

'AZL (COITUS INTERRUPTUS) DALAM PANDANGAN FUKAHA

La Ode Ismail Ahmad

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Parepare
Email: syhila_ismail@yahoo.com

Abstract: *This article copes with the issue of 'azl from Islamic perspective. Generally, 'azl is the prevention of pregnancy by releasing the sperm out of vagina. In modern context, this practise is analogous with the family planning. The only difference is that the modern family planning uses medicines. Islamic scholars, basing their respective arguments on some hadits of the prophet, have different opinion on the issue: some of them permit the practise of 'azl, while some others prohibit it. This study reveals that the hadits used by Islamic scholars who forbid the practise of 'azl is dha'if. Therefore, the practise of 'azl is actually permitted, with the permission of wife, and without permission if applied to slave.*

Kata Kunci: 'azl (coitus interruptus), fukaha

I. PENDAHULUAN

Perkawinan merupakan hal mendasar dalam mewujudkan keluarga bahagia. Karena itu, perkawinan amat dipentingkan dalam Islam. Hal ini tampak sejumlah *ayat ahkam* yang mengatur hidup kekeluargaan. Hampir sepertiga *ayat ahkam* muamalah mengandung ketentuan-ketentuan tentang perkawinan, perceraian, dan hak waris.¹ Ini karena keluarga merupakan unit sosial terkecil dalam masyarakat manusia. Bahkan Nabi Muhammad saw. memuji institusi perkawinan sebagai bagian dari sunnah beliau.

Islam memandang institusi tersebut sebagai suatu yang mutlak, karena manusia sesuai dengan fitrahnya diciptakan Tuhan dalam dirinya, mempunyai kebutuhan-kebutuhan jasmani, diantaranya adalah pemenuhan kebutuhan seksual. Perkawinan, di samping memberikan ketentraman, juga memberikan saluran yang dapat diterima secara

kultural dan legal dalam memuaskan saluran seksual maupun untuk membentuk dan membesarkan anak sebagai generasi baru.

Manusia diciptakan Tuhan dengan keinginan untuk mempunyai keturunan, yang merupakan salah satu cita keadilan dan kemaslahatan semesta.² Melalui keturunanlah kelanjutan wujud manusia dapat terjamin. Manusia tidak ingin mempunyai keturunan yang tidak baik. Keturunan yang baik diciptakan dari keluarga yang baik. Oleh karenanya, Islam telah memandang keluarga sebagai suatu unit dasar kemasyarakatan dari masyarakat Islam dan telah menekankan bahwa pembentukan keluarga adalah tanggung jawab setiap pasangan. Hubungan keluarga sangat ditekankan untuk mencapai kehidupan yang sejahtera dan bermanfaat bagi para anggotanya. Hak-hak anak secara khusus telah ditekan-kankan sebagai pembangun masyarakat masa depan.

Namun yang mengagumkan para pemikir masa kini adalah perhatian Islam yang sangat besar pada penjarangan anak dan perencanaan keluarga begitu dini. Dalam sejarah masyarakat kuno, meskipun kependudukan belum merupakan masalah, karena angka kematian yang tinggi, abortus, pembunuhan bayi bahkan persembahan manusia untuk dewa semuanya merupakan pengendali laju pertumbuhan penduduk, tetapi upaya pencegahan kehamilan telah ada.

Dalam catatan sejarah, teknologi atau alat kontrasepsi telah dikenal sejak zaman kuno, yakni sejak 2700 SM berupa penemuan sebuah resep di Cina yang menjelaskan tentang obat peluntur (*abortifum*) yang diduga merupakan teknologi kontrasepsi pertama dalam sejarah keluarga berencana. Di Mesir ditemukan pula catatan tentang beberapa resep pasta vagina bertahun 1850 SM, dan tampon vagina yang mengandung obat yang terdiri atas akasia tanah, tanaman yang mengandung gom Arab yang karena proses fermentasi akan menghasilkan asam laktat yang sampai sekarang dikenal sebagai spermisida pada tahun 1550 SM. Demikian pula di India ditemukan catatan medis dalam bahasa Sanskrit yang melukiskan usaha abstinensi, tampon dan obat vagina.³

Di dalam Alkitab, praktik kontrasepsi dengan metode sanggama terputus (*coitus interruptus*) telah disebutkan. Pada awal abad kedua, di Yunani, telah diletakkan dasar pemikiran kontrasepsi. Pada abad pertengahan, para dokter Islam seperti Ibnu Sina (Avicena) telah mengatakan bahwa kontrasepsi merupakan bagian yang sah dan legal dari praktek kedokteran yang terdiri dari beberapa barrier vagina, salep dan sanggama yang terputus, yang dalam bahasa Arab disebut 'azl.⁴ Metode ini pula telah dipraktikkan atau dilakukan oleh para sahabat Nabi saw. dalam

kondisi atau ketidak hadirannya tekanan kependudukan yang mendesak guna menghindarkan dari kesulitan kesehatan, kemasyarakatan dan ekonomi, tanpa ada keraguan akan kemampuan Allah untuk memberikan rizki bagi semua makhluk.⁵

Kebahagiaan dalam keluarga erat kaitannya dengan keadaan ekonomi keluarga. Namun tidak mengandung pengertian bahwa keluarga yang ekonominya kuat, pasti hidup dalam kebahagiaan. Ekonomi kuat kadang-kadang membawa kekacauan dalam kehidupan keluarga, sedangkan ekonomi lemah adakalanya membawa kekuatan dalam membina hubungan suami isteri.

