

REKONSTRUKSI FIQH PENDARAHAN PERVAGINAM DENGAN PENDEKATAN MEDIS

Nur Lailatul Musyafa'ah
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: shafadesign@yahoo.com

Abstract: This article discusses the reconstruction of *fiqh* (Islamic jurisprudence) with regard to vaginal bleeding using a medical approach. The *fiqh* of vaginal bleeding discusses menstruation, postpartum, and *istibâdah*. The discussion of *fiqh* is normative in nature, as it is based on the Qur'ân and Hadîth. Technological developments in medical science affect the deconstruction of *fiqh* pertaining to vaginal bleeding. As a result, the opinions of previous jurists become less relevant, and the *fiqh* of vaginal bleeding needs to be reconstructed accordingly. This reconstruction can be conducted by using the empirical-normative approach to the study of *fiqh* with regard to vaginal bleeding, redefining the *fiqh* of vaginal bleeding, reinterpreting the argument of *fiqh* concerning vaginal bleeding, and making medical experts as partners in determining vaginal bleeding.

Keywords: Vaginal bleeding, *fiqh*, medical approach.

Pendahuluan

Dalam *fiqh*, hukum yang berkaitan dengan wanita, bagaikan lautan luas tidak bertepi,¹ karena itu, banyak fuqahâ' yang membahas secara khusus tentang hukum yang berkaitan dengan masalah kewanitaan di dalam kajian *fiqh* wanita yang disebut “*fiqh al-mar'ah*”² atau “*fiqh al-nisâ*”.³ Dalam pembahasan *fiqh* wanita, banyak dijumpai

¹ Abû Muḥammad Ashraf, *Fatâwâ al-Mar'ah al-Muslimah*, Vol. 1 (Riyad: Aḍwâ' al-Salaf, 1996), 270.

² Sebagai sebuah istilah, *fiqh al-mar'ah* merupakan suatu istilah yang belum dikenal dalam khazanah keilmuan klasik, namun dalam perkembangannya, banyak fuqahâ' yang mulai menulis *fiqh* wanita dalam karya mereka. Lihat Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Cirebon: Fahmina, 2004), xxxviii.

³ Di antara istilah “*fiqh al-mar'ah*” atau “*fiqh al-nisâ*”, pemikir kontemporer Suriah, Muḥammad Shaḥrûr, menyebut *fiqh* wanita dengan *fiqh al-mar'ah* daripada *fiqh al-nisâ*'. Menurutnya, kalimat *al-nisâ*' merupakan jamak dari *al-mar'ah*, yang berarti wanita dewasa, sebagaimana penafsirannya tentang ayat waris (al-Qur'ân, 4: 11). Di

permasalahan yang hukumnya diperselisihkan oleh fuqahâ', di antaranya adalah masalah perdarahan pervaginam. Masalah perdarahan pervaginam yang mencakup haid, nifas, dan *istihâdâb* dalam fiqh memperoleh perhatian yang luar biasa dari para fuqahâ'.⁴ Fuqahâ' berusaha mendefinisikan dan menjelaskan hukum tentang perdarahan pervaginam,⁵ namun terkadang masih dijumpai kebingungan di antara para wanita yang mengalaminya, terutama yang tidak bisa membedakan jenis darahnya. Tanpa mengurangi penghargaan terhadap hasil ijtihad fuqahâ', yang telah demikian serius mencurahkan perhatiannya dalam masalah ini, dapat dikatakan bahwa sebagian besar hukum tentang perdarahan pervaginam sulit diterima mengingat ijtihad tersebut belum sepenuhnya mengakomodir kemampuan wanita dalam menerapkan hukumnya.⁶

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan rumitnya penjelasan fuqahâ' tentang hukum perdarahan pervaginam, di antaranya adalah karena keuniversalan teks al-Qur'ân dan Ḥadîth yang menjelaskan tentang hukum perdarahan pervaginam; adanya dalil yang bertentangan yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan fuqahâ'; dan sejarah pertumbuhan dan perkembangan wacana fiqh

ayat yang lain (al-Qur'ân, 3: 14), ia menafsirkan *al-nisâ'* dengan sesuatu yang datang belakangan. Lihat Muḥammad Shaḥrûr, *Naḥwa Uṣûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Aḥâlî, 2000), 255. Lihat juga Muḥammad Shaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân* (Damaskus: al-Aḥâlî, 1992), 643.

⁴ Badriyah Fayyumi, "Haid, Nifas, dan *Istihâdâb*", dalam Amiruddin Arani (ed.), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 26.

⁵ Sebagaimana pengertian yang dijelaskan oleh Sayyid Sâbiq tentang haid, nifas, dan *istihâdâb*. Darah haid adalah darah yang keluar yang tidak disebabkan oleh melahirkan atau penyakit. Nifas adalah darah yang keluar akibat melahirkan atau keguguran. Darah *istihâdâb* adalah darah yang keluar karena penyakit. Dari pengertian tersebut tidak dijelaskan lebih terinci tentang sebab terjadinya perdarahan yang keluar dari vagina. Lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. 1 (Kairo: al-Faḥḥ al-Faḥḥ al-'Arabî, 1996), 91-95.

⁶ Misalnya, soal batas waktu minimal haid. Imâm al-Shâfi'î memberi batas minimal haid sehari semalam. Batas ini sesungguhnya tidak bermasalah jika tidak ada penjelasan yang lebih rumit dari *ashâb al-Shâfi'î* yang lain. Penjelasan itu adalah jika seorang wanita yang haidnya tidak lancar, ia haid lebih dari satu hari, tetapi ketika dirinci waktu keluarnya haid tidak sampai sehari semalam, maka keadaan yang demikian tidak bisa dikatakan haid. Konsekuensinya ia harus meng-*qadâ'* seluruh salat yang ditinggalkan. Lihat Fayyumi, "Haid, Nifas, dan *Istihâdâb*", 28.

⁷ Seperti hukum darah yang keluar pada masa hamil, sebagian fuqahâ' berpendapat bahwa darah tersebut adalah darah haid dan yang lain berpendapat bahwa darah

(yakni abad kedua Hijriyah) memang sangat jauh dari campur tangan wanita. Hampir sebagian besar teks keagamaan, khususnya literatur fiqh, banyak didominasi oleh pihak lelaki, sehingga terdapat beberapa produk fiqh wanita yang kurang menampung aspirasi wanita.⁸

Perkembangan zaman dan kemajuan teknologi berpengaruh kepada perkembangan medis⁹ serta berimplikasi pada produk fiqh wanita, di antaranya fiqh perdarahan pervaginam.¹⁰ Kemajuan dalam bidang endokrinologi bertambah pesat setelah diketahuinya poros hipotalamus-hipofisis-ovarium,¹¹ seperti ditemukannya pengobatan hormonal yang berpengaruh pada siklus haid.¹²

Kitab fiqh perdarahan pervaginam yang ditulis fuqahâ' belakangan, banyak yang merujuk kepada kitab fiqh klasik, tanpa diimbangi analisis kritis terhadap pemahaman di dalamnya. Padahal setelah Islam berkembang luas dan melampaui kurun waktu tertentu, masyarakat sudah berubah dan dengan demikian, terdapat beberapa ajaran fiqh yang dianggap kurang relevan untuk dipraktikkan.¹³ Seperti cara membedakan antara darah *istihâdah* dan darah haid adalah dengan

tersebut adalah darah *istihâdah*. Lihat Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mujtabid wa Nihâyat al-Muqtasid* (Surabaya: al-Hidâyah, t.th.), 38.

⁸ Pada dasarnya, yang lebih memahami problematika wanita adalah wanita sendiri, termasuk aspirasi yang harus tertuang dalam ketentuan fiqh, karena itu, betapa pentingnya fuqahâ' wanita lebih aktif lagi dalam memasuki wacana keagamaan. Lihat Jamhari, *Citra Perempuan dalam Islam Pandangan Ormas Keagamaan* (Jakarta: Gramedia, 2003), 49.

⁹ Menurut M. Anwar, dalam beberapa dekade terakhir ini, telah terjadi kemajuan teknologi yang luar biasa yang juga berdampak pada praktik kedokteran. Ilmu kedokteran menjadi super spesialis, dan para dokter menjadi semakin berorientasi pada teknologi. Perubahan tersebut harus diimbangi dengan pendekatan multidisipliner, termasuk di dalamnya ilmu sosial. Lihat M. Anwar, "Perkembangan Teknologi Rekayasa Reproduksi Manusia dalam Rangka Penanganan Problema Infertilitas", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 21, No. 4 (Oktober 1997), 194.

¹⁰ Misalnya, timbulnya perdarahan bercak pada akseptor implant. Lihat Rizani Amran, George Adrian, dan Hariyadi Manan, "Perdarahan Bercak pada Akseptor Implant", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 21, No. 4 (Oktober 1997), 220-223.

¹¹ Julianto Witjaksono, T. Zulkifli Jacoeb, H. Enud Jaja Surjana, "Penyakit Ovarium Polikistik", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 9, No. 3 (Juli 1983), 163.

¹² Achmad Satori Ismail, "Fiqh Perempuan, dan Feminisme", dalam Mansour Fakih (ed.), *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 149.

¹³ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 4-5.

melihat warna darah, jika darahnya hitam berarti itu darah haid. Penjelasan darah haid dengan melihat warna darah, kurang relevan secara medis, karena darah yang keluar dari vagina kemungkinan sudah tercampur dengan cairan dari vagina atau serviks, atau darah tersebut tidak berasal dari uterus (rahim).

Perdarahan pervaginam perlu dikaji lebih komprehensif, baik dalam perspektif medis maupun fiqh.¹⁴ Pendekatan medis dalam menjelaskan sebab terjadinya perdarahan pervaginam sangat diperlukan, untuk mengetahui jenis darah yang keluar dari kemaluan seorang wanita, sedangkan fiqh merupakan sekumpulan hukum *shar'ī* yang berhubungan dengan amaliah yang dihasilkan dari *istinbâṭ* hukum melalui ijtihad.¹⁵ Selama ini, kajian tentang ilmu medis dan fiqh tentang perdarahan pervaginam seperti tersekat oleh suatu penghalang, padahal keduanya pernah berkembang pesat pada awal perkembangan agama Islam, yang melahirkan penemuan besar yang bermanfaat bagi peradaban manusia.¹⁶

Dalam sejarah Islam, ilmu medis pernah mengalami zaman keemasannya di antara perkembangan berbagai macam keilmuan lainnya, seperti ilmu agama, bahasa, fisika, ilmu alam, arsitektur, dan geografi. Kitab tentang medis dari Arab, merupakan salah satu bahan yang banyak diterjemahkan dan dijadikan rujukan dalam dunia medis di Eropa. Perkembangan ilmu medis dalam Islam mencapai masa puncaknya pada zaman Hârûn al-Rashîd (685 M) yang di eranya memerintahkan untuk menerjemahkan kitab medis dari Yunani, di antaranya kitab karya Galenus, Hipokrates, dan lain sebagainya. Dari proses terjemahan tersebut, muncul pakar medis dari kalangan Muslim, di antaranya al-Râzî (850-932M),¹⁷ Ibn Sînâ (980-1037M)¹⁸, Abû al-Qâsim al-Zahrâwî (936-1013),¹⁹ dan Ibn Rushd (1126-1198).²⁰

¹⁴ Beberapa dampak positif dari kemajuan teknologi dalam bidang obstetri, dan ginekologi adalah diagnosa pasien dapat ditegakkan lebih dini, lebih cepat, lebih tepat, dan dapat mendeteksi kelainan yang sebelumnya tidak dapat diketahui memakai pemeriksaan konvensional. Lihat R. Prajitno Prabowo, "Dampak Kemajuan Teknologi pada Bidang Obstetri, dan Ginekologi", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 17, No. 3 (Juli 1991), 153-157.

