 Tahun 2005 tentang Aborsi. Penerbitan dua fatwa tersebut secara garis waktu muncul lebih dulu jika dibandingkan dengan Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan.

Fatwa MUI tahun 2005 menyebutkan ketentuan aborsi dengan dua jenis. Pertama adalah aborsi karena kedaruratan, di mana jika tidak dilakukan tindakan pengguguran akan terjadi bahaya atau mengakibatkan kematian. Kedua, aborsi karena hajat, yaitu kondisi ketika tidak dilakukannya aborsi akan menyebabkan kesulitan yang berat bagi si ibu hamil. Fatwa tersebut memutuskan bahwa pada dasarnya aborsi adalah tindakan yang dilarang, sejak terjadinya implantasi blastosis pada dinding rahim seorang perempuan. Namun, aborsi dikecualikan menjadi boleh karena dua hal.[[35]](#footnote-35)

Pertama karena adanya kondisi darurat, seperti karena si ibu hamil menderita penyakit berat yang ditetapkan oleh dokter yang berwenang, atau karena dalam keadaan hamil yang mengancam nyawa si ibu hamil tersebut. Lalu, aborsi karena alasan hajat, seperti karena janin yang ada dalam kandungan dinyatakan menderita cacat genetik yang sulit disembuhkan ketika menjadi bayi yang dilahirkan, serta aborsi karena akibat tindakan perkosaan (bukan perzinahan). Pada aborsi karena akibat perkosaan, fatwa tersebut menggarisbawahi perlunya pihak berkepentingan yaitu keluarga korban, serta pihak berwenang dalam hal ini dokter dan ulama. Fatwa tersebut membatasi aborsi karena keadaan hajat tersebut ketika usia kehamilan dilakukan sebelum janin berusia 40 hari.[[36]](#footnote-36)

Dalam fatwa MUI tersebut di atas, kita dapat melihat beberapa pendekatan penetapan hukum. Pertama, fatwa tersebut merujuk pada nas} al-Quran, di antaranya adalah QS. Al-Mu’minun/23: 12-14

وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ.

*“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.”* Dalam ayat di atas Allah menjelaskan tentang proses penciptaan manusia dalam bentuk yang paling baik. Di ayat lain, Allah dengan tegas melarang membunuh anak hanya karena takut kemiskinan atau kelaparan, seperti QS. Al An’am/6: 151

قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلون.

*“Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya).”*

Ketika MUI mengatakan haram hukumnya aborsi sejak terjadinya implamantasi blastosis pada dinding rahim ibu maka ini sama dengan pendapat Sha>fi’iiyah khususnya Imam al Ghazali yang memandang perbuatan merusak nut}fah yang telah bercampur dengan ovum di dalam lahir merupakan tindak pidana. Artinya sejak proses itu, janin telah dipandang sebagai makhluk yang mempunyai kehormatan. Adapun aborsi karena adanya uzur baik darurat ataupun hajat dan dilakukan sebelum janin berusia 40 hari dibolehkan oleh MUI dan ini selaras dengan pendapat ulama H{anafiyah dan sekelompok ulama Sha>fi’i. Sedangkan aborsi yang dilakukan terhadap kehamilan yang disebabkan perzinahan hukumnya haram.

Penulis sepakat dengan fatwa MUI dan pandangan fikih Imam al Ghaza>li yang melarang aborsi dilakukan sejak adanya pembuahan, karena pada hakekatnya telah terbentuk cikal bakal manusia yang mempunyai kehormatan tersendiri, yang haram ditumpahkan darahnya tanpa ada hak. Namun bila ada penyebab d}arurat seperti mengancam jiwa ibu atau h}ajiyat seperti diduga kuat janin membawa kelainan genetik yang tidak dapat disembuhkan, atau karena korban perkosaan, maka aborsi menjadi dibolehkan namun dengan memenuhi persyaratan tertentu, misalnya ditangani oleh dokter yang amanah dan berpengalaman dan dilakukan di rumah sakit yang terpercaya.