Hidup keluarga berencana harus dikaitkan dengan keadaan ekonomi keluarga. Kalau ekonomi memang tidak dapat memikul, maka amat bijaksana kelahiran anak dijarangkan. Dengan demikian, pertumbuhan jasmani dan pendidikan anak-anak dapat terjamin. Kalau anak banyak sedangkan kekuatan ekonomi tidak sepadan, keharmonisan keluarga dapat terganggu. Keluarga bahagia adalah keluarga yang dapat menyesuaikan kelahiran dan kesanggupan ekonomi.

Dalam konteks Indonesia, program ini dikenal dengan program KB (keluarga berencana) yang telah menjadi program nasional berdasarkan keputusan Presiden yang telah mengalami tiga kali perbaikan yaitu dari Keppres No.8/tahun 1970, menjadi Keppres No. 33/tahun 1972, kemudian Keppres No. 38/tahun 1978 dan pada Keppres No, 64/tahun 1983. Program ini merupakan bentuk penjabaran dari asas pembangunan Nasional berupa pembentukan masyarakat Pancasila yang merupakan cita-cita ideal bangsa Indonesia, yang dalam lingkup program KB tujuan tersebut diimplementasikan sebagai tujuan demographis yaitu menurunkan tingkat kela-

hiran menjadi 22/1000 pada tahun 1990.⁶

Islam sebagai agama yang mayoritas dianut penduduk bangsa Indonesia, bukan hanya agama peribadatan, melainkan juga sebagai sistem kemasyarakatan. Hukum Islam sangat komprehensif dalam memenuhi kebutuhan dan keprihatinan manusia. Demikian pula Islam memper-timbangkan masalah perencanaan keluarga secara objektif dan penuh kasih sayang dan telah mensponsori perencanaan manusia dalam segala urusan individual dan sosial, tidak terkecuali perencanaan kelahiran.

Namun persoalan ini tidak boleh melahirkan kecenderungan tradisional untuk tidak mencampuri proses perkembangan. Kecenderungan ini didukung oleh Hadis yang telah ditafsirkan oleh sebagian ulama sebagai larangan penggunaan alat kontrasepsi. Penafsiran dan pemahaman yang berbeda itu dipicu pula oleh adanya dua keterangan (baca; hadis) yang berbeda tentang kebolehan *al-'azl*. Di satu sisi, Nabi Saw mengizinkan para sahabat-nya untuk melakukan hal itu yang terangkum dalam sabdanya yang diriwayatkan oleh sahabat Jabir yang berbunyi:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا نَعْرَلُ وَالْقُرْآنُ
يَنْزِلُ⁷

Artinya:

“Dari Jabir bin Abdillah berkata: Kami [para sahabat Nabi dahulu biasa mempraktekkan *al-Azl* di masa Nabi Saw, sementara *al-Qur'an* sedang diwahyukan”.

Hadis di atas menjadi *hujjah* bagi mereka yang membolehkan praktik *'azl*. Hal ini disebabkan karena hadis tersebut dengan jelas mengungkapkan bahwa para sahabat Nabi telah mempraktekkan *'azl* tanpa larangan dari Nabi atau

alquran. Selanjutnya dalam hadis ini, Jabir tidak melaporkan sebuah riwayat, melainkan memper-kenalkan *ketetapan* tentang kehalalannya.

Pada sisi lain, Nabi saw juga mengeluarkan pernyataan bahwa praktik tersebut terlarang yang terekam dalam sabdanya yang diriwayatkan oleh sahabat Judamah yang berbunyi:

عَنْ جُدَامَةَ بِنْتِ وَهَبٍ أُخْتِ عُرْكَاشَةَ قَالَتْ
حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي
أُنَاسٍ وَهُوَ يَقُولُ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَى عَنْ
الْغَيْلَةِ فَظَرْتُ فِي الرُّومِ وَفَارِسَ فَإِذَا هُمْ
يُغِيلُونَ أَوْلَادَهُمْ فَلَا يَضُرُّ أَوْلَادَهُمْ ذَلِكَ شَيْئًا
ثُمَّ سَأَلُوهُ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ⁸

Artinya:

“Dari Judamah bin Wahab saudara ‘Ukasyah bahwasanya ia berkata: Saya hadir bersama Rasulullah dalam sebuah kelompok dan ia berkata: Saya hampir melarang *al-ghailah*, tetapi kemudian saya memper-timbangkan orang Roma dan Persia, dan mendapatkan perempuan-perempuan mereka biasa menyusui anak-anak mereka dalam keadaan hamil tanpaakibat buruk. Kemudian mereka bertanya kepada beliau tentang *'azl* lalu beliau bersabda, *'azl* itu adalah pembunuhan anak secara tersembunyi (*al-wa'd al-Khafiy*).⁹

Inilah dalil yang diperpegangi oleh ulama penentang praktik *'azl*. Bagi mereka, melakukan *'azl* sama dengan melakukan pembunuhan anak secara tersembunyi (*al-Wa'd al-Khafiy*). Karena itu, kajian tentang persoalan ini dalam pandangan ulama fikih merupa-

kan sebuah kajian yang sangat signifikan.

II. PEMBAHASAN

A. Pengertian 'Azl

Kata *عزل* berasal dari kata *عَزَلَ - عَزَلٌ - عَزْلًا* secara etimologi berarti melepaskan, memisahkan.¹⁰ Al-Azhāri berkata: “*Azala al-rajulu al-mā'a 'an jāriyatihī* (lelaki itu memisahkan air - mani - dari isterinya, yakni *idz jāma'ahā li'allā tahmila* (jika ia menyenggamainya, namun jangan sampai hamil). Secara terminologi 'azl berarti mengeluarkan *dzakar* (penis) dari *farj* (vagina) isteri sesaat ketika akan terjadi ejakulasi, sehingga mani terpercay di luar vagina,¹¹ atau si isteri menggunakan alat yang bisa menghalangi masuknya mani suami ke dalam rahim agar tidak terjadi pembuahan (ke-hamilan). 'Azl ini bisa dilakukan dengan berbagai macam cara, antara lain memuntahkan sperma di luar *farj*, atau dengan menggunakan kapsul, spiral¹², jelly atau dengan sarana-sarana lain yang ditemukan oleh para ahli kedokteran.¹³ Masalah inilah yang pada zaman sekarang ini dikenal dengan gerakan pengaturan kelahiran atau “keluarga berencana”.

Selanjutnya, perbuatan 'azl sering dikaitkan dengan *ghiyāl*. Kata *غِيل* atau *غِيَالَة* dan *غِيَال* digunakan untuk menunjukkan penyusuan anak oleh ibu yang sedang hamil, atau tindakan mengadakan hubungan dengan isteri yang menyusui. Secara harfiah kata tersebut berarti serangan serius (atas si anak).¹⁴ Muhammad al-Baqir meng-artikannya dengan perbuatan seorang wanita yang menyusui anaknya dalam keadaan ia sendiri sedang hamil.¹⁵

Dalam *syarh al-Nawāwi* dikatakan bahwa kata *al-ghilah* dalam Hadits ini dikasrah huruf *ghain*, ada pula yang men-fathah-nya. Secara lengkap bunyi dari teks *syarh al-Nawāwi* adalah sebagai berikut:

قَالَ أَهْلُ اللَّعَّةِ: (الْغَيْلَةُ) هُنَا بِكَسْرِ الْعَيْنِ
وَيُقَالُ لَهَا: الْغَيْلُ يَفْتَحُ الْعَيْنَ مَعَ حَذْفِهَا
(وَالْغِيَالُ) بِكَسْرِ الْعَيْنِ كَمَا ذَكَرَ مُسْلِمٌ فِي
الرُّوَايَةِ الْأَخِيرَةِ. وَقَالَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ اللَّعَّةِ:
(الْغَيْلَةُ) يَفْتَحُ الْمَرْءُ الْوَاحِدَةَ وَأَمَّا
بِالْكَسْرِ فَهِيَ اسْمٌ مِنَ الْغَيْلِ. وَقِيلَ: إِنَّ
أُرَيْدُهَا وَطَاءَ الْمَرْضِعِ جَا زَ الْغَيْلَةَ
وَالْغَيْلَةُ بِالْكَسْرِ وَالْفَتْحِ¹⁶

Para ulama berbeda pendapat tentang makna *al-ghilah* dalam hadis Judamah. Imam Malik, al-Ashma'iy dan para pakar bahasa mengartikan *al-ghilah* adalah menyetubuhi isteri ketika ia sedang masa menyusui anaknya. Sedangkan Ibnu al-Sikkīt, mengartikan *al-ghilah* dengan seorang yang menyusukan anaknya sedangkan ia dalam keadaan hamil.¹⁷

B. Pandangan Fukaha terhadap 'Azl

Suatu fakta sejarah bahwa sebagian sahabat dan kaum muslimin telah mempraktikkan *al-'azl* di masa Nabi sebagai metode kontrasepsi guna pencegahan sementara kehamilan. Istilah kontrasepsi adalah istilah yang digunakan dalam program KB sebagai suatu metode pengendalian kelahiran.¹⁸