¹⁵ Ismail, "Fiqh Perempuan", 149.

¹⁶ Ahmad Muḥammad Kan'ân, *al-Mawsû'ah al-Ṭibbîyah al-Fiqhîyah* (Beirut: Dâr al-Nafâis, 2007), 19.

¹⁷ al-Râzî bertugas sebagai dokter di Baghdad selama lebih dari 50 tahun. Ia menulis tentang demam tinggi yang mengakibatkan campak, dan cacar, penyakit anak, dan cara mengobati demam dengan mengompresnya dengan air dingin, dan

Perkembangan medis dalam Islam juga berpengaruh pada ilmu fiqh. Dalam beberapa kitab fiqh, terdapat beberapa fuqahâ' yang tidak segan mengutip pendapat pakar medis untuk melengkapi argumen mereka, sebagaimana yang dilakukan Ibn Rushd, ia mengutip pendapat Galenus dan Hipokrates dalam men-*tarjih* hukum tentang wanita yang mengalami perdarahan waktu hamil, apakah itu termasuk darah haid atau *istihâdah*. Menurut Ibn Rushd, ada dua hal yang memengaruhi darah wanita hamil: *pertama*, darah yang dilihat wanita hamil adalah darah haid, jika kondisi wanita tersebut kuat dan janinnya kecil, sebagaimana pendapat Hipokrates dan Galenus. *Kedua*, bisa jadi darah yang keluar dari wanita hamil adalah darah *istihâdah*, jika janin lemah karena mengikuti kondisi ibunya yang lemah dan sakit.²¹ Selain itu, terdapat pendapat dalam mazhab Ḥanbalî bahwa wanita hamil tidak haid, hal tersebut dikarenakan darah tersebut tidak keluar, karena menjadi makanan bayi dan ketika melahirkan darah tersebut berubah menjadi susu.²²

Penjelasan fiqh tersebut kurang relevan dengan penemuan medis yang terakhir, meskipun demikian banyak fuqahâ' belakangan yang masih mengutip penjelasan tersebut dalam karya fiqh mereka, di antaranya; al-'Uthaymin,²³ 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî²⁴ dan 'Abd al-

menggunakan *hijâmah* (bekam) untuk mengobati stroke. Lihat Gustav Lobon, *Ḥadârat al-'Arab* (Kairo: Maktabat al-Urah, 2000), 488.

¹⁸ Ibn Sinâ menulis *al-Qânûn fî al-Ṭibb*, kitab tersebut menjadi sumber rujukan utama dalam ilmu medis di Eropa. Ibid., 490.

¹⁹ Ia adalah Abû al-Qâsim Khalâf b. al-'Abbâs al-Zahrâwî. Abû al-Qâsim lahir di Zahrâ', yang terletak di sekitar Kordoba, Spanyol, karena itu dia dikenal dengan nama "al-Zahrâwî". Di Barat ia dikenal sebagai Abulcasis, ia adalah dokter kerajaan pada masa Khalifah al-Ḥakam II dari Dinasti Umayyah. Karya terkenalnya adalah *al-Taṣrif*, kumpulan praktik kedokteran yang terdiri atas 30 volume. Dalam buku tersebut dibahas tentang ilmu bedah, alat, dan cara bedah. Lihat Isma'il al-Faruqi, dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam* (Bandung: Mizan, 1998), 359.

²⁰ Ibn Rushd (1126-1188) adalah seorang filsuf dari Spanyol (Andalusia). Dia mendalami banyak ilmu, seperti kedokteran, hukum, matematika, dan filsafat. Dalam ilmu medis, ia mentafsirkan kitab Ibn Sinâ, kitab tentang pengobatan, kitab tentang racun dan demam. Lihat Lobon, *Ḥadârat al-'Arab*, 492.

²¹ Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mujtabid*, Vol. 1, 51.

²² Shams al-Dîn Abî al-Farj 'Abd al-Rahmân b. Abi 'Umar Muḥammad b. Aḥmad b. Qudâmah, *al-Sharḥ al-Kabîr*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th.), 313.

²³ 'Uthaymin menjelaskan tentang hikmah dari adanya haid adalah janin di dalam perut ibunya tidak mungkin mendapat makanan dari luar perut, sedangkan ibunya tidak mungkin mensuplai makanan kepadanya. Oleh karena itu, Allah menciptakan

‘Azîz Muḥammad al-Salmân.²⁵ Hal tersebut menunjukkan perlu ada penelitian lebih lanjut tentang fiqh perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis yang aktual, tidak hanya mengutip pada karya fuqahâ’ terdahulu, tetapi juga diimbangi dengan hasil penelitian pakar medis masa kini.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penulis tertarik untuk membahas tentang rekonstruksi fiqh perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis.

Pendekatan Medis dalam Fiqh Perdarahan Pervaginam

Perdarahan pervaginam dalam perspektif medis dibahas dalam ilmu obstetri dan ginekologi. Perkataan *obstetric* berasal dari *obsto* (Bahasa Latin) yang berarti mendampingi.²⁶ Dalam bahasa Inggris, *obstetric*, diartikan sebagai *midwife*. Kalimat tersebut berasal dari kata *mid* yang berarti *with* (bersama) dan kata *wife* yang berarti *woman* (wanita).²⁷ Menurut Sarwono Prawirohardjo, kata “obstetric” atau “obstetrix” dalam bahasa Latin berkaitan dengan “obstare”, yang berarti berdiri di sampingnya, dalam hal ini berdiri di samping wanita yang sedang bersalin, tetapi keterangan ini tidak diterima oleh semua pihak. Pendapat lain menyebutkan bahwa kata aslinya adalah “abstetrix” yang berarti membantu seseorang yang sedang bersalin. Dari beberapa arti kata tersebut, Sarwono mendefinisikan obstetri

darah bagi kaum wanita untuk bisa dijadikan suplai makanan bagi janin di dalam perut seorang ibu, tanpa perlu mengunyah, dan mencernanya melalui pusar, meresap ke dalam pembuluh darah, dan tersuplai sebagai makanan untuk janin. Muḥammad b. Şâlih al-‘Uthaymin, *Majmû‘ Fatâwâ wa Rasâil Ibn ‘Uthaymin* (Mekkah: Dâr al-Waṭan, 1413 H), 222.

²⁴ ‘Abd al-Wahhâb al-Sha‘rânî mengatakan bahwa sebab keluarnya darah dari orang hamil adalah karena lemahnya janin disebabkan ia menyantap darah haid. Umumnya, bayi tidak mengalami kelemahan kecuali bila ia lahir di bulan genap, dan ia menjadi kuat bila lahir di bulan ganjil, karenanya, ada bayi yang lahir pada bulan ketujuh bisa hidup, namun yang lahir pada bulan kedelapan tidak bertahan hidup. Lihat ‘Abd al-Wahhâb al-Sha‘rânî dalam Muḥammad Nûruddîn Marbû Banjar al-Makkî, *al-Iḥâṭab bi Abamm Masâil al-Ḥayḍ wa al-Nifâs wa al-Istihâḍab* (Kairo: Ihyâ’ al-Kutub al-Turâṭh al-Islâmî, 1993).

²⁵ ‘Abd al-‘Azîz Muḥammad al-Salmân, *al-As‘îlah wa al-Ajwîbah al-Sbar‘îyah*, Vol. 1 (CD al-Maktabah al-Shâmilah), 57.

²⁶ Bagian Obstetri, dan Ginekologi Fakultas Kedokteran Universitas Padjadjaran, *Obstetri Fisiologi* (Bandung: Eleman, 1983), 3.

²⁷ Petraglia, “Society for Gynecologic Investigation”, dalam F. Gary Cunningham, et al., *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 2.

sebagai ilmu kedokteran yang khusus mempelajari segala soal yang bersangkutan dengan lahirnya bayi.²⁸

Dalam kamus *Oxford*, dijelaskan bahwa obstetri adalah cabang dari ilmu kedokteran yang berkaitan dengan kelahiran bayi, perawatan dan pengobatan ibu, sebelum dan sesudah melahirkan.²⁹ Dalam *Kamus Kebidanan*, disebutkan bahwa obstetri adalah cabang ilmu kedokteran yang membahas mengenai perawatan wanita selama kehamilan, kelahiran, dan puerperium (nifas).³⁰ Dengan demikian, yang menjadi objek ilmu ini adalah kehamilan, persalinan, nifas, dan bayi yang baru dilahirkan.

Ginekologi berasal dari kata Yunani *gynecos*, yang berarti wanita. Ginekologi adalah cabang ilmu kedokteran yang mengobati penyakit pada wanita, khususnya kondisi organ reproduksi dan genitalia.³¹ Pengetahuan tentang ginekologi meliputi gangguan haid, perdarahan uterus abnormal, keputihan, endometriosis, penyakit radang panggul, bartolinitis, mioma uteri, tumor ovarium neoplastik jinak, infertilitas, menopause, dan berbagai penyakit kandungan lainnya.

Menurut Petraglia, praktik kebidanan telah ada pada zaman Mesir kuno dan kerajaan Romawi.³² Dari catatan kertas papirus (1900-1550 SM) yang ditemukan, diketahui bahwa praktik kebidanan telah dikenal di Mesir sebagai pekerjaan wanita yang menangani masalah obstetri dan ginekologi, khususnya dalam menangani proses kelahiran. Lebih lanjut Petraglia menjelaskan bahwa pelayanan kebidanan telah ada semenjak abad pertengahan hingga abad ke 18 Masehi, ketika tugas ahli bedah mulai digantikan oleh bidan. Hal tersebut menandakan bahwa pada waktu itu proses pengobatan modern yang ilmiah mulai dianggap lebih baik bagi kesehatan ibu dan anak dibandingkan pengobatan tradisional.³³

Menurut M. Jusuf Hanafiah, ginekologi mengalami perkembangan yang sangat pesat, seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam tiga dasawarsa terakhir, telah terjadi perkembangan yang pesat, antara lain oleh kemajuan endokrinologi reproduksi, pemeriksaan ultrasonografi, teknologi reproduksi buatan, dan lainnya.

²⁸ Sarwono Prawirohardjo, *Ilmu Kebidanan* (Jakarta: PT. Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009), 3.

²⁹ Petraglia, "Society for Gynecologic", 2.

³⁰ Nicola V. Winson, *Kamus Kebidanan Bergambar* (Jakarta: EGC, 2008), 294.

³¹ *Ibid.*, 177.