### **Bedah Plastik**

Merespon maraknya bedah plastik sebagai hasil perkembangan teknologi medis dan kencantikan di tengah masyarakat, maka MUI mengeluarkan fatwa tentang Bedah Plastik no. 11 tahun 2020. Dalam fatwanya, MUI mendefinisikan bedah plastik adalah suatu tindakan medis yang bertujuan untuk merekonstruksi atau memperbaiki bagian tubuh manusia melalui operasi. Bedah plastik ini ada dua; bedah plastik rekonstruksi dan bedah plastik estetik. Bedah plastik rekonstruksi adalah tindakan bedah untuk memperbaiki fungsi dan bentuk anatomis yang tidak normal menjadi mendekati normal. Sedangkan bedah plastik estetik adalah tindakan bedah untuk mengubah bentuk anatomis yang normal menjadi lebih harmonis, lebih menarik atau lebih indah sesuai persepsi pasien, orang di sekitar pasien dan keluarga pasien.[[37]](#footnote-37)

Bedah plastik rekonstruksi untuk memperbaiki fungsi dan bentuk anatomis yang tidak normal menjadi mendekati normal hukumnya boleh karena termasuk kategori *al d}arurat* atau *al h}ajat.* Kebolehan inipun disertai syarat; Tindakan yang dilakukan manfaatnya nyata didasarkan pada pertimbangan ahli yang kompeten dan amanah, aman dan tidak membahayakan dan dilakukan oleh tenaga ahli yang kompeten dan amanah. Termasuk bedah plastik rekonstruksi misalnya operasi bibir sumbing, kontraktur, keloid, tumor, replantasi digiti, rekonstruksi payudara pasca tumor, lesi kulit, hipospadia dan kelainan alat kelamin.[[38]](#footnote-38)

Hukum bedah plastik estetik dilihat dari tujuannya. Bila bedah plastik estetik bertujuan mengubah ciptaan dan bersifat permanen, hukumnya haram. Bedah semacam ini tidak termasuk kategori *al tah}siniyyat.* Diantara tindakan bedah plastik estetik ini seperti memancungkan hidung, mengubah alat kelamin dan mengubah sidik jari. MUI membagi klasifikasi tah}siniah menjadi dua kategori yang lebih kecil, yaitu operasi kategori tah}siniah yang diizinkan, dan prosedur tingkat tah}siniah yang dilarang. Menurut MUI, operasi tah}siniah yang diizinkan dalam Islam melibatkan pemulihan fungsi normal bagian tubuh manusia yang cacat, di mana kelainan tersebut akan berdampak negatif pada kesejahteraan emosional pasien, sementara operasi yang dilakukan untuk menghilangkan kelainan yang melemahkan secara fisik diklasifikasikan sebagai h}ajah.

Sebaliknya, ajaran Islam melarang jenis operasi tah}siniah yang dimaksudkan semata-mata untuk mempercantik diri. Sebenarnya, pendapat MUI hanya berbeda dalam hal klasifikasi tingkat kebutuhan (*awlawiyyah*), yang berujung pada kesimpulan yang sama dengan pendapat lainnya, yaitu membolehkan bedah kosmetik bagi pasien yang tidak memiliki rasa percaya diri yang rendah akibat kelainan pada anggota tubuh atau bagian tubuh lainnya.[[39]](#footnote-39)

Dalam menetapkan fatwanya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengacu pada ayat Al Quran yang menjadi dasar dan landasan, yaitu firman Allah dalam QS. At-Tin/95: 4,

لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

"*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya."* Ayat diatas secara jelas menyatakan bahwa ciptaan Allah adalah bentuk yang paling baik, sehingga tidak ada alasan untuk merubah bentuk ciptaanNya. Bahkan dalam QS. Al Nisa>/4: 119 ditegaskan bahwa merubah bentuk ciptaanNya merupakan bujuk godaan setan yang ditiupkan ke manusia. Selain dalil al Quran, terdapat juga hadith Nabi Muhammad SAW. terkait ini, diantaranya:

لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّه. (متفق عليه)[[40]](#footnote-40)

*“Allah mengutuk para perempuan yang menato dan yang minta ditato, mencukur alis atau minta dicukurkan, mengikir gigi atau yang minta dikikir giginya supaya menjadi cantik, yang semuanya itu dimaksudkan untuk kecantikan dengan mengubah ciptaan Allah”* (HR. Bukhari Muslim). Hadis di atas menjelaskan bahwa perbuatan mentato, mencukur alis, mengikir gigi dianggap merubah ciptaan Allah SWT. sehingga mendatangkan laknat Allah SWT. atasnya. Perbuatan tersebut pun dianggap akan membahayakan diri sendiri dan orang lain, dan itu perbuatan yang dilarang. Selain al Quran dan hadis, MUI juga menggunakan Kaidah Fikih sebagai berikut;