Secara umum, hadis-hadis yang berkaitan dengan 'azl dapat dipahami dalam beberapa pemahaman yakni; *Pertama*, adanya hadis-hadis yang

menunjukkan bahwa Nabi mengetahui adanya praktik *'azl (coitus interruptus)* di masyarakat selama masa kehidupannya dan tidak melarang mereka melakukan itu; **Kedua**, adanya hadis yang menunjukkan bahwa praktik tersebut harus mendapatkan persetujuan dari isteri; **Ketiga**, adanya hadis yang menunjukkan bahwa apapun yang ditakdirkan diciptakan akan tercipta dengan kekuasaan Allah yang tidak terbatas dan *'azl* tidak akan mencegah rencana Allah Swt. **Keempat**, adanya hadis yang menunjukkan bahwa Nabi menyamakan *'azl* dengan pembunuhan bayi berskala kecil.

Berdasarkan realitas tersebut, masalah hukum *'azl* ini menjadi perdebatan hangat di kalangan ulama. Sebagian melarang dan sebagian lain membolehkan. Berikut pandangan ulama tentang masalah tersebut:

Pertama, pendapat yang melarang. Pendapat ini terbagi dua, ada yang memakruhkan dan ada yang mengharamkan.

1. Pendapat yang memakruhkan

Ulama yang memakruhkan adalah Ibnu Qudāmah dengan berdasar pada riwayat dari 'Umar bin Khattab, Ibnu 'Umar dan Ibnu Mas'ud -*radhiyallahu anhum*- dengan argumentasi karena hal itu akan mengakibatkan sedikitnya pertumbuhan (umat Islam) dan memutus kenikmatan wanita yang disenggamai. Tetapi tidak dihukum makruh apabila ada alasan dalam melakukannya, seperti:

- a. Ketika berada di *dār al-harb* sedang keinginan untuk melakukan jimak menggelora;
- b. Jika yang disenggamai adalah budak wanitanya, sehingga ia khawatir harus memerdekakan anaknya kelak.

- c. Budak perempuan yang dimiliki, sedang ia butuh mensenggamainya dan butuh pula menjualnya.¹⁹

2. Pendapat yang mengharamkan

Ulama yang memandang *al-'azl* dalam segala bentuknya, baik yang di-*'azl* seorang budak maupun isteri (wanita yang merdeka), dengan seizinnya maupun tidak, hukumnya tetap haram, berpijak pada hadis Judāmah binti Wahab.

Tokoh utama dalam barisan ini adalah Imam Ibnu Hazm (w. 1063)²⁰ Ia menggunakan kaidah pokok dalam fikih Islam, yaitu bahwa dugaan primer dalam segala hal ialah diizinkan sampai hal itu dilarang oleh suatu nash. Tidak adanya nash yang melarang merupakan hujjah penting bagi orang-orang yang menganggap *azl* diizinkan. Oleh karena itu, Ibn Hazm lebih berani dengan menduga semacam itu dalam hadis Judāmah. Ia berhujjah bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Judāmah memberikan legitimasi pelarangan *'azl* itu, dan karena itu tentulah hadis itu muncul pada waktu yang lebih kemudian, yang mempunyai efek untuk menghapus (*menasakh*) semua hadis lainnya yang membolehkan *'azl*.²¹ Tetapi lain halnya dengan Ibn Hazm yang menyatakan bahwa hadis Judāmah merupakan *nasakh* beberapa hadis lain ditolak oleh Ibn al-Qayyim.²² Ia menegaskan bahwa untuk menyanggah itu, Ibn Hazm memerlukan informasi tentang waktu munculnya hadis-hadis itu, dan tidak mungkin diketahui.²³

Kedua, Pendapat yang membolehkan. Ulama yang membolehkan terbagi dua kelompok: Pertama, mereka membedakan antara wanita yang merdeka (isteri) dan budak. Wanita merdeka tidak boleh di-*'azl* kecuali dengan seizinnya, karena jimak termasuk haknya. Dalam kondisi ini,

isteri berhak menuntut, karena kenikmatan senggama dapat diperoleh jika ia tidak di-'azl. Kedua, mereka tidak membedakan antara wanita mer-deka dengan budak.