³² Petraglia, "Society for Gynecologic", 2.

³³ *Ibid.*

Aspek etik, hukum, agama, dan sosial perlu mendapat perhatian dalam menerapkan ilmu pengetahuan dan teknologi kedokteran mutakhir, sehingga benar-benar berlandaskan iman, takwa, etikolegal, serta falsafah dan budaya bangsa.³⁴

Konstruksi Fiqh Perdarahan Pervaginam

Fiqh perdarahan pervaginam berkaitan erat dengan pembahasan tentang haid, nifas, dan *istihâdah*. Dalam pembahasan perdarahan pervaginam, fuqahâ' sering berbeda pendapat tentang warna dan bentuk darah haid,³⁵ usia menarke,³⁶ usia menopause,³⁷ siklus haid³⁸

³⁴ M. Jusuf Hanafiah, "Ginekologi di Indonesia dari Masa ke Masa", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 23, No. 4 (Oktober 1999), 185.

³⁵ Dalam mazhab Ḥanafî dikatakan bahwa warna darah haid ada enam, yaitu: hitam, merah, keruh, hijau, dan *turbîyah* (seperti warna debu), dan kuning. Mazhab al-Shâfi'î mengklasifikasikan warna darah haid berdasarkan urutan kekuatannya, yaitu: hitam, merah, oranye, kuning, dan keruh. Selain warna, mazhab Shâfi'î mencirikan darah haid dengan kental, berbau, kental sekaligus berbau, tidak kental, dan tidak berbau. Menurut mazhab Ḥanbalî, warna darah haid adalah hitam, merah, dan keruh atau kuning. Menurut mazhab Mâlikî, warna darah haid ada tiga, yaitu: merah, kuning, dan keruh (antara hitam dan putih).

³⁶ Usia menarke dalam Mazhab Ḥanafî adalah sembilan tahun, karena Nabi menikahi 'Āishah ketika usianya sembilan tahun, dan didapati riwayat bahwa terdapat seorang perempuan, putri dari Abî Muṭî', yang telah memiliki cucu pada usia 19 tahun. Di riwayat Ḥanafî yang lain, usia menarke dibatasi tujuh tahun, didasarkan pada ḥadîth Nabi *murûbum bi al-salâh idhâ balaghû sab'an*. Darah yang keluar sebelum usia menarke disebut darah *fasâd* (rusak). Menurut mazhab Ḥanafî, al-Shâfi'î, dan Mâlikî, usia menarke adalah 9 tahun Hijriyah. Mazhab Ḥanafî didasarkan pada Ḥadîth 'Āishah yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar *idhâ balaghat al-jâriyah tis'a sinîn fahiya imra'ah*. Pendapat al-Shâfi'î didasarkan pada hasil penemuan al-Shâfi'î bahwa perempuan Tihâmah telah mengalami haid pada usia 9 tahun. Hal tersebut berdasarkan penemuan al-Shâfi'î terhadap seorang perempuan San'â Yaman yang sudah memiliki cucu pada usia 21 tahun. Lihat Yahyâ b. Muḥammad al-Shaybânî, *Ikhtilâf al-A'imma al-'Ulamâ'*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 73.

³⁷ Mazhab Shâfi'î, dan Ḥanafî menyatakan bahwa tidak ada batas usia menopause. Menurut mazhab Mâlikî, usia menopause adalah 70 tahun. Di dalam Mazhab Ḥanbalî terdapat tiga pendapat mengenai usia menopause, yaitu: 1) usia menopause adalah 50 tahun, namun jika setelah usia tersebut terjadi perdarahan yang berulang, maka ia masih dalam masa usia haid, 2) usia menopause adalah 60 tahun, dan 3) usia menopause perempuan Arab 60 tahun, dan perempuan non-Arab 50 tahun. Pandangan Ḥanbalî ini didasarkan pada ḥadîth yang diriwayatkan 'Āishah *idhâ balaghat khamsîn sanah kharajtu min ḥad al-hayd*, dan *lan tarâ al-mar'ah fî baṭnihâ waladan ba'da al-khamsîn*. Lihat 'Abd al-Rahmân al-Jazîrî, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madhâhib al-Arba'ah*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 115.

(masa suci dan masa haid), masa nifas (masa minimal nifas³⁹ dan masa maksimal nifas⁴⁰), bentuk darah *istihādah*, masa *istihādah*,⁴¹ dan implikasi hukum dari perdarahan pervaginam.

Penelitian fiqh perdarahan pervaginam bersifat normatif, karena penelitian tersebut berangkat dari teks yang sudah tertulis dalam kitab

³⁸ Mazhab Ḥanbalī berpendapat bahwa masa minimal haid adalah satu hari, dan maksimalnya 15 hari. Hal tersebut didasarkan pada pendapat Ali, *mā zāda alā khamsat 'ashar istihādah wa aqall al-ḥayd yanm wa laylah*. Menurut Abū Ḥanīfah, hari minimal haid adalah 3 hari, dan maksimal hari haid adalah 10 hari. Hal tersebut didasarkan pada ḥadīth *taq'ud ihdābunna shaṭr umribā lā taṣūm wa lā tuṣalli*. Diqiyaskan perempuan tidak salat, dan puasa separuh umurnya, namun dikurangi masa sebelum haid, dan menopause, maka dalam satu bulan dibagi 3, 1/3 bulan = 10 hari masa haid, dan 2/3 bulan = 20 hari adalah masa suci. Menurut mazhab Mālikī, masa haid paling lama adalah 15 hari, dan tidak ada batas minimal hari haid meskipun hanya keluar sepercak darah.³⁸ Menurut mazhab al-Shāfi'ī, hari maksimal haid satu hari satu malam, dan hari maksimal haid adalah 15 hari. Hal tersebut didasarkan pada ḥadīth *taq'ud ihdābunna shaṭr umribā lā taṣūm wa lā tuṣalli*, maka satu bulan dibagi dua yaitu 15 hari masa suci dan 15 hari masa haid.

³⁹ Menurut mazhab al-Shāfi'ī, Mālik, dan Ibn Taymiyah, tidak ada batas minimal masa nifas. Menurut Zayd b. 'Alī, masa minimal nifas perempuan melahirkan dihitung tiga kali masa haid; jika haidnya lima hari, masa nifasnya adalah lima dikalikan tiga berarti 15 hari. Menurut Abū Yūsuf, minimal masa nifas ibu melahirkan adalah 11 hari sama dengan masa maksimal waktu haid (10 hari) kemudian ditambah satu hari untuk membedakannya. Menurut Abū Ḥanīfah, 25 hari, menurut al-Ḥasan al-Baṣrī, 20 hari,³⁹ dan menurut al-Thawrī, minimal nifas tiga hari. Lihat Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 359; dan Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtabid*, Vol. 1, 51.

⁴⁰ Fuqahā' berselisih tentang masa maksimal nifas. Menurut mazhab Imām Mālik, Aḥmad b. Ḥanbal, 'Uthaymin, dan al-Sha'rāwī, masa nifas maksimal adalah 40 hari. Menurut mazhab al-Shāfi'ī, dalam salah satu riwayatnya, masa maksimal nifas adalah 70 hari. Menurut Abū Ḥanīfah, dan dalam salah satu riwayat al-Shāfi'ī, dan Imam Mālik, masa maksimal nifas adalah 60 hari, dan menurut Ḥasan al-Baṣrī, masa nifas adalah 50 hari. Lihat al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār*, Vol. 3, 358; dan al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. 1, 107.

⁴¹ Menurut Imām Mālik, secara umum, perempuan *istihādah* tidak haid kecuali dengan tiga syarat: 1) perempuan itu bisa membedakan jenis darahnya, 2) darah *istihādah* berubah sifatnya ke darah haid, dan 3) darah *istihādah* berubah menjadi darah haid setelah melampaui masa minimal suci, yaitu 15 hari. Dalam mazhab Imām Aḥmad terdapat empat riwayat tentang hitungan haid pada masa *istihādah*: 1) haidnya dihitung masa minimal haid, 2) haidnya dihitung enam sampai tujuh hari karena itu merupakan kebiasaan mayoritas perempuan, 3) haidnya dihitung pada masa maksimal haid, 4) haidnya dihitung sesuai kebiasaan perempuan tersebut. Lihat al-Shaybānī, *Ikhtilāf al-A'imma*, 75.

suci,⁴² yaitu al-Qur'ân dan Ḥadīth. Di antara sumber hukum tersebut terdapat dalil yang bertentangan, sehingga bisa menimbulkan penafsiran dan pemahaman yang berbeda. Hampir dalam semua pembahasan mengenai haid, nifas dan *istihâḍah* terdapat perbedaan pendapat, karena itu ia termasuk wilayah ijtihad, dan perselisihan merupakan hal yang wajar dalam pembahasan fiqh. Dalam merujuk sumber hukum Islam yang bertentangan tersebut, dalam *uṣūl al-fiqh* terdapat konsep *ta'ârud al-adillah*. Secara etimologis, *ta'ârud* berarti *taqâbul* dan *tamattu'* atau bertentangan dan sulitnya pertemuan, sedangkan *al-adillah* berarti alasan, argumen atau dalil.

Dengan demikian, *ta'ârud al-adillah* adalah pertentangan antara dalil yang satu dengan dalil yang lain.⁴³ Berdasarkan konsep *ta'ârud al-adillah*, fuqahâ' berusaha mencari solusi hukum dari dalil tersebut dengan *al-jam' wa al-tamfîq*, *al-naskh*, atau *al-tarjîh*. Contoh dari *al-jam' wa al-tamfîq* dalam masalah perdarahan pervaginam adalah cara menghitung masa *istihâḍah*. Terdapat dua Ḥadīth yang bertentangan mengenai hal tersebut, Ḥadīth Ḥamnah yang meriwayatkan bahwa masa haidnya dihitung enam sampai tujuh hari, dan Ḥadīth Fâtimah bint Abû Ḥubaysh yang menghitung masa haidnya dengan melihat warna darah haid yaitu hitam yang diketahui. Dari dua dalil tersebut fuqahâ' berusaha menafsirkannya dengan metode *al-jam' wa al-tamfîq*, bahwa jika ia bisa membedakan darahnya, maka masa haidnya adalah sesuai darah haid yang keluar, sedangkan apabila ia tidak bisa membedakan darahnya, maka dihitung sebagaimana kebiasaan wanita haid yaitu lamanya enam sampai tujuh hari.⁴⁴

Dekonstruksi Fiqh Perdarahan Pervaginam

Pembahasan perdarahan pervaginam dalam perspektif medis bersifat empiris dan berimplikasi pada wilayah sosial, sehingga ia berbeda dengan pembahasan fiqh perdarahan pervaginam yang bersifat normatif dan berimplikasi pada wilayah hukum ibadah. Pendekatan medis yang empiris tersebut bisa mendekonstruksi perumusan fiqh perdarahan pervaginam yang bersifat normatif.⁴⁵

⁴² M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), vi.

⁴³ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Wajîz fî Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âşir, 1995), 243.

⁴⁴ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islamî wa Adillatuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 482.