الضرورات تبيح المحظورات[[41]](#footnote-41)

“D{arurat membolehkan melakukan hal yang dilarang.” Kaidah fikih di atas menjelaskan bahwa adanya kategori darurat membuat hal-hal yang dilarang menjadi boleh, namun kebolehannya ini dibatasi sesuai ukurannya. Bahkan tidak boleh menghilangkan kemud}aratan dengan cara mendatangkan kemud}aratan yang lain. Dengan tiga dasar hukum di atas juga memperhatikan pendapat-pendapat ulama seperti Shekh Wahbah al Zuh}ayli>, Syekh Abdul Karim Zaidan, Abu al H{usain Yah}ya bin Abu al Khair bin Salim al Sha>fi’i dan Imam al Sha>fi’i, maka MUI mengeluarkan fatwa tentang bedah plastik dengan hukum yang berbeda-beda tergantung jenis bedahnya. Namun secara umum bila bedah plastik bermaksud merubah ciptaan Allah secara permanen dan tidak ada kategori darurat atau hajat, maka itu diharamkan.

Muh}ammad bin Yusuf al Shahid Abi H{ayyan al Andalusi juga mengemukakan pendapat yang sejalan. Baginya, operasi plastik dilarang karena dianggap sebagai perubahan terhadap ciptaan Allah SWT.[[42]](#footnote-42) Hal seperti ini dengan tegas dijelaskan dalam QS al Nisa>’/4: 119 dan QS al Ru>m/30:30. Sayyid Muh}ammad H{usain Fad}lullah memiliki pandangan yang berbeda mengenai operasi kecantikan. Menurutnya, tidak ada larangan bagi perempuan untuk melakukan operasi kecantikan jika mereka memiliki kekurangan fisik atau cacat. Ia juga berpendapat bahwa seseorang tidak dilarang untuk mengubah penampilannya melalui operasi plastik, karena hal itu termasuk dalam kategori operasi kecantikan. Demikian pula, dalam masalah menyambung rambut, ia berpendapat bahwa tidak ada larangan secara shariah. Bagi Fad}lullah, perbuatan itu tidak diharamkan namun menjadi diharamkan jika bertujuan untuk menipu orang lain.[[43]](#footnote-43) Penulis sependapat dengan fatwa MUI bahwa operasi plastik rekonstruksi dibolehkan karena masuk dalam kategori d}arurah dan h}a>jah. Begitupun operasi plastik estetik yang masuk kategori tah}siniyyah diperbolehkan, namun bila keluar dari kategori tah}siniyah dilarang.

### **Suntik Botox**

Dalam ketentuan umum, MUI menyebutkan bahwa yang dimaksud suntik botox adalah tindakan medis dengan menyuntikkan botox ke bagian tubuh yang dikehendaki.[[44]](#footnote-44) Melihat dinamika perkembangan suntik botox yang terus tumbuh di Indonesia, pada 2020 MUI mengeluarkan fatwa Nomor 21 tentang Suntik Botox untuk Kecantikan dan Perawatan. MUI sebagai organisasi kemasyarakatan yang memiliki otoritas keagamaan menganggap pentingnya fatwa tersebut karena muncul pertanyaan dari masyarakat mengenai status hukum penggunaan suntik botox tersebut. Suntik botox yang digunakan untuk kecantikan dan perawatan seperti mengatasi kerutan dengan mengencangkan otot pada wajah, memperbaiki kontur wajah yang asimetris (alis dan dahi), memperbaiki jaringan parut, mengatasi kemerahan kulit di wajah dan kulit berminyak pada wajah hukumnya boleh.

Kebolehan ini disertai persyaratan sebagai berikut: 1). Tidak untuk tujuan yang bertentangan dengan shariat; 2). Menggunakan bahan yang halal dan suci, 3). Tindakan yang dilakukan terjamin aman, 4). Tidak membahayakan baik bagi diri sendiri, orang lain maupun lingkungan, 5). Dilakukan oleh tenaga ahli yang kompeten dan amanah. Namun bila suntik botox ini mengakibatkan pada terjadinya bahaya, penipuan atau ketergantungan, maka kebolehan hukum di atas berubah menjadi tidak boleh, dengan memakai argument *sadd al dhari>’ah.*[[45]](#footnote-45) Sebagai suatu fatwa keagamaan, dikeluarkannya fatwa tersebut didasari pada sumber-sumber oritatif dalam Islam yang meliputi al Quran, hadis Nabi Muhammad SAW. dan kaidah fikih yang relevan. Beberapa sumber al Quran yang dirujuk di antaranya adalah mengenai penciptaan manusia dalam wujud yang sebaik-baiknya; QS. Al-Sajdah/32: 7 dan al-Thin/95: 4, larangan bertingkah laku dan berhias seperti orang jahiliyah QS. Al-Ahzab/: 33 :

وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا.