Ulama-ulama yang membolehkan 'azl adalah ulama-ulama yang menolak larangan 'azl dan argumentasinya adalah:

a. Abu Ja'far al-Thahawi (w. 933)

Al-Thahawi dalam bukunya *Syarh Ma'ani al-A'at* sebagaimana dikutip oleh Abd. Rahim Umran mengatakan bahwa 'azl tidak dipandang sebagai sesuatu yang tidak disukai (makruh). Ia menambahkan bahwa ketika Nabi ditanyai tentang hal itu, Ia tidak melarang para sahabat atas hal itu, melainkan ia menyatakan, "Tidak ada ketidaksukaan (kemakruhan) dalam tidak melakukannya. Itu adalah takdir". Al-Thahawi menerangkan bahwa sekiranya Allah tidak menghendaki terciptanya seorang anak maka tidak ada yang dapat menghalangi-Nya. Allah akan menyebabkan sebagian dari mani mencapai tempatnya yang tepat, yang mengakibatkan kehamilan. Namun apabila Allah telah memerintahkan bahwa tidak ada anak yang tercipta dari cairan itu, maka tidak menjadi masalah apakah cairan itu mencapai tempatnya atau tidak.²⁴

b. Al-Ghazali (wafat.111)

Al-Ghazali yang dikenal sebagai "*hujjah Islam*" sangat sistematis dalam membahas hadis Judāmah. Ia menyatakan bahwa 'azl diizinkan secara mutlak, karena larangan memer-lukan suatu nas yang eksplisit, baik dari Alquran maupun al-Sunnah, dimana nas yang akan menjadi landasan larangan itu harus ada. Dalam kasus 'azl semua ini tidak ada, dan frasa "pembunuhan anak

tersembunyi" dalam hadis Judāmah mengandung konotasi yang sama seperti dalam frasa "kepura-puraan adalah syirik tersembunyi" dan bahwa ini lebih menunjukkan ketidaksukaan dari pada larangan.²⁵

Namun ada juga ulama yang mencoba menggabungkan dari kedua pendapat itu, di antaranya adalah sebagai berikut:

a. Al-Nawāwi (w.1270)

Dalam syarahnya yang otoritatif atas shahih Muslim dia menemukan kedua hadis yang nampak bertentangan di atas. Ia memandang bahwa Hadis-hadis yang "tidak mengizinkan" harus dipahami ketidaksukaan (*karahah tanzihyah*), bukan larangan. Sedang hadis-hadis "mengizinkan" menafikan larangan tetapi tidak membatalkan ketidaksukaan. Itulah sebabnya ia mengatakan bahwa 'azl adalah ketidaksukaan (makruh) dalam segala keadaan.²⁶

b. Ibnu Hajar al-Asqalāni (1449)

Dalam komentarnya yang terkenal atas *ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Fath al-Bārī*,²⁷ pertama, Ibnu Hajar menunjukkan bahwa beberapa pemikir Islam menganggap hadis yang diriwayatkan oleh Judāmah sebagai hadis yang lemah (*ḍa'if*) karena bertentangan dengan sejumlah Hadis lain tentang masalah ini. Mereka mempertanyakan bagaimana mungkin Nabi mengingkari orang Yahudi dan kemudian dalam Hadis yang lain mempunyai pendapat yang sama.

Kedua, Ibnu Hajar mengatakan bahwa ada beberapa pemikir lain yang berpendapat bahwa hadis Judāmah batal. Untuk kasus ini, dia mengutip pandangan yang diungkapkan al-Thahawi yang mengatakan bahwa mungkin saja hadis Judāmah menun-

jukkan apa yang disepakati sebelumnya yang sesuai dengan pendapat *Ahl al-Kitāb*. Nabi, katanya, suka mengikuti pandangan *Ahl al-Kitāb* dalam masalah-masalah tertentu bilamana wahyu tidak memberikan petunjuk. Tetapi kemudian Allah yang Maha Kuasa mengilhaminya dengan peraturan (mengenai masalah tersebut), sehingga dia mengingkari apa yang dikatakan orang Yahudi. Ibnu Hajar menyebutkan bahwa Ibnu Rusyd, Ibn ‘Arabi ketika mengomentari pandangan al-Thahawi menegaskan bahwa Nabi tidak pernah mengikuti petunjuk orang Yahudi dan kemudian mengingkarinya.

Ketiga, Ibnu Hajar mengatakan bahwa Ibn Hazm lebih condong untuk mematuhi hadis Judāmah. Artinya dia menganggap bahwa Hadis tersebut telah membatalkan semua Hadis sebelumnya yang membolehkan ‘*azl*.

Kempat, Ibnu Hajar menunjukkan bahwa Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa orang-orang Yahudi diingkari karena mereka mengatakan bahwa kehamilan tidak mungkin terjadi jika ‘*azl* dilakukan sehingga mereka menyamakannya dengan pembunuhan bayi, atau tindakan menghentikan keturunan. Orang-orang Yahudi diingkari dan dijelaskan bahwa ‘*azl* tidak mencegah kehamilan jika Allah menghendaknya (terjadi) dan jika Allah tidak menghendaki terjadinya ciptaan, maka ‘*azl* tidak dapat dianggap sebagai pembunuhan bayi. Tetapi dalam hadis Judhāmah, ‘*azl* diartikan sebagai “pembunuhan bayi berskala kecil” karena laki-laki yang melakukan ‘*azl* membebaskan diri (dari hamilnya isteri) sehingga tujuannya (melakukan itu) sama saja dengan pembunuhan bayi. Tetapi perbedaan antara keduanya adalah disengaja.