⁴⁵ Perdarahan pervaginam dalam medis dibahas di dalam ilmu obstetric, dan ginekologi, yang bersifat empiris. Ciri dari pendekatan empiris bertujuan

Pembahasan perdarahan pervaginam dalam perspektif medis di antaranya berkaitan dengan fisiologi, patologi, dan etiologi. Dalam penelitian medis yang bersifat empiris, cara menentukan perdarahan pervaginam adalah dengan diadakan pemeriksaan, baik dengan cara manual atau lainnya, untuk mengetahui jenis perdarahan tersebut. Dalam pemeriksaan terhadap pasien, dilakukan dengan beberapa diagnosis, di antaranya melalui pertanyaan riwayat haid pasien, laboratorium, pemeriksaan dengan USG (ultra sonografi), baik melalui uterus maupun vagina, *vaginal toucher*, atau spekulum.

Di antara pendekatan medis dalam penentuan darah yang mendekonstruksi fiqh perdarahan pervaginam adalah penentuan perdarahan pervaginam yang ditinjau dari warna dan bentuknya. Penentuan tersebut dianggap kurang objektif, karena keakuratannya diragukan. Hal tersebut disebabkan darah yang keluar dari vagina kemungkinan sudah tercampur oleh cairan dari serviks atau vagina, atau darah tersebut tidak berasal dari luruhnya endometrium, karena itu penentuan perdarahan pervaginam tidak bisa hanya dilihat melalui warna dan bentuk darah, tetapi untuk memastikannya diperlukan pemeriksaan.

Penentuan usia menarke dalam mazhab fiqh adalah sembilan tahun Hijriyah, penentuan tersebut tidak bisa dijadikan landasan secara umum, karena wanita kemungkinan bisa mengalami menarke pada usia delapan tahun. Untuk menentukan perdarahan haid, harus dilakukan pemeriksaan, begitu juga dalam penentuan usia menopause.

Fuqahâ' berselisih dalam menentukan siklus haid, yang terdiri dari masa suci dan masa haid. Secara medis, siklus haid dilihat dari siklus endometrium dan ovarium, yang keduanya memiliki beberapa fase. Siklus ovarium terdiri dari fase folikuler, ovulasi, dan luteal. Siklus endometrium terdiri dari fase proliferasi, sekresi, implantasi, dan menstruasi. Kedua siklus tersebut memiliki ciri khas tersendiri.

Pendekatan medis juga mendekonstruksi pemahaman fuqahâ' tentang perdarahan pada masa kehamilan. Dari pendekatan medis diketahui bahwa wanita hamil tidak haid, jika terjadi perdarahan, menandakan adanya gangguan dalam kehamilan tersebut, yaitu bisa

mempelajari keteraturan, dan keterangan yang terdapat dalam alam semesta, seperti ilmu anatomi, fisika, ilmu pasti, kedokteran, kimia, dan geologi. Lihat Sudigdo Sastroasmoro, *Dasar-dasar Metodologi Penelitian Klinis* (Jakarta: Binarupa Aksara, 1995), 1.

dikarenakan adanya tanda abortus, kehamilan ektopik, atau kelainan letak plasenta.

Dari pendekatan medis bisa diketahui sebagian besar penyakit yang mengganggu organ genital wanita, sehingga bisa menyebabkan terjadinya perdarahan. Pembagian fuqahâ' mengenai wanita *istihâḍah* bisa dijelaskan dengan sebab terjadinya perdarahan abnormal dalam perspektif medis, di antaranya perdarahan abnormal yang disebabkan kelainan hormonal maupun non-hormonal.

Dalam penjelasan mengenai hukum yang ditimbulkan dari perdarahan pervaginam, pendekatan medis lebih berorientasi kepada kesehatan wanita. Selama perbuatan tersebut tidak membahayakan kesehatan wanita, tidak ada larangan untuk melakukannya. Hal tersebut berbeda dengan perdarahan pervaginam dalam perspektif fiqh yang berimplikasi kepada beberapa larangan dalam beribadah.

Rekonstruksi Fiqh Perdarahan Pervaginam

Pendekatan medis bisa mendekonstruksi fiqh perdarahan pervaginam, karena itu diperlukan rekonstruksi fiqh perdarahan pervaginam yang sesuai dengan maslahat shari'ah dan perkembangan medis. Di antara rekonstruksi tersebut adalah dengan menjadikan pendekatan empiris-normatif sebagai pendekatan dalam pembahasan fiqh perdarahan pervaginam, redefinisi perdarahan pervaginam, reinterpretasi dalil yang berkaitan dengan perdarahan pervaginam, dan menjadikan pakar medis sebagai mitra dalam ijtihad fiqh perdarahan pervaginam.

1. Pendekatan Empiris-normatif dalam Perumusan Fiqh Perdarahan Pervaginam

Perumusan fiqh perdarahan pervaginam perlu dilakukan dengan pendekatan empiris-normatif, guna mendapatkan hasil ijtihad hukum yang maksimal. Dengan demikian, pesan ilahi mampu direalisasikan sesuai tuntutan umat sesuai dengan masa dan tempat, karena itu, pendekatan kombinasi empiris-normatif merupakan model pendekatan yang perlu dikembangkan dalam kajian *uṣūl al-fiqh* masa kini dan yang akan datang.⁴⁶

Dalam sejarahnya, fuqahâ' empat mazhab sebenarnya telah menggabungkan metode empiris-normatif ini, misalnya dalam penentuan usia menarke dan menopause, namun dalam perkembangannya terjadi sakralisasi kitab fiqh, sehingga pandangan

⁴⁶ Ibid., 194.

mereka tentang usia haid tersebut dijadikan sebagai landasan hukum dalam fiqh perdarahan pervaginam.

Dalam kajian fiqh perdarahan pervaginam, kombinasi antara model empiris-normatif, terutama bagi seorang fakih merupakan satu keniscayaan, karena perdebatan seputar perdarahan pervaginam dalam fiqh tidak bisa didekati secara normatif saja, tetapi juga harus berdasarkan pada penelitian empiris.

Dari pendekatan empiris-normatif dalam perdarahan pervaginam, dapat diketahui bahwa antara tinjauan medis dan fiqh tentang perdarahan pervaginam saling berkaitan. Dengan pendekatan medis dapat diketahui sebab perdarahan pervaginam yang dialami para wanita, dengan demikian, seorang wanita bisa mengenali jenis perdarahan yang dialaminya, sedangkan fiqh bertujuan untuk menentukan hukum dari suatu permasalahan. Pendekatan medis bisa dijadikan alat bantu seseorang untuk mengetahui sebab perdarahan, sehingga bisa diambil kesimpulan hukum yang paling sesuai, asalkan tidak bertentangan dengan *naṣṣ*. Dengan pendekatan empiris-normatif tersebut, diharapkan terjadi *istinbât* hukum yang tidak bertentangan dengan *maqâṣid al-sharī'ah* khususnya *ḥifẓ al-nafs*, yang berarti menjaga kesehatan.

Pendekatan tersebut bisa jadi berimplikasi kepada perubahan hukum yang ada, seperti hubungan suami istri saat istri *istihâdah*. Fuqahâ' bersepakat, kecuali Imâm Aḥmad, bahwa jimak saat istri *istihâdah* diperbolehkan, karena didasarkan pada Ḥadîth yang diriwayatkan 'Ikrimah, bahwa Umm Ḥabîbah *istihâdah* dan suaminya menggaulinya saat *istihâdah*, dan Rasulullah tidak menentangnya. Dari pendekatan medis diketahui bahwa darah merupakan tempat yang baik untuk kuman, jika darah yang normal saja yaitu haid dianjurkan untuk tidak melakukan hubungan seksual, apalagi jika perdarahan akibat penyakit. Dikhawatirkan dengan hubungan tersebut dapat memperparah kondisi istri atau menular kepada suami. Dengan kedua pendekatan tersebut tentunya menguatkan pendapat Aḥmad yang melarang hubungan suami istri saat istri *istihâdah*.

2. Redefinisi Fiqh Perdarahan Pervaginam

Para fuqahâ' telah berijtihad merumuskan fiqh perdarahan pervaginam, namun seiring dengan perkembangan medis, perumusan tersebut lebih didasarkan pada pandangan fuqahâ' beberapa abad silam, sehingga kurang sesuai dengan perkembangan teknologi yang berpengaruh pada perkembangan medis. Untuk itu diperlukan

redefinisi tentang perdarahan pervaginam, disesuaikan dengan ilat, sebab, atau hikmah hukum.

Fuqahâ' mendefinisikan haid sebagai perdarahan normal dari uterus wanita yang sehat, bukan karena penyakit dan bukan karena melahirkan. Definisi haid tersebut sebenarnya tidak bertentangan dengan definisi ilmu medis, tetapi kurang spesifik sehingga perlu disesuaikan dengan perkembangan medis saat ini, bahwa haid adalah perdarahan secara periodik dan siklik dari uterus, disertai pelepasan (deskuamasi) endometrium.⁴⁷

Selain definisi haid, perlu dijelaskan juga tentang fisiologi haid. Haid yang normal adalah haid yang ovulatoir, bahwa haid tersebut dipengaruhi oleh hubungan hipotalamus, hipofisis, dan ovarium (*hypothalamic-pituitary-ovarian axis*). Menurut teori neurohormonal yang dianut sekarang, hipotalamus mengawasi sekresi hormon gonadotropin oleh adenohipofisis melalui sekresi neohormon yang disalurkan ke sel adenohipofisis lewat sirkulasi portal yang khusus. Hipotalamus menghasilkan faktor yang telah diisolasi dan disebut *Gonadotropin Releasing Hormone* (Gn RH), karena dapat merangsang pelepasan *Luteinizing Hormone* (LH) dan *Follicle Stimulating Hormone* (FSH) dari hipofisis.⁴⁸

Dalam mendefinisikan nifas, fuqahâ' sepakat bahwa nifas merupakan perdarahan yang diakibatkan persalinan, dan mereka berselisih tentang hukum perdarahan yang terjadi sebelum persalinan dan saat persalinan berlangsung. Secara medis, nifas adalah perdarahan setelah lahirnya plasenta sampai dengan enam minggu (42 hari).⁴⁹ Ia adalah proses kembalinya organ wanita setelah melahirkan ke bentuk sebelum kehamilan. Batasan melahirkan adalah ketika janin lahir pada usia 20 minggu lebih, atau beratnya telah mencapai 500

⁴⁷ Muhammad Yusuf Hanifah, "Haid, dan Siklusnya", dalam Hanifa Wiknjastro (ed.), *Ilmu Kandungan* (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007), 103.

⁴⁸ *Ibid.*, 104.

⁴⁹ R. Soerja Hadijono, "Asuhan Nifas Normal", dalam Abdul Bari Saifuddin, *Ilmu Kebidanan Sarwono Prawirohardjo* (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009), 356.

gram atau lebih,⁵⁰ jika kurang dari itu, maka ia disebut abortus, dan tidak nifas.⁵¹

Dari definisi tentang haid dan nifas, diketahui bahwa *istihâdah* atau perdarahan pervaginam abnormal adalah perdarahan bukan haid dan bukan nifas. Definisi tersebut sama dengan penjelasan fuqahâ', namun dengan pendekatan medis dapat diketahui sebab dari terjadinya perdarahan yaitu bisa disebabkan oleh kelainan hormonal dan kelainan non-hormonal. Kelainan hormonal disebabkan oleh siklus yang anovulatoir, atau dikarenakan penggunaan obat KB, sedangkan kelainan non-hormonal bisa disebabkan oleh infeksi, kanker, atau perdarahan akibat kehamilan (abortus, kehamilan ektopik, dan kelainan trofoblas, dan kelainan lainnya).