*“Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.”* Beberapa hadis yang dikutip di antaranya adalah perintah mengkonsumsi hal-hal yang baik,

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه و سلم : أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا...( رواه مسلم )[[46]](#footnote-46)

*“Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah SAW. bersabda: Wahai manusia, sesungguhnya Allah itu baik dan tidak akan menerima kecuali yang baik”.* MUI tidak mengabaikan argumen-argumen empiris ilmiah. Hal ini dapat dirujuk dari fatwa tersebut bahwa MUI juga memperhatikan pandangan para akademisi dalam hal ini dokter di mana dokter memiliki kepakaran dalam bidang yang dimaksud.[[47]](#footnote-47) Penulis berpendapat bahwa fatwa ini memberikan keleluasaan bahwa pada prinsipnya penggunaan suntik botox adalah boleh dengan mengikuti ketentuan-ketentuan yang ditetapkan dalam fatwa.

**Kesimpulan**

Kehadiran MUI sebagai organisasi keagamaan telah berada pada fase kebangkitan bangsa pasca 30 tahun kemerdekaan Indonesia[[48]](#footnote-48). Fase kebangkitan tersebut pada masa ini dihadapkan pada perkembangan sains dan teknologi sebagai tantangan global yang dapat mengancam religiusitas masyarakat dan membiaskan peran agama dalam kehidupan umat akibat pergeseran *trend* dan kemajuan teknologi. Sebagaimana siklus pergantian zaman bahwa perubahan sosial budaya adalah suatu kepastian, sehingga perubahan tersebut tidak dapat dihindari dari hal-hal yang terdiri dari delapan bentuk berikut; penemuan baru *(discover)*, perubahan pola pikir, pertambahan jumlah penduduk, teknologi dan infrastuktur, kontak dengan budaya lain (komunitas atau bangsa lain), konflik di masyarakat dan perubahan lingkungan yang menjadi pengaruh utama terhadap lahirnya perubahan.[[49]](#footnote-49)

**DAFTAR PUSTAKA**

**Buku**

’Abidin Ibnu, *Majmu>’ah Rasa>il Ibnu ‘Abidin; al-Ilmu al-D{ahir fi Naf’I al-Nasab al-T}ahir,* Beirut: Dar Ihya> al-Tura>s al-’Arabi, t.t.p.

Ah}mad al Nadawi, ’Ali *al- Qawa>’id al-Fiqhiyyah,* (Dimashqi: Dar al Qalam*,* 2004), h. 250, dan H.A Djazuli, *Kaidah – kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis,* Jakarta : Kencana, 2007.

Ahnan Mahtuf dan Maria Ulfa, *Risalah Fiqh Perempuan Pedoman Ibadah Kaum Perempuan Muslimah Dengan Berbagai Permasalahannya*, Surabaya: Terbit Terang, t.t.p.

AF Hasanuddin dan M. Asrorun Niam Shaleh, *Dinamika Fatwa MUI*, Jakarta: Republika Penerbit, 2021.

Al A>midi, *al Ih}kam fi Us}ul al Ah}ka>m*, Beirut: Dar al Fikr, 1981.

Al Baihaqi, Ah}mad bin al H}usain, *al Sunan al Kubra*, jilid 3, no. 5353, Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 2003.

Al Bukhari, Muh}ammad bin Ismail, *S{ahih al Bukhari*, no.5099, Dimashqi: Dar Ibnu al Katsir, 2002.

Al Ghaza>li, *Ih}ya>’ ‘Ulum al Di>n*, juz II, al Qahirah: Dar al H{adi>s, 2004.

Ali Ibn Muh}ammad al Shawka>ni>, Muh{ammad, *Nayl al Awt}ar*, jilid 1, h. 134. t.tp.

Al Mawsu>’ah al Fiqhiyyah, jilid 19, cet. Ke-2, Kuwait: Wizarah al Awqa>f wa al Shu’u>n al Islamiyyah, 1990.