Dengan kata lain, Ibnu Hajar memahami bahwa hadis Judāmah sesungguhnya tidak melarang ‘*azl*. Ia menegaskan bahwa menyebut ‘*azl* sebagai “pembunuhan” anak secara tersembunyi merupakan suatu kiasan yang tidak menjadikannya haram. Ia juga membedakan pembunuhan anak secara tersembunyi dalam hadis Judāmah dan pembunuhan anak kecil dalam Hadis-hadis dimana Nabi mengecam orang Yahudi, yang terakhir merupakan tindakan pembunuhan yang sesungguhnya, sedang “tersembunyi” tidak mengandung tindakan pembunuhan yang sesungguhnya. Ia menambahkan bahwa baik ‘*azl* maupun *wa’d* mengandung maksud yang sama, yakni mengelakkan tambahan anak. Sementara *wa’d* menggabungkan keduanya, niat dan tindakan pembunuhan yang sesungguhnya, ‘*azl* berhenti pada tahap niat, yang bukan merupakan kejahatan. Itulah sebabnya hal itu disebut “tersembunyi”.²⁸

Dari pendapat al-Nawāwi dan Ibnu Hajar yang berhasil menggabungkan kedua pendapat (yang melarang dan tidak melarang ‘*azl*) dapat ditegaskan bahwa ‘*azl* dibolehkan dalam Islam. Demikian pula dengan alat kontrasepsi dalam dunia KB juga adalah hal yang boleh dilakukan.

‘Abd. al-Rahman al-‘Iraqi (w. 1404) dalam syarahnya atas karya al-Tirmidzi, mengartikan hadis Judāmah sebagai ejakulasi di luar “rahim” dari wanita hamil, dan dengan demikian mencegah janin dari mani yang memberinya makan dan yang dapat menyebabkan hilangnya janin itu (*wa’d*). Kemampuan juristiknya terbukti dengan amat baik dalam usahanya membedakan antara pembunuhan anak tersembunyi (dalam hadis Judāmah) dan pembunuhan anak kecil. Pembunuhan anak kecil, menurut-

nya, merujuk pembunuhan anak yang dilahirkan dalam keadaan hidup, sedangkan pembunuhan anak tersembunyi bukanlah tindakan pem-bunuhan yang sesungguhnya. Menurutnya, menyebut ‘*azl*’ sebagai pem-bunuhan anak merupakan kiasan yang berarti hanya niat untuk mengelakkan kehamilan.²⁹

Al-‘Aini (w. 1451) mempertimbangkan beberapa kemungkinan dalam bukunya ‘*Umdah al-Qārī*’, suatu syarah lain atas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ia menyatakan bahwa Hadis Judāmah rancu dalam sanadnya sebagaimana diklaim Ibn al-‘Arabi, bahwa Hadis Judāmah telah diimbangi oleh hadis Jabir, dan bahwa hadis Jabir, pada gilirannya, telah dikukuhkan oleh dua hadis lain, yang dilaporkan oleh Abu Sa’id. Ia berkomentar lebih jauh bahwa apabila Judāmah diklaim baru masuk Islam setelah pembebasan Mekah, yang berarti bahwa hadisnya muncul lebih kemudian, selanjutnya ada laporan lain bahwa ia masuk Islam sebelum pembebasan Mekkah.³⁰

Al-Syaukāni (w. 1830), dalam bukunya *Nail al-Auḥār*, meringkaskan pandangan-pandangan sebelumnya dan menekankan bahwa Hadis Judāmah tidak mengandung larangan, bahwa hadis Jabir dan hadis-hadis lain seperti itu mengukuhkan persetujuan Nabi secara diam-diam, karena pastilah beliau mengetahui tentang ‘*azl*’ dan tidak melarangnya; dan bahwa Hadis Judāmah dapat dilemahkan karena bagian tentang ‘*azl*’ tidak disebutkan oleh keempat kitab sunan.³¹

Dalam *Irsyād al-Sārī*, suatu syarah lain atas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Qaṣṭalani (w. 1517 M) mengutip al-Nawāwī dalam menetapkan halalnya ‘*azl*’ dengan *karahah tanzihīyyah* sambil merujuk, walaupun tidak mensyaratkan pada

persetujuan isteri. Dalam pandangannya, ‘*azl*’ membantu menjamin bahwa jumlah anak dapat ditanggung secara ekonomi.³²