Penjelasan tersebut penting dilakukan, karena batasan *istihâdah* dalam fiqh ditentukan berdasarkan warna dan hari, sehingga kurang spesifik dan sulit diterapkan. Dengan diketahui sebab perdarahan, dapat memudahkan kaum wanita untuk menentukan jenis perdarahannya.

3. Reinterpretasi Dalil Fiqh Perdarahan Pervaginam

Reinterpretasi perlu dilakukan dalam memahami fiqh perdarahan pervaginam, baik yang tertulis dalam al-Qur'ân, Ḥadîth, atau kitab fiqh, di antaranya adalah reinterpretasi teks al-Qur'ân, Ḥadîth, dan reinterpretasi dalil tentang implikasi hukum bagi wanita haid, nifas, dan *istihâdah*.

a. Reinterpretasi kalimat *al-adhâ* dalam al-Qur'ân, 2: 222:

Dalam menjelaskan tentang haid, Allah berfirman dalam al-Qur'ân, 2: 222, yang menyatakan bahwa haid adalah *adhâ*: Dalam terjemah al-Qur'ân yang diterbitkan Kementerian Agama, kalimat *adhâ* diartikan dengan sesuatu yang kotor.⁵² Menurut A. Qodri Azizy, arti kata tersebut kurang relevan karena berimplikasi negatif. Padahal kalimat *adhâ* memiliki beberapa arti. Menurutnya, arti yang paling

⁵⁰ Bantuk Hadijanto, "Perdarahan pada Kehamilan Muda", dalam Abdul Bari Saifuddin, *Ilmu Kebidanan Sarwono Prawirohardjo* (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009), 460.

⁵¹ Perdarahan akibat abortus termasuk *istihâdah*, karena ia merupakan gangguan kehamilan bukan persalinan.

⁵² Penafsiran al-Qur'ân yang dilakukan Kementerian Agama telah mengalami beberapa revisi, pada penafsiran sebelumnya *adhâ* diartikan dengan kotoran. Kemudian pada tahun 2000 kata *adhâ* direvisi dengan sesuatu yang kotor. Dalam terjemahan bahasa Inggris kalimat *adhâ* diartikan dengan *hurt* (luka), dan *pollution* (kotor). Lihat *The Holy Qur'an* (Saudi Arabia: King Fahd Holy Qur'an, t.th.), 95.

sesuai adalah penyakit, karena ketika haid, wanita akan merasa sakit jika dipaksa berhubungan seks.⁵³

Berbeda dengan A. Qodri Azizy, A. Hassan, mengartikan *adbâ* dengan kemadharatan. Diartikan kemadharatan, karena bercampur dengan mereka di tempat yang terkutuk bagi menanam benih, serta dengan maksud supaya terpelihara daripada zina, dan supaya dapat anak saleh.⁵⁴

Penterjemahan Kementerian Agama di atas,⁵⁵ didasarkan pada penafsiran para mufassir yang ada dalam karya mereka. Di antara kitab tafsir yang dijadikan rujukan penterjemahan Kementerian Agama adalah kitab *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm* karya Muḥammad ‘Alî Sâbûnî, yang mengartikan kalimat *adbâ* dengan *ma yu’dhî bib min makrûb* (sesuatu yang dibenci). Kalimat *al-mahîd* dikatakan *adbâ* karena darah haid itu *qadbar* (kotor), najis, dan *natin* (busuk).⁵⁶ Penafsiran tersebut juga terdapat dalam kitab tafsir lainnya.⁵⁷

Dalam kamus *Lisân al-‘Arab*, *al-adbâ* diartikan dengan *kull mâ ta’adhbayta bib* (segala sesuatu yang melukaimu), selain itu terkadang ia diartikan *al-manj* (gelombang).⁵⁸ Dalam *al-Munjid*, *adbâ* diartikan dengan *al-darar al-yasîr* (bahaya yang kecil).⁵⁹

Dalam kamus *al-Manwid*, kalimat *adbâ* memiliki beberapa arti, yaitu *harm* (bahaya), *demage* (rusak), *injury* (cedera), *hurt* (sakit/luka), *wrong* (salah), *detriment* (rugi), *lesion* (luka), *grievance* (keluhan), *evil* (jahat), *nuisance* (gangguan), *annoyance* (jengkel), *trouble* (masalah), dan *harassment*

⁵³ A. Qodri Azizy, “Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas”, dalam Irwan Abdullah (ed.), *Islam, dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 220.

⁵⁴ A. Hassan, *Tafsir Alquran* (t.t.: t.p., 1962), 119.

⁵⁵ Menurut Muchlis Hanafi, terjemah al-Qur’ân yang dilakukan Kemenag sejak tahun 1965 hingga 2011 telah mengalami revisi sebanyak dua kali. Revisi pertama dilakukan pada tahun 1989, yakni penyempurnaan redaksional yang dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan bahasa. Revisi kedua dilakukan antara tahun 1998 hingga 2002, yakni penyempurnaan secara menyeluruh yang mencakup aspek bahasa, konsistensi pilihan kata, substansi, dan aspek transliterasi. Lihat Tim Redaksi, “Polemik Terjemah al-Qur’ân”, *Hidayatullah*, Edisi 8, XXIV (Desember 2011), 25.

⁵⁶ Muḥammad ‘Alî al-Şâbûnî, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 207.

⁵⁷ Muḥammad ‘Alî al-Sâyis, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), 135.

⁵⁸ Ibn Manzûr, *Lisân al-Arab*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.), 54.

⁵⁹ Louis Ma’lûf, *al-Munjid* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986), 6.

(gangguan).⁶⁰ Dari kamus tersebut, tidak ada pemaknaan kalimat *adhá* dengan kotor.

Dari beberapa arti di atas, menurut penulis kalimat *adhá* lebih mendekati arti luka. Luka tersebut berasal dari terlepasnya endometrium dari uterus, sehingga terjadi perdarahan. Luka tersebut bukan menandakan wanita haid sedang sakit, tetapi malah menandakan wanita tersebut dalam keadaan sehat dan tidak sakit,⁶¹ Karena haid merupakan tanda dari kesehatan telur dan uterus yang berlanjut dan tanda dari lancarnya fungsi hormon seks.⁶²

Dengan reinterpretasi terhadap arti *adhá* yang bukan sesuatu yang kotor, tetapi berarti luka, ayat tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'ân tidak bertentangan dengan ilmu, dan tidak menyudutkan posisi wanita sebagai orang yang kotor atau sakit.

b. Reinterpretasi Ayat tentang *'Iddah* dalam al-Qur'ân, 65:4

Perdarahan pervaginam dalam fiqh berimplikasi pada penghitungan masa *'iddah*, sebagaimana dijelaskan pada QS. 65:4.

Dan wanita yang tidak haid lagi (monopause) di antara istrimu, jika kamu ragu (tentang masa *'iddah*-nya), maka masa *'iddah* mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) wanita yang tidak haid, dan wanita yang hamil, waktu *'iddah* mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya, dan barangsiapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.⁶³

⁶⁰ Rûhî Ba'albaki, *al-Mawrid* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1993), 67.

⁶¹ Terdapat mitos bahwa wanita yang haid berarti ia sedang sakit. Mitos tersebut justru tidak benar karena justru sebaliknya, haid adalah proses alami yang dialami oleh setiap wanita produktif. Haid berarti menandakan bahwa wanita tersebut dalam kondisi sehat, dan sistem reproduksinya bekerja dengan normal sebagaimana mestinya. Lihat Daru Wijayanti, *Fakta Penting Seputar Kesehatan Reproduksi Wanita* (Yogyakarta: Book Marks, 2009), 19.

⁶² Haid sebagai suatu peristiwa biologis bukanlah persoalan jika tidak menyangkut dua proses penting secara sosial: *pertama*, jika haid tidak mengalami pemitosan yang berlangsung melalui proses konstruksi yang panjang, di mana agama menjadi sumber inspirasi, dan legitimasi penting di dalamnya yang disebabkan oleh interpretasi teks yang bias gender, dan *kedua*, bukan menjadi persoalan jika peristiwa biologis yang dimitoskan itu tidak merugikan kaum wanita dalam kehidupan sosialnya. Berbagai fakta menunjukkan sebaliknya, justru peristiwa biologis yang normal itu memiliki implikasi yang luas untuk terjadinya berbagai proses sosial yang merugikan wanita yang dipengaruhi oleh pemitosan yang berlangsung dalam masyarakat. Oleh karena itu, mitos tersebut sesungguhnya merupakan ruang yang kondusif bagi terjadinya kekerasan terhadap wanita secara simbolis. Lihat *ibid.*, 4.

⁶³ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur'ân Terjemah*, 559.

Para fuqahâ' sepakat bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang masa 'iddah bagi wanita yang tidak haid, baik karena masih kecil⁶⁴ atau karena menopause, bahwa 'iddah mereka adalah tiga bulan.⁶⁵ Selain itu dijelaskan pula masa 'iddah bagi wanita hamil, yang masa 'iddah-nya akan selesai dengan melahirkan. Kesepakatan tersebut berdasarkan pada sebab turunnya ayat al-Qur'ân, 65:4 bahwa setelah turun ayat al-Qur'ân, 2:228, tentang 'iddah bagi wanita yang ditalak suaminya⁶⁶ dan ayat al-Qur'ân, 2:231, yang menjelaskan tentang 'iddah bagi wanita yang ditinggal mati oleh suaminya⁶⁷, Ubay b. Ka'b berkata kepada Rasulullah: "Wahai Rasul, terdapat beberapa kondisi wanita yang belum tersebut dalam ayat tersebut", Rasul bertanya: "Siapa mereka?", Ubay menjawab: "Anak-anak, wanita tua, dan wanita hamil", maka turunlah ayat keempat dari surat al-Ṭalâq tersebut.

Dari ayat tersebut, fuqahâ' berselisih pendapat tentang 'iddah bagi wanita yang mengalami menopause dini⁶⁸, 'iddah wanita yang

⁶⁴ Bagi wanita yang belum mencapai umur sembilan tahun, fuqahâ' berbeda pendapat. Fuqahâ' Ḥanafî mewajibkan 'iddah bagi wanita tersebut meskipun masih kecil, sedangkan fuqahâ' Mâlikî, dan al-Shâfi'î tidak mewajibkan 'iddah bagi wanita yang masih kecil yang belum mampu berhubungan badan, dan mewajibkan 'iddah jika ia telah mampu berhubungan badan, meskipun belum mencapai umur 9 tahun. Fuqahâ' Ḥanbalî, dan Imâmîyah tidak mewajibkan 'iddah bagi wanita yang belum genap berusia 9 tahun, meskipun mampu melakukan hubungan badan. Lihat Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik, dan Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 93.