Al Naisaburi, Muslim bin H{ajjaj, *S{ah}ih} Muslim*, No. 440, Riyad}: Dar T{aibah, 2006.

Al Qara>fi, *al-Furu>q Anwa>r al-Buruq fi Anwai al-Furu>q,* Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Al Qarad}awi, Yusuf, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, (As’ad Yasin, terj.), Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Al- Qarad}awi, Yusuf, *100 Tanya Jawab Haji dan Umrah*, (Abdurrasyad Shiddiq, terj.), Jakarta: Al-Kautsar, 2013.

Amin Mar’uf Dkk, Bidang Sosial dan Budaya, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Hasbi al Shiddieqy, TM, *Dinamika Syariat Islam : Ijtihad Salaf dan Khalaf dalam Pembinaan Syariat Islam*, Jakarta : Galura Pase, 2007.

*Dinamika Syariat Islam : Ijtihad Salaf dan Khalaf dalam Pembinaan Syariat Islam*, Jakarta : Galura Pase, 2007.

*Himpunan Fatwa MUI sejak 1975,* Jakarta: Erlangga, 2011.

Ibrahim Al-Hafnawi*,* Muhammad, *Fatawa Syar’iyyah Mua’shirah,* al Qahirah: Darul H{adis, t.t.p.

Ima>rah Muh}ammad, *al-Tah}ri>r al- Islami> li al-Mar’ah al-Radd ala Shubhat al-Ghulat,* al-Qahirah: Dar al-Shuru>q, 2002.

Imam al Sha>fi’i*, al Majmu>’ Sharah} al Muhadhdhab,*  Kairo : Maktabah al Arsyad, 1980.

JA Denny, HA Sumargono, Kuntowijoyo, et.al., *Negara Sekuler: Sebuah Polemik*, Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.

Malik bin Anas, *Al Muwat}t}a’*, Suriah: Majmu>’ah al Furqah al Tijariyah, 2003.

Muh}ammad Abdullah ibn Ahmad ibn Qudamah*,* Abu, *al Mughni*, jilid 1, cet. Ke-2, Riyad}: Dar al Kutub, 1997.

Muh}ammad bin Yusuf al Shahid Abi H{ayyan Al Andalusi, juz III, *Tafsi>r Bah}ru al Muh}i>t},* Libanon: Da>r al Kutub al Ilmiyah, 1993.

Muh}ammad H{usain Fad}lullah, Sayid, *Dunya> al Mar’ah*, Terj. Muhammad Abdul Qadir Alkaf, Dunia Perempuan dalam Islam, Jakarta: Penerbit Lentera, 2000.

MUNAS MUI VII Jakarta, 28 Juli 2005/21 Jumadil Akhir 1426 H.

Rah}ma>n al-Jaz>iri, Abd, *Kita>b al-Fiqh ala al-Maza>hib al-Arba’ah,* Beirut: Dar al-Kutub al- Ilmiyyah, 1990.

Ristiani, M., Ruli, N., dan Dian, P., *Khitan Perempuan: Antara Tradisi dan Ajaran Agama*, Yogyakarta: UGM dan Ford Foundation, 2003.

Soekanto Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar* Jakarta: Grafindo, 1982.

Tahido Yanggo, Huzaemah, *Hukum Keluarga Dalam Islam*, Jakarta:Yayasan Masyarakat Indonesia Baru, 2013.

Taimiyah Ibnu, *Majmu al Fatawa,* Beirut: Darul Fikr, 1980.

Wahab Khalaf, Abdul, *Ilmu Us}ul Fiqh*, al Qahirah: Dar al Qalam, 1981.

Ya’qub, Ali Mustafa, *Imam Perempuan,* Jakarta: PT Pustaka Fidaus, 2001.

Zakariya Muhy al Din ibn Sharaf al Nawawi, Abu, *al Majmu Sharah} al-Muhadhdhab,* Jeddah: Maktabah al Irshad, t.tp.

**Jurnal/Artikel**

Akmal, Abdul Munir, “Hukum Khitan Perempuan Menurut Hukum Islam”, Makalah, 2007.

Asrorun Ni’am, Muhammad, “*Fatwa MUI Tentang Khitan Perempuan”,* Jurnal Ahkam Syari’ah, Vol. 12 No. 2, 2012.

Majalah GATRA, No. 21 Jakarta 9 April 2005.