Di kalangan imam mazhab fikih yang empat, terjadi perbedaan pendapat tentang boleh tidaknya melakukan ‘*azl*’. Tiga di antaranya yakni Mazhab Hanafi, Mazhab Malikiyah dan Mazhab Hambali membolehkan ‘*azl*’ terhadap isteri dengan syarat adanya persetujuan. Pada isteri yang berstatus budak, harus ada persetujuan dari tuannya, sedangkan pada budak boleh saja walaupun tidak ada persetujuan dari siapapun. Mereka berdalil dengan hadis-hadis yang jelas meriwayatkan kebolehan.³³

Dalam mazhab Syāfi’i, praktik ‘*azl*’ boleh secara mutlak, baik pada isteri maupun pada budak.³⁴ Mereka mengemukakan alasan bahwa ‘*azl*’ itu sendiri bukan merupakan suatu perbuatan yang dilarang, maka tidak perlu dikenakan syarat atas perbuatan tersebut. Namun demikian, sebagian dari pengikut madzhab ini menyatakan bahwa perbuatan ini hanya boleh dilakukan kalau pihak wanita menyetujuinya.³⁵

Ahli hukum mazhab Syāfi’i, Syirazi misalnya, mengikuti pendapat klasik, dan itu harus menghadapi masalah dari wanita yang tidak bersedia memberikan izin. Syirazi menawarkan dua penilaian alternatif tanpa mengikatkan diri pada salah satunya: *Pertama*, bahwa ‘*azl*’ itu tidak boleh dilakukan tanpa izin pihak wanita; dan *Kedua*, bahwa perbuatan itu boleh dilakukan tanpa izin pihak wanita, sebab wanita mempunyai “hak untuk melakukan hubungan seksual, tapi tidak untuk merasakan ejakul-asi”.³⁶

Mazhab Hambali beralasan: *Pertama*, anak-anak merupakan hak yang dimiliki oleh wanita merdeka, dan

Kedua, wanita tersebut mungkin merasa sakit akibat sanggama terputus (*'azl*).³⁷ Rasa sakit itu terutama karena kurangnya kenikmatan yang diperolehnya dalam hubungan seksual.³⁸ Kepuasan seksual wanita sangat tergantung pada kesempurnaan tindak sanggama.

Sebagian pengikut mazhab ini, seperti Ibnu Qudama al-Maqdisi, tetap mengemukakan bahwa sanggama terputus (*'azl*) boleh dilakukan tanpa izin pihak wanita, dengan mendasarkan pendapatnya pada pemahaman tersebut di atas bahwa wanita tidak memiliki hak untuk merasakan ejakulasi dari sperma pria.³⁹ Sekalipun demikian, Maqdisi mengatakan bahwa sebaiknya tetap meminta izin dari wanita demi kesenangan dan keserasian antara keduanya.⁴⁰ Sebagai sebuah mazhab, satu-satunya persetujuan yang dikeluarkan oleh para penganut Hanbali mengenai *'azl* tanpa izin pihak wanita merdeka adalah kewajiban untuk melaksanakan pencegahan kehamilan di wilayah musuh (*dār al-Harb*) karena adanya kekhawatiran jangan-jangan anak-anak Muslim yang terlahir nantinya dijadikan budak.⁴¹

Pendapat asli dari mazhab Hanafi sama kerasnya dengan pendapat dari mazhab Hambali yang menyetujui *'azl* yang dilakukan dengan wanita merdeka asal wanita tersebut mengizinkan. Sebab dalam pandangan mazhab ini, wanita memiliki hak atas kehamilannya sendiri.⁴² Namun pada abad-abad berikutnya, para jurist Hanafi menyatakan bahwa karena “masa sedang susah”, *'azl* dengan wanita merdeka boleh dilakukan tanpa izin wanita itu. “Masa susah” dan indikasi-indikasi yang berhubungan dengan itu dinilai harus lebih diutamakan daripada hak wanita untuk memperoleh kesenangan.⁴³ Ketika para jurist Hanafi mengemukakan pendapat

itu, mereka sadar akan adanya sikap tradisional yang lebih keras dari mazhab ini, tapi mereka tetap berpendapat bahwa “peraturan berubah kalau zaman berubah”.⁴⁴

Imam Al-Kasāni, seorang pemikir dari mazhab Hanafi mengatakan bahwa makruh hukumnya bagi suami untuk melakukan *'azl* dengan isterinya (wanita yang merdeka) tanpa seizinnya, karena hubungan seksual yang berakhir dengan ejakulasi adalah penyebab terjadinya pembuahan, dan wanita memiliki hak untuk melahirkan anak-anaknya. *'Azl* mengakibatkan terjadinya kelahiran anak dan karena itu meniadakan haknya. Namun jika *'azl* dilakukan atas persetujuannya, maka adillah baginya karena dia telah setuju untuk kehilangan haknya.⁴⁵