⁶⁵ Su'âd Ibrâhîm Şâlih, *Aḍwâ' 'alâ Niẓâm al-Uṣrab fî al-Islâm* (Zaitun: Dâ al-Diyâ', 1996), 189.

⁶⁶ 'Iddah-nya adalah tiga qurû'.

⁶⁷ 'Iddah-nya adalah empat bulan sepuluh hari.

⁶⁸ Fuqahâ' berbeda pendapat mengenai seorang wanita yang masih muda, namun sudah tidak mengalami haid. Dalam hal ini harus dijelaskan apakah berhentinya haid tersebut dikarenakan ia hamil atau tidak, jika tidak hamil, maka Imâm Mâlik, Aḥmad, dan Ishâq berpendapat bahwa masa 'iddah-hnya adalah satu tahun berdasarkan hitungan dari 9 bulan ('iddah wanita hamil) ditambah tiga bulan ('iddah wanita yang tidak haid). Hitungan tersebut juga berlaku bagi wanita yang setelah dicerai dia mengalami haid satu kali atau dua kali, kemudian haidnya berhenti, maka masa 'iddah-nya ditambah satu tahun lagi. Menurut Ḥanafî, 'iddah-nya tetap dihitung tiga kali haid, meskipun ia haid dua puluh tahun kemudian, sampai ia benar-benar memasuki masa menopause, maka 'iddah-nya dihitung tiga bulan. Wanita tersebut termasuk *murtâbah* (dalam kondisi ragu antara masa reproduksi atau menopause). Lihat Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr al-Qurṭubî, *Jâmi' al-Aḥkâm al-Fiqhîyah*, Vol. 2 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 359-360.

mengalami keguguran⁶⁹, 'iddab bagi wanita yang tidak lancar haidnya⁷⁰, atau 'iddab wanita yang mengalami *istihâḍab*,⁷¹ dan 'iddab wanita yang masih kecil.⁷²

Ayat al-Qur'ân, 65:4 tersebut perlu dikaji ulang maknanya. Ayat tersebut menyebutkan 'iddab wanita yang tidak haid secara berurutan adalah 'iddab wanita menopause, 'iddab wanita yang belum haid, dan 'iddab wanita yang hamil. Dengan pendekatan medis, urutan ayat tersebut mengandung hikmah, di antaranya:

Pertama, penyifatan kalimat "in irtabtum" (jika kalian ragu) dalam wanita menopause, sesuai dengan penelitian medis tentang wanita menopause bahwa sebelum menopause terdapat fase perimenopause, yang biasanya ditandai dengan siklus haid yang tidak teratur. Wanita

⁶⁹ Menurut mazhab Mâlikî, wanita yang mengalami keguguran sama dengan wanita yang melahirkan, karena itu, 'iddab-nya selesai dengan terjadinya keguguran. Hal tersebut berdasarkan pada al-Qur'ân, 65: 4 bahwa ayat tersebut menerangkan tentang kondisi ibu hamil yang melahirkan secara umum, meskipun melahirkan janin yang masih berbentuk *'alaqah* atau *mudghab*, karena keduanya sudah merupakan bagian dari pembentukan anak. Mazhab al-Shâfi'î berpendapat bahwa keguguran yang dianggap sebagai 'iddab wanita hamil adalah jika janin sudah berbentuk manusia. Perbedaan pendapat tersebut didasarkan pada kelayakan janin bisa hidup di dunia atau belum, karena usia anak yang dikatakan mampu hidup di dunia adalah setelah kehamilan enam bulan sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'ân, 46: 15 bahwa masa mengandung, dan menyusui adalah 30 bulan. Menyusui dua tahun sama dengan 24 bulan sisanya enam bulan adalah masa minimal kehamilan. Lihat Al-Qurtubî, *Jâmi' al-Aḥkâm*, 363-364. Lihat juga 'Abd al-Karîm Dayyâb, dan Aḥmad Qurquz, *Ma'a al-Ṭibb fî al-Qur'ân al-Karîm* (Damaskus: Muassasat 'Ulûm al-Qur'ân, t.th.), 25.

⁷⁰ Bagi wanita yang tidak lancar haidnya, baik karena penyakit atau bukan, maka masa 'iddab-nya adalah satu tahun. Seperti pada wanita yang ditalak setelah melahirkan kemudian menyusui, sehingga ia tidak lancar haidnya atau tidak mengalami haid dalam beberapa waktu. Imâm Mâlik berpendapat bahwa masa 'iddab-nya adalah sepanjang waktu sampai ia haid, maka kemudian dihitung 3 kali haid atau sampai usia menopause, maka selanjutnya 'iddab-nya berubah menjadi tiga bulan. Lihat Al-Qurtubî, *Jâmi' al-Aḥkâm*, 360.

⁷¹ Menurut Ibn al-Musayyab, dan al-Layth, 'iddab wanita *istihâḍab* yang diceraikan suami atau ditinggal mati suaminya adalah satu tahun, meskipun wanita tersebut mengetahui jenis darah, dan hari haidnya di antara masa *istihâḍab*-nya. Menurut al-Shâfi'î, 'iddab wanita *istihâḍab* adalah tiga bulan. Menurut Ibn 'Umar, jika wanita tersebut mengenali jenis darah, dan mengetahui masa haid di antara masa *istihâḍab*-nya, maka 'iddab-nya dihitung tiga *qurû'*. Lihat *ibid.*, 361.

⁷² Jika wanita tersebut belum pernah haid, maka 'iddab-nya 3 bulan, namun jika dalam masa 'iddab-nya dia mengalami haid, maka 'iddab-nya berubah menjadi tiga *qurû'*. Lihat *ibid.*, 360-364.

dianggap menopause, ketika haidnya minimal telah terhenti selama satu tahun. Dari penafsiran dengan pendekatan medis tersebut, *'iddah* tiga bulan tidak hanya berlaku bagi wanita menopause saja, tetapi juga berlaku bagi wanita perimenopause.⁷³

Kedua, penyebutan “*wa al-lâi lam yaḥidna*” (dan wanita yang tidak haid) setelah penjelasan menopause. Urutan tersebut mengandung hikmah bahwa kalimat tersebut berlaku bagi semua wanita yang belum haid setelah bercerai, baik karena masih kecil atau karena hal lain.⁷⁴ Secara rasional, seharusnya penyebutan ayat ini lebih dahulu daripada penyebutan wanita menopause, tetapi ternyata terkandung hikmah dari maksud urutan tersebut bahwa secara medis, wanita tidak haid (amenorea) dibagi menjadi dua, yaitu amenorea primer (wanita yang belum pernah haid)⁷⁵ dan amenorea sekunder (wanita yang pernah haid, tetapi terhenti haidnya). Dari pendekatan tersebut, perlu penafsiran ulang bahwa wanita yang dicerai suaminya kemudian tidak haid, hendaknya menunggu sampai tiga bulan. Hal tersebut berbeda dengan pandangan fuqahâ' selama ini, yang hanya membatasi kalimat “*wa al-lâi lam yaḥidna*” (dan wanita yang tidak haid) tersebut pada *'iddah* wanita yang masih kecil, yang belum pernah haid sama sekali.

Ketiga, urutan ketiga dari ayat ini adalah “*wa ulât al-aḥmâl ajalahunn an yaḍa'n ḥamlaḥunn*” (dan wanita hamil hendaknya menunggu masa *'iddah* mereka hingga melahirkan kandungannya). Hikmah yang terkandung dari urutan tersebut adalah dari pendekatan medis diketahui bahwa di antara sebab wanita tidak haid⁷⁶ adalah adanya kehamilan, dan kehamilan biasanya dapat diketahui dengan pasti ketika usia janin memasuki umur tiga bulan.⁷⁷ Ketika seorang wanita yang dicerai dipastikan hamil, maka *'iddah*-nya dihitung sampai melahirkan.

⁷³ *Iddah* tiga bulan tersebut sesuai dengan haid tiga kali bagi mayoritas wanita.

⁷⁴ Dalam menafsirkan ayat ini, mufasssир bersepakat bahwa wanita yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah wanita yang belum pernah haid. Lihat al-Ṣabūnī, *Tafsīr Āyât al-Aḳâm*, 444.

⁷⁵ Wanita yang mengalami amenorea primer, diharapkan memeriksakan dirinya ketika usia 16-18 tahun tidak mengalami haid, karena terdapat kemungkinan adanya kelainan organ reproduksinya, misalnya karena tiadanya lubang pada himen, sehingga menghalangi keluarnya darah haid, atau karena kelainan kromosom bahwa ia tampil cantik tetapi memiliki gen laki-laki.

⁷⁶ Baik pada amenorea primer maupun sekunder.

⁷⁷ Meskipun saat ini terdapat alat medis yang bisa mengetahui adanya kehamilan sejak dini, tetapi secara manual, biasanya seorang ibu merasa yakin hamil setelah tiga-empat bulan.

Selain itu, kalimat yang digunakan tentang *'iddah* yang habis dengan melahirkan adalah “an yaḍa'n ḥamlahunn” (melahirkan kandungan) dan tidak menggunakan “yalidna” (melahirkan). Dari pendekatan medis diketahui, bahwa kehamilan terjadi semenjak bertemunya sel sperma dengan sel telur dan berlangsung hingga melahirkan. Kehilangan kehamilan bisa terjadi kapanpun selama masa kehamilan, baik karena abortus, kelahiran prematur, atau kelahiran cukup umur. Berdasarkan hal tersebut *'iddah* wanita yang mengalami abortus kompletus adalah sama dengan *'iddah* wanita hamil yang melahirkan.

Dari penjelasan di atas diketahui bahwa *'iddah* wanita perimenopause dan wanita yang pernah haid, namun terhenti haidnya bukan karena kehamilan, masa *'iddah*-nya adalah tiga bulan. Hal tersebut berbeda dengan pandangan fuqahâ' selama ini, yang mayoritas berpendapat untuk menunggu sembilan bulan (*'iddah* wanita hamil) atau menunggu satu tahun (gabungan antara *'iddah* wanita hamil, sembilan bulan, dengan *'iddah* wanita yang tidak haid, tiga bulan), atau bahkan menunggu sampai haid lagi.