Maulana Hamzah, Muhammad “Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia”, dalam *Millah: Jurnal Studi Agama,* Vol. XVII, no. 1, 2017.

Munajat Makhrus dkk., “Objektivikasi Hukum Pidana Islam ke dalam Hukum Nasional”, dalam *Jurnal Istiqra*, Vol 03, no. 01 tahun 2004.

Mundzir Moh, “Metode Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Analisis Penggunaan Qawaid FiqhiyyahSebagai Dalil Mandiri dalam Fatwa)”, dalam *The Indonesia Jurnal of Islamic Law and Civil Law*, Vol. 2, No. I, April, 2021.

Umniati Ismail, Iffatul, “Telaah Kritis Metodologi Istinbat MUI (Studi Kasus Fatwa Tentang Golput),” dalam *Media Syari’ah : Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial,* Vol.b8*,* no. 1, 2011.

Zulfa Pratiwi, Azkia, “Hukmu Isti’malil H{ubu>bi al Hayd}i> lil Mar’ati ‘Inda Mana>sik al H}aj”, dalam *Jurnal Hukum Islam: Maqashid*, No. 1, 2017.

**Website**

Condro Wulan, Dwi, Bank Air Susu Ibu dalam Perspektif Hukum Islam, Lex Renaissance, 3 (jul),2022: h. 578, dari [file:///C:/Users/Hp/Downloads/25408-Article%20Text-78186-85428-10-20230220.pdf](file:///C:\Users\Hp\Downloads\25408-Article%20Text-78186-85428-10-20230220.pdf) (diakses pada 11 Mei 2023, pukul 10.12)

Quraish Shihab, Muhammad, ‘Surat Al-Baqarah Ayat 240’, Tafsir.Com, 2021 diakses dari <https://tafsirq.com/2-al-baqarah/ayat-240#tafsir-quraish-shihab>, pada tanggal 15 April 2023 pukul 14.10.