Mazhab Maliki, seperti mazhab Hambali dan Hanafi awal, juga mengizinkan dilakukannya *'azl* dengan wanita merdeka asal wanita tersebut menyatakan kesediannya,⁴⁶ tetapi beberapa ahli hukum Maliki menambahkan sebuah gagasan baru yaitu dengan memberikan hak pada wanita untuk menuntut dan menerima uang ganti sebagai bayaran atas persetujuan yang diberikannya.⁴⁷ Wanita itu memberikan persetujuan untuk jangka waktu tertentu, dan ganti ruginya merupakan sejumlah uang tertentu pula, dan dia boleh menarik kembali persetujuannya sebelum akhir jangka waktunya. Para ahli hukum berbeda pendapat mengenai masalah apakah wanita itu, kalau dia mengubah keputusannya, harus mengembalikan seluruh jumlah uang yang telah diterimanya atau hanya sisanya sesuai dengan sisa jangka waktu yang telah ditentukan sebelumnya, tapi alternatif kedua lebih banyak dipilih.⁴⁸

Pendapat dari paham Syi'ah Dua Belas Imam pada dasarnya sama dengan

pendapat mazhab hukum ortodoks, yaitu 'azl boleh dilakukan dengan wanita merdeka hanya bila wanita tersebut setuju.⁴⁹ Namun hukum yang dikeluarkan paham Syi'ah berbeda dari hukum dari keempat mazhab ortodoks karena Syi'ah mengizinkan ditetapkannya persetujuan wanita sebagai prasyarat dalam perjanjian pernikahan.⁵⁰ Setelah prasyarat terpenuhi, suami boleh melakukan 'azl tanpa persetujuan langsung dari isterinya

Konsep ganti rugi yang berupa uang, yang berasal dari pendapat para ahli hukum Maliki, dikalangan penganut Syi'ah Dua Belas Imam menjadi 'uang tebusan' yang harus dibayarkan pada wanita di saat 'azl dilakukan tanpa persetujuan darinya, kalau pada perjanjian pernikahan tidak disertakan syarat itu. Jumlahnya cukup besar yakni harus membayar sepuluh dinar setiap kali 'azl dilakukan tanpa persetujuan wanita.⁵¹ Sebagian ahli hukum Syi'ah menekankan pentingnya pembayaran itu,⁵² sebagian lain menolaknya, dan sebagian yang lain menyatakan bahwa meskipun pria tidak harus membayarnya, adalah lebih baik kalau dia membayarnya.⁵³ Pada dasarnya perbedaan pendapat yang ada tampaknya adalah antara mereka yang menganggap 'azl tanpa izin wanita sebagai yang dilarang (*haram*) dan mereka yang menganggapnya semata-mata sebagai yang layak disalahkan (*makruh*).⁵⁴

Para penganut aliran Isma'iliyah membolehkan 'azl dilakukan dengan wanita bebas asal wanita tersebut mengizinkan dan menganjurkan ditetapkannya persetujuan itu sebagai prasyarat dalam perjanjian pernikahan.⁵⁵ Pendapat aliran Ibadiah sama dengan pendapat klasik yang dikemukakan di atas.⁵⁶ Hukum aliran Zaidiyah mengemukakan anjuran agar pria berusaha

meminta persetujuan wanita, tapi tidak melarang kalau tindakan itu dilakukan tanpa persetujuannya. Mereka memberikan alasan bahwa 'azl "tidak lebih buruk dari ketidaksediaan mutlak untuk melakukan sanggama".⁵⁷

Dalam pandangan mazhab Ja'fari, 'azl dengan seorang wanita yang merdeka hanya boleh dilakukan atas seizinnya. Izin ini ditetapkan atas persetujuan wanita sebagai syarat dalam kontrak pernikahan.⁵⁸

Uraian di atas menunjukkan bahwa telah terjadi ikhtilaf dikalangan fukaha dalam menentukan hukum dari perbuatan 'azl yang semuanya mempunyai dalil dari Hadis Nabi Saw. Ada sebagian fukaha yang membolehkan dan ada sebagian lagi yang tidak membolehkan. Namun demikian, dari kajian secara intens dalam tulisan ini telah membuktikan bahwa hadis yang menjadi pijakan argumentasi fukaha yang tidak membolehkan berkualitas *dhaif*. Karena itu, dalam pandangan penulis, 'azl boleh saja dilakukan dengan atau tanpa izin isteri jika dilakukan terhadap budak atau jariah.

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam menentukan hukum dari perbuatan 'azl, para fukaha berbeda pendapat dan masing-masing memiliki dalil dari hadis Nabi Saw. Sebagian fukaha membolehkan dan sebagian lagi tidak membolehkan. Namun demikian, dari kajian secara intens dalam tulisan ini telah membuktikan bahwa Hadis yang menjadi argumen-tasi bagi fukaha yang tidak membolehkan berkualitas *dhaif*. Karena itu, dalam pandangan penulis, 'azl boleh saja dilakukan dengan atau tanpa izin isteri jika dilakukan terhadap budak atau jariah.

Secara umum, *'azl* adalah suatu tindakan pencegahan