Penjelasan tersebut menandakan bahwa ayat al-Qur'ân, 65:4 tersebut menyempurnakan masa *'iddah* wanita yang belum tercakup dalam ayat al-Qur'ân, 2:228 dan ayat al-Qur'ân, 2:231. Ayat al-Qur'ân 65:4 mencakup *'iddah* wanita menopause, perimenopause, post menopause, amenorea primer, amenorea sekunder, wanita *istihâḍah*, dan wanita hamil dengan kelahiran atau abortus kompletus.

c. Reinterpretasi kalimat *'irq* dalam Ḥadîth Nabi

Dalam menjelaskan *istihâḍah*, Nabi menjelaskan bahwa itu adalah *'irq* sebagaimana disebutkan dalam Ḥadîth yang diriwayatkan Fâṭimah bint Abû Ḥubaysh bahwa ia sedang *istihâḍah*, Rasulullah saw berkata kepadanya, bahwa darah haid adalah berwarna hitam yang dikenal, jika demikian tinggalkanlah salat namun jika selainnya, maka berwudu dan salatlah karena itu adalah *'irq*.⁷⁸

Ḥadîth tersebut menjelaskan bahwa *istihâḍah* adalah *'irq*. Dalam literatur kitab fiqh dijelaskan bahwa *'irq* adalah perdarahan yang terjadi pada uterus (rahim) paling bawah yang disebut *'adbil*. Untuk itu dalam penjelasan fuqahâ' disebutkan bahwa haid adalah perdarahan yang

⁷⁸ al-Shawkânî, *Nayl al-Amtâr*, 337.

terjadi pada uterus bagian atas, jika terjadi perdarahan pada uterus bagian bawah, maka itu adalah *istihâdah*.⁷⁹

Dalam kamus *al-Mawrid* dijelaskan bahwa ‘*irq*’ memiliki beberapa arti, di antaranya *vein*, *blood vessel* (pembuluh darah), *rave* (keturunan), *stock* (stok), *descent* (asal mula), dan *rib* (tulang).⁸⁰ Berdasarkan beberapa arti tersebut, arti yang paling sesuai untuk ‘*irq*’ adalah pembuluh darah, karena secara umum perdarahan terjadi akibat pecahnya pembuluh darah.

Berdasarkan hal tersebut, pendekatan medis menguatkan sabda Rasulullah bahwa *istihâdah* adalah ‘*irq*’ (perdarahan yang diakibatkan pecahnya pembuluh darah). Pembuluh darah tersebut tidak hanya ada di uterus bagian bawah, tetapi pada setiap anggota badan manusia. Berkaitan dengan *istihâdah*, ‘*irq*’ adalah perdarahan abnormal, perdarahan tersebut bisa berasal dari uterus atau organ genital lainnya.

d. Reinterpretasi Ḥadîth tentang Penentuan Perdarahan Pervaginam dengan Melihat Warna Darah

Penentuan darah haid, berdasarkan warna, bentuk, dan bau, merupakan hal yang bisa dilakukan bagi seorang wanita yang mengalami perdarahan, tetapi hal tersebut kurang objektif, karena unsur darah dalam tubuh manusia adalah sama, apalagi ketika darah tersebut diketahui setelah keluar dari vagina. Bagi wanita awam, ia mungkin tidak mengetahui apakah darah tersebut berasal dari uterus atau alat genitalia lainnya, karena itu diperlukan pemeriksaan dalam, bagi wanita yang mengalami perdarahan abnormal. Penentuan darah berdasarkan warna berdasarkan pada Ḥadîth yang diriwayatkan dari Fâtimah bint Abî Ḥubaiṣ bahwa ia sedang *istihâdah*, Rasulullah saw berkata kepadanya: “Darah haid adalah berwarna hitam yang dikenal, jika demikian tinggalkanlah salat namun jika selainnya, maka berwudu dan salatlah karena itu adalah ‘*irq*’”.

Selain itu terdapat Ḥadîth yang diriwayatkan ‘Alqamah yang meriwayatkan dari ibunya bahwa para wanita mengutus seseorang untuk menghadap ‘Āishah dengan membawa sobekan kain yang terdapat kapas berisi cairan kuning (dari darah haid). ‘Āishah pun berkata “Janganlah kalian tergesa-gesa menyudahi (menganggap haid telah selesai) sampai kalian melihat warna putih bersih”.

⁷⁹ al-Shawkânî, *Nayl al-Awtâr*, 337; Qalyûbî, dan ‘Umayrah, *Qalyûbî wa ‘Umayrah*, Vol. 1 (Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1918), 98; dan Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, 478.

⁸⁰ Ba‘albakî, *al-Mawrid*, 758.

Penentuan darah haid dengan melihat warnanya yaitu hitam, kuning, atau keruh, bisa dilakukan ketika hal tersebut belum ditemukan cara mengetahui darah haid secara ilmiah. Dari penelitian ilmu medis dapat diketahui bahwa darah haid yang keluar melalui vagina, telah terkontaminasi oleh cairan atau bakteri dari serviks dan vagina, sehingga terkadang sulit diketahui apakah darah tersebut berasal dari uterus, serviks, atau dari vagina.

Pemeriksaan medis, dapat memastikan sebab keluarnya perdarahan pervaginam, dan hal tersebut lebih objektif daripada menilai darah haid, nifas, dan *istihâdah* dengan hanya melihat warna darah. Berdasarkan hal tersebut, diperlukan reinterpretasi terhadap teks yang hanya mendeteksi darah haid melalui warnanya, apalagi Rasulullah bersabda *dam aswad yu'raf* (darah hitam yang diketahui). Menurut Sayyid Sâbiq, kalimat *dam aswad yu'raf* berarti darah hitam yang sesuai dengan kebiasaan haid wanita.⁸¹ Penyifatan warna hitam dengan kalimat *yu'raf* perlu dikaji lebih lanjut.

e. Reinterpretasi Hadîth tentang Hukum Wanita *Istihâdah*

Istihâdah adalah perdarahan bukan haid dan bukan nifas, ia disebabkan oleh adanya kelainan hormonal maupun non-hormonal. Fuqahâ' sepakat bahwa *istihâdah* dihukumi sebagaimana wanita yang suci, sehingga ia tidak terhalang untuk melaksanakan ibadah. Di bawah ini dijelaskan analisis Hadîth tentang *istihâdah*.

Pertama, Hadîth yang diriwayatkan oleh 'Urwah b. al-Zubayr:

Dari 'Urwah b. al-Zubayr dari 'Âishah, istri Rasulullah saw. bahwa Ummu Ḥabîbah bint Jaḥsh istri 'Abd al-Raḥmân b. 'Awf mengadu kepada Rasulullah tentang darah, Rasulullah saw. bersabda: "Tahanlah (haidmu) selama hitungan haidmu kemudian mandilah", maka ia mandi setiap kali hendak salat".

Kedua, Hadîth riwayat Ḥamnah bint Jaḥsh yang berbunyi:

Dari Ḥamnah bint Jaḥsh meriwayatkan bahwa Rasulullah saw bersabda tentang *istihâdah*: "Itu adalah dorongan setan. Hitunglah masa haidmu enam sampai tujuh hari, lalu mandilah dan salatlal. Bila telah bersih, salatlal 23 atau 24 hari, dan puasalal, karena itu sudah mencukupimu. Demikian pula, kerjakan setiap bulan sebagaimana masa suci dan haid para wanita. Jika kamu kuat mengakhirkan Zuhur dan menyegerakan Asar, maka kamu mandi dan menjamak salat Zuhur dan Asar, kemudian kamu akhirlal magrib dan segerakan Isya' lalu mandi dan menjamak kedua salat itu, lakukanlal, dan ketika Subuh, mandi dan salatlal subuh. Kerjakanlal hal tersebut dan berpualal,

⁸¹ Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, 91.

jika kamu mampu”. Beliau bersabda lagi: “Ini yang paling kukagumi di antara dua perkara.”

Ketiga, Ḥadīth yang diriwayatkan ‘Āishah:

Diriwayatkan dari ‘Āishah bahwa Fāṭimah bint Abī Ḥubaysh datang kepada Rasulullah saw. dan berkata: “Sesungguhnya aku sedang *istihādah* dan aku tidak bersuci, apakah aku meninggalkan salat?”. Rasulullah saw. bersabda: “Sesungguhnya itu hanyalah *irq* (perdarahan dari pembuluh darah) dan bukan haid, tinggalkanlah salat jika datang masa haidmu, dan jika habis (masa haidmu) bersihkanlah darah tersebut dan salatlah”.

Dari Ḥadīth tentang wanita *istihādah* di atas, terdapat penentuan haid yang perlu digarisbawahi. Pada Ḥadīth pertama, Umm Ḥabībah bint Jaḥsh, istri ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf, diberikan keringanan untuk meninggalkan ibadah pada masa haidnya, berdasarkan sabda Rasulullah saw “Tahanlah (haidmu) selama hitungan haidmu”. Pada Ḥadīth yang kedua, kepada Ḥamnah bint Jaḥsh Rasulullah bersabda “Hitunglah masa haidmu enam sampai tujuh hari, lalu mandilah dan salatlah. Bila telah bersih, salatlah 24 atau 23 hari, puasa dan salatlah, karena itu sudah mencukupimu”. Pada Ḥadīth yang ketiga, “Sesungguhnya itu hanyalah *irq* dan bukan haid, tinggalkanlah salat, jika datang masa haidmu dan jika habis (masa haidmu), bersihkanlah darah tersebut dan salatlah”.

Ketiga Ḥadīth tersebut menandakan adanya hukum yang sama bagi wanita *istihādah*, bahwa ia boleh meninggalkan ibadah pada masa haidnya, atau enam sampai tujuh hari setiap bulannya. Hal ini mengindikasikan bahwa wanita *istihādah* tidak mutlak dihukumi sebagaimana wanita yang suci, tetapi ia bisa mendapatkan *rukhsah* dengan meninggalkan ibadah, pada hari kebiasaan haidnya atau selama enam sampai tujuh hari dalam sebulan.

Fuqahā’ telah berdiskusi panjang lebar mengenai wanita *istihādah*, yang intinya adalah hukum berdasarkan Ḥadīth di atas berlaku bagi wanita yang telah memiliki kebiasaan haid, maka masa haidnya dihitung sesuai kebiasaannya, sedangkan bagi wanita yang tidak memiliki kebiasaan haid, maka masa haidnya dihitung selama enam sampai tujuh hari setiap bulannya. Bagi wanita yang mengetahui jenis perdarahannya, maka masa haidnya dihitung ketika ia mengetahui bahwa darah tersebut adalah darah haid, jika tidak mengetahuinya, maka darah tersebut disebut darah *istihādah*.

Secara medis, wanita *istihādah* dibedakan menjadi dua, *istihādah* yang disebabkan kelainan hormonal dan kelainan non-hormonal.

Istihâdah yang berdasarkan kelainan hormonal bisa disebabkan oleh siklus anovulatoir (siklus haid kurang dari 25 hari atau lebih dari 35 hari), yang biasanya terjadi pada wanita menarke, pasca menarke, perimenopause, dan pemakai obat KB. Wanita *istihâdah* tersebut bisa melaksanakan *rukhsah*, sebagaimana wanita haid, selama enam sampai tujuh hari dalam sebulan atau sesuai kebiasaan haidnya, sedangkan perdarahan uterus abnormal akibat non-hormonal atau perdarahan non-uterus, seperti perdarahan akibat kanker atau kehamilan, maka ia tidak mendapat *rukhsah* masa haid, tetapi ia dihukum wanita suci meskipun terjadi perdarahan.

Dengan pendekatan medis, pembagian wanita *istihâdah* dalam fiqh, yang terdiri dari *mu'tadah*, *mu'tadi'ah*, *mumayyizah*, dan *mutahayyirah*, yang penjelasannya cukup rumit tersebut, bisa dipermudah dengan penjelasan mengenai pengetahuan kesehatan reproduksi wanita, sehingga wanita mengetahui apa yang terjadi pada dirinya dan bisa mengenali perdarahannya sehingga bisa men-*tarjih* dengan mudah perdarahannya tersebut.