1. Mustafti adalah pihak yang mengajukan pertanyaan, baik bersifat perorangan, organisasi, lembaga bahkan aparatur negara. Pertanyaan ini diajukan kepada pihak yang dianggap mempunyai kompetensi untuk menjawab dan disebut dengan mufti. Mufti inipun dapat bersifat perorangan maupun lembaga seperti hlmnya Majelis Ulama Indonesia dan Dar al Ifta Mesir. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Mulzim* berarti mengikat, yaitu sebuah keputusan yang dikeluarkan hakim pengadilan mengikat para pencari putusan dan harus ditaati sebagaimana kaidah fikih yang berbunyi : "لا يجوز نقض حكم الحاكم بعد الحكم"tidak boleh menentang keputusan hakim setelah diputuskan. ( ’Ali Ah}mad al Nadawi, *al- Qawa>’id al-Fiqhiyyah,* (Dimashqi: Dar al Qalam*,* 2004), h. 250, dan H.A Djazuli, *Kaidah – kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis,* ( Jakarta : Kencana, 2007 ), h. 155). [↑](#footnote-ref-2)
3. Al Qara>fi, *al-Furu>q Anwa>r al-Buruq fi Anwai al-Furu>q,* (Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyyah, 1998), 1/84. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ibnu ‘Abidin, *Majmu>’ah Rasa>il Ibnu ‘Abidin; al-Ilmu al-D{ahir fi Naf’I al-Nasab al-T}ahir,* (Beirut: Dar Ihya> al-Tura>s al-’Arabi, t.t.), 2/44 – 45. [↑](#footnote-ref-4)
5. Muh}ammad Ima>rah, *al-Tah}ri>r al- Islami> li al-Mar’ah al-Radd ala Shubhat al-Ghulat,* (al-Qahirah: Dar al-Shuru>q, 2002), h. 46. [↑](#footnote-ref-5)
6. Batasan aurat perempuan di hadapan non mahram menjadi perdebatan antar maz|hab fikih Menurut maz|hab Shafii dan Maliki aurat perempuan adalah seluruh badannya kecuali muka dan telapak tangan. Maz|hab Hanafi berpendapat batasan aurat perempuan yang boleh tampak adalah muka, telapak tangan dan telapak kaki. Sedangkan maz|hab H{anbali mengatakan seluruh tubuh perempuan adalah aurat hingga muka dan telapak tangan sekalipun. Lihat : Abd Rah}ma>n al-Jaz>iri, *Kita>b al-Fiqh ala al-Maza>hib al-Arba’ah,* ( Beirut: Dar al-Kutub al- Ilmiyyah, 1990 ), 1/172 – 173, dan Abdul Karim Zaidan, *al-Mufas}s}al fi Ah}ka>m al-Mar’ah...,* 1/190). [↑](#footnote-ref-6)
7. Hasanuddin AF dan M. Asrorun Niam Shaleh, *Dinamika Fatwa MUI*, (Jakarta: Republika Penerbit, 2021), h. 2. [↑](#footnote-ref-7)
8. Denny JA, HA Sumargono, Kuntowijoyo, et.al., *Negara Sekuler: Sebuah Polemik*, (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), h. 56. [↑](#footnote-ref-8)
9. Denny JA, HA Sumargono, *Negara Sekuler,* (Jakarta : Puta Berdikari Bangsa), h.56. [↑](#footnote-ref-9)
10. Makhrus Munajat dkk., “Objektivikasi Hukum Pidana Islam ke dalam Hukum Nasional”, dalam *Jurnal Istiqra*, Vol 03, no. 01 tahun 2004. [↑](#footnote-ref-10)
11. TM. Hasbi al Shiddieqy. *Dinamika Syariat Islam : Ijtihad Salaf dan Khalaf dalam Pembinaan Syariat Islam*, (Jakarta : Galura Pase, 2007), h. 72. [↑](#footnote-ref-11)
12. PROGESTERON bekerja juga untuk mempertahankan siklus menstruasi yang normal, maka kedua hormon ini memainkan peran penting dalam proses kehamilan dan siklus menstruasi dalam tubuh perempuan. [↑](#footnote-ref-12)
13. ESTROGEN bekerja untuk menebalkan endometrium dan mempersiapkannya untuk kehamilan, dan estrogen ini juga bekerja untuk mempertahankan siklus mensrtuasi yang normal. [↑](#footnote-ref-13)
14. PRIMOLUT N adalah tablet 5mg yang digunakan untuk mempercepat atau memperlambat massa datangnya menstruasi dan membendung haid agar tidak keluar. Primolut N mengandung hormon progestin dan hormon progesteron. [↑](#footnote-ref-14)
15. Azkia Zulfa Pratiwi, “Hukmu Isti’malil H{ubu>bi al Hayd}i> lil Mar’ati ‘Inda Mana>sik al H}aj”, dalam *Jurnal Hukum Islam: Maqashid*, No. 1, 2017, h.79-80 . [↑](#footnote-ref-15)
16. Azkia Zulfa Pratiwi, Hukmu Isti’malil H{ubu>bi*…,* h. 81. [↑](#footnote-ref-16)
17. Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Us}ul Fiqh*, (al Qahirah: Dar al Qalam, 1981), h. 290. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975,* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 129. [↑](#footnote-ref-18)