Selain itu, apabila wanita mengalami keraguan tentang perdarahan yang dialaminya, ia bisa memeriksakan diri ke dokter. Salah satu cara dalam penentuan darah tersebut adalah dengan sonohisterografi. Hasil penelitian Bayu Winarno dan kawannya, menunjukkan bahwa pemeriksaan sonohisterografi dapat dipergunakan untuk menilai kavum uteri dan lapisan endometrium, serta dapat mempertajam diagnostik sebelum dilakukan kuretase pada kasus perdarahan uterus.⁸²

Pemeriksaan perdarahan pada wanita *istihâdah* penting dilakukan, karena memosisikan wanita *istihâdah* seperti wanita yang suci, menjadikan tidak adanya perhatian khusus mengenai kesehatan wanita yang sedang *istihâdah*, padahal secara medis, bentuk apapun perdarahan yang abnormal, butuh penanganan dan pemeriksaan lebih lanjut, agar kesehatan wanita Muslimah dapat terjaga, apalagi jika

⁸² Penelitian tersebut dilakukan pada Desember 1996-April 1997. Selama waktu pengamatan, didapatkan enam kasus perdarahan uterus yang pada pemeriksaan sonohisterografi dijumpai tiga kasus dengan polip endometrium, satu kasus dengan hiperplasia, dan dua kasus menunjukkan gambaran endometrium yang normal. Kesemuanya sesuai dengan hasil pemeriksaan histopatologinya. Lihat Bayu Winarno, Azen Salim, dan Andon Hestiantoro, "Sonohisterografi pada Perdarahan Uterus", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 22, No. 1 (1998), 36.

perdarahan *istihādah* tersebut bersifat ganas dan mematikan, seperti kanker, yang bisa menyebabkan kematian, jika terlambat diobati.

4. Menjadikan Pakar Medis sebagai Mitra dalam Berijtihad tentang Perdarahan Pervaginam

Ilmu medis dan fiqh memang dua hal yang berbeda. Penelitian dalam ilmu medis berkaitan dengan kesehatan, sedangkan fiqh adalah ilmu yang mempelajari tentang hukum amaliah yang berlandaskan dalil yang terperinci. Meskipun demikian, sebagai seorang Muslim, hal yang berkaitan dengan kesehatan terkadang berimplikasi pada timbulnya suatu hukum, misalnya tentang salat dan puasa bagi orang sakit atau perempuan hamil.

Dengan berkembangnya ilmu medis, diketahui tentang sebab terjadinya haid, nifas dan kelainan pada badan perempuan yang bisa menyebabkan perdarahan. Berdasarkan hal tersebut, dalam menentukan hukum perdarahan pervaginam, sudah seharusnya seorang mujtahid bekerjasama dengan pakar medis (dokter, bidan, atau ahli laboratorium), sebagaimana fuqahâ' bekerjasama dengan ahli Ḥadīth dalam menentukan status Ḥadīth.

Penutup

Perkembangan medis dalam ilmu obstetri dan ginekologi, yang berimplikasi pada timbulnya permasalahan baru, tentunya membutuhkan kajian fiqh yang lebih mendalam dengan melaksanakan ijtihad baru untuk menjawab problematika perempuan Muslimah yang berkaitan dengan kesehatan reproduksi mereka, di antaranya mengenai fiqh perdarahan pervaginam.

Perumusan fiqh perdarahan pervaginam dapat dilakukan dengan merekonstruksi fiqh perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis yaitu dengan menjadikan pendekatan empiris-normatif dalam kajian fiqh perdarahan pervaginam, meredefinisi pengertian fiqh perdarahan pervaginam, mereinterpretasi teks fiqh perdarahan pervaginam, dan menjadikan pakar medis sebagai mitra dalam penentuan perdarahan pervaginam.

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. *Studi Islam Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- al-Faruqi, Isma'il, dan al-Faruqi, Lois Lamya. *Atlas Budaya Islam*. Bandung: Mizan, 1998.

- Amran, Rizani, Adrian, George, dan Manan, Hariyadi. "Perdarahan Bercak pada Akseptor Implant", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 21, No. 4, Oktober 1997.
- Anwar, M. "Perkembangan Teknologi Rekayasa Reproduksi Manusia dalam Rangka Penanganan Problema Infertilitas", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 21, No. 4, Oktober 1997.
- Ashraf, Abû Muḥammad. *Fatâwâ al-Mar'ab al-Muslimah*, Vol. 1. Riyad: Aḍwâ' al-Salaf, 1996.
- Azizy, A. Qodri. "Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas", dalam Irwan Abdullah (ed.), *Islam, dan Konstruksi Seksualitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ba'albakî, Rûhî. *al-Manwid*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1993.
- Bagian Obstetri, dan Ginekologi Fakultas Kedokteran Universitas Padjadjaran. *Obstetri Fisiologi*. Bandung: Eleman, 1983.
- Dayyâb, 'Abd al-Karîm, dan Qurquz, Aḥmad. *Ma'a al-Ṭibb fî al-Qur'ân al-Karîm*. Damaskus: Muassasat 'Ulûm al-Qur'ân, t.th.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender, dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Fayyumi, Badriyah. "Haid, Nifas, dan *Istihâdah*", dalam Amiruddin Arani (ed.), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Hadijanto, Bantuk. "Perdarahan pada Kehamilan Muda", dalam Abdul Bari Saifuddin, *Ilmu Kebidanan Sarwono Prawirohardjo*. Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009.
- Hadijono, R. Soerja. "Asuhan Nifas Normal", dalam Abdul Bari Saifuddin, *Ilmu Kebidanan Sarwono Prawirohardjo*. Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009.
- Hanafiah, M. Jusuf. "Ginekologi di Indonesia dari Masa ke Masa", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 23, No. 4, Oktober 1999.
- Hanafiah, Muhammad Yusuf. "Haid, dan Siklusnya", dalam Hanifa Wiknjosastro (ed.), *Ilmu Kandungan*. Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007.
- Hassan, A. *Tafsir Alquran*. t.t.: t.p., 1962.
- Ismail, Achmad Satori. "Fiqih Perempuan dan Feminisme", dalam Mansour Fakih (ed.), *Membincang Feminisme*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

- Jamhari. *Citra Perempuan dalam Islam Pandangan Ormas Keagamaan*. Jakarta: Gramedia, 2003.
- Jazîrî (al), ‘Abd al-Raḥmân. *Kitâb al-Fiqh ‘alâ al-Madhâhib al-Arba‘ah*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.
- Kan‘ân, Aḥmad Muḥammad. *al-Mawsû‘ah al-Ṭibbîyah al-Fiqhîyah*. Beirut: Dâr al-Nafâis, 2007.
- Lobon, Gustav. *Ḥaḍârah al-‘Arab*. Kairo: Maktabat al-Ussrah, 2000.
- Ma‘lûf, Louis. *al-Munjid*. Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986.
- Makkî (al), Muḥammad Nûruddîn Marbû Banjar. *al-Iḥâṭah bi Aḥamm Masâil al-Ḥayḍ wa al-Nifâs wa al-Istihâḍah*. Kairo: Iḥyâ’ al-Kutub al-Turâth al-Islâmî, 1993.
- Manzûr, Ibn. *Lisân al-Arab*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.
- Muhammad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan*. Cirebon: Fahmina, 2004.
- Petraglia. “Society for Gynecologic Investigation”, dalam F. Gary Cunningham, et al., *23rd Edition Williams Obstetrics*. New York: McGraw-Hill, 2010.
- Prabowo, R. Prajitno. “Dampak Kemajuan Teknologi pada Bidang Obstetri, dan Ginekologi”, *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 17, No. 3, Juli 1991.
- Prawirohardjo, Sarwono. *Ilmu Kebidanan*. Jakarta: PT. Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009.
- Qalyûbî, dan ‘Umayrah. *Qalyûbî wa ‘Umayrah*, Vol. 1. Kairo: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, 1918.
- Qudâmah, Shams al-Dîn Abî al-Farj ‘Abd al-Raḥmân b. Abî ‘Umar Muḥammad b. Aḥmad Ibn. *al-Sharḥ al-Kabîr*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, t.th.
- Qurṭubî (al), Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr. *Jâmi‘ al-Aḥkâm al-Fiqhîyah*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Redaksi, Tim. “Polemik Terjemah al-Qur’ân”, *Hidayatullah*, Edisi 8, XXIV, Desember 2011.
- Rushd, Ibn. *Bidâyat al-Mujtabid wa Nihâyat al-Muqtaṣid*. Surabaya: al-Hidâyah, t.th.
- Şâbûnî (al), Muḥammad ‘Alî. *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

- Şâlih, Su'âd Ibrâhîm. *Aḍwâ' 'alâ Niẓâm al-Uṣrab fî al-Islâm*. Zaitun: Dâr al-Diyâ', 1996.
- Sâyis (al), 'Alî Muḥammad. *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Vol. 1. Kairo: al-Fath li I'âm al-'Arabî, 1996.
- Salmân (al), 'Abd al-'Azîz Muḥammad. *al-As'ilah wa al-Ajwibah al-Shar'iyah*, Vol. 1. CD al-Maktabah al-Shâmilah.
- Sastroasmoro, Sudigdo. *Dasar-dasar Metodologi Penelitian Klinis*. Jakarta: Binarupa Aksara, 1995.
- Shaḥrûr, Muḥammad. *al-Kitâb wa al-Qur'ân*. Damaskus: al-Ahâlî, 1992.
- *Naḥwa Uṣûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ab*. Damaskus: al-Ahâlî, 2000.
- Shawkânî (al), Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad. *Nayl al-Awṭâr*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 1998.
- Shaybânî (al), Yaḥyâ b. Muḥammad. *Iktilâf al-Aimmah al-'Ulamâ'*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- The Holy Qur'an*. Saudi Arabia: King Fahd Holy Qur'an, t.th.
- 'Uthaymin (al), Muḥammad b. Şâlih. *Majmû' Fatâwâ wa Rasâil Ibn 'Uthaymin*. Mekkah: Dâr al-Waṭan, 1413 H.
- Wahyudi, Muhammad Isna. *Fiqh 'Iddah Klasik, dan Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Wijayanti, Daru. *Fakta Penting Seputar Kesehatan Reproduksi Wanita*. Yogyakarta: Book Marks, 2009.
- Winarno, Bayu, Salim, Azen, dan Hestiantoro, Andon. "Sonohisterografi pada Perdarahan Uterus", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 22, No. 1, 1998.
- Winson, Nicola V. *Kamus Kebidanan Bergambar*. Jakarta: EGC, 2008.
- Witjaksono, Julianto, Jacob, T. Zulkifli, Surjana, H. Enud Jaja. "Penyakit Ovarium Polistik", *Majalah Obstetri, dan Ginekologi Indonesia*, Vol. 9, No. 3, Juli 1983.
- Zuḥaylî (al), Wahbah. *al-Fiqh al-Islamî wa Adillatub*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.
- *al-Wajîz fî Uṣûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, 1995.