19. Yusuf al Qarad}awi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, (As’ad Yasin, terj.) (Jakarta: Gema Insani Press,1995), h. 550-551. [↑](#footnote-ref-19)
20. Yusūf al-Qaraḍawī, *100 Tanya Jawab Haji dan Umrah*, (Abdurrasyad Shiddiq, terj.) (Jakarta: Al-Kautsar, 2013), h. 238. [↑](#footnote-ref-20)
21. Malik bin Anas, *Al Muwat}t}a’*, (Suriah: Majmu>’ah al Furqah al Tijariyah, 2003) jilid 3, no.1560, h. 573. [↑](#footnote-ref-21)
22. Muhammad Ibrahim Al-Hafnawi*, Fatawa Syar’iyyah Mua’shirah,* (al Qahirah: Darul H{adis, t.t.), h. 280. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ristiani, M., Ruli, N., dan Dian, P., *Khitan Perempuan: Antara Tradisi dan Ajaran Agama*, (Yogyakarta: UGM dan Ford Foundation, 2003), h. 1-3. [↑](#footnote-ref-23)
24. Huzaemah Tahido Yanggo, *Hukum Keluarga Dalam Islam*, (Jakarta:Yayasan Masyarakat Indonesia Baru, 2013), h. 65. [↑](#footnote-ref-24)
25. Al Mawsu>’ah al Fiqhiyyah, (Kuwait: Wizarah al Awqa>f wa al Shu’u>n al Islamiyyah, 1990), jilid 19, cet. Ke-2, h. 27. [↑](#footnote-ref-25)
26. Abu Zakariya Muhy al Din ibn Sharaf al Nawawi, *al Majmu Sharah} al-Muhadhdhab,* (Jeddah: Maktabah al Irshad), jilid 1, h. 349. [↑](#footnote-ref-26)
27. Al-Mawsu>’ah al-Fiqhiyyah, jilid 19, h. 27. [↑](#footnote-ref-27)
28. Muh{ammad ibn ‘Ali ibn Muh}ammad al Shawka>ni>, *Nayl al Awt}ar*, jilid 1, h. 134. [↑](#footnote-ref-28)
29. Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Qudamah*, al Mughni*, (Riyad}: Dar al Kutub, 1997), jilid 1, cet. Ke-2, h. 115. [↑](#footnote-ref-29)
30. Jad al Haq, Ali Jad al Haq, *al Khitan*, h. 6. [↑](#footnote-ref-30)
31. Akmal Abdul Munir, “Hukum Khitan Perempuan Menurut Hukum Islam”, (Makalah, 2007), h. 2. [↑](#footnote-ref-31)
32. Fatwa MUI No. 9A Tahun 2008 tentang Hukum Pelarangan Khitan terhadap Perempuan. [↑](#footnote-ref-32)
33. M Asrorun Ni’am, “*Fatwa MUI Tentang Khitan Perempuan”,* (diakses pada 13 April 2023),h. 39. [↑](#footnote-ref-33)
34. Lukman Hakim, “*Khitan Perempuan Dalam Prespektif Hukum Islam”,* diakses pada 13 april 2023, pukul 14.52, h. 140. [↑](#footnote-ref-34)
35. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 4 Tahun 2005 tentang Aborsi. [↑](#footnote-ref-35)
36. Al Ghaza>li, *Ih}ya>’ ‘Ulum al Di>n*, (al Qahirah: Dar al H{adi>s, 2004), juz II, h. 67. [↑](#footnote-ref-36)
37. Hasanuddin AF dan M. Asrorun Niam, *Dinamika Fatwa MUI dalam Satu Dasawarsa Potret Komisi Fatwa MUI 2010-2020,* (Jakarta: Buku Republika, 2021), h. 782. [↑](#footnote-ref-37)
38. Hasanuddin AF dan M. Asrorun Niam, *Dinamika Fatwa…,* h. 782. [↑](#footnote-ref-38)
39. Naqib Hamdan M, dkk.,The Application of Maqasid-Oriented…, h. 75. [↑](#footnote-ref-39)
40. al Naisaburi, Muslim bin H{ajjaj, *S{ah}ih} Muslim*, no. 2125, h. 1020. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ali Ah}mad al Nadawi, *al Qawa>’id al Fiqhiyyah,* (Dimashqi: Dar al Qalam, 2004), h. 308. [↑](#footnote-ref-41)
42. Muh}ammad bin Yusuf al Shahid Abi H{ayyan Al Andalusi, *Tafsi>r Bah}ru al Muh}i>t},* (Libanon: Da>r al Kutub al Ilmiyah, 1993), juz III, h. 368. [↑](#footnote-ref-42)
43. Sayid Muh}ammad H{usain Fad}lullah, *Dunya> al Mar’ah*, Terj. Muhammad Abdul Qadir Alkaf, Dunia Perempuan dalam Islam, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2000), h 126. [↑](#footnote-ref-43)
44. Hasanuddin AF dan M. Asrorun Niam, *Dinamika Fatwa MUI …*, h. 838. [↑](#footnote-ref-44)
45. Hasanuddin AF dan M. Asrorun Niam, *Dinamika Fatwa MUI …*, h. 839. [↑](#footnote-ref-45)
46. Al Naisaburi, Muslim bin H{ajjaj, *S{ah}ih} Muslim*, (Riyad}: Dar T{aibah, 2006 ), no. 1015 [↑](#footnote-ref-46)
47. Fatwa MUI Nomor 21 tentang Suntik Botox untuk Kecantikan dan Perawatan [↑](#footnote-ref-47)
48. Muhammad Maulana Hamzah, “Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia”, dalam *Millah: Jurnal Studi Agama,* Vol. XVII, no. 1 (2017), pp. 127-154, ISSN: 2527-922X (p); 1412-0992 (e) [↑](#footnote-ref-48)
49. Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Grafindo, 1982), hlm. 337 [↑](#footnote-ref-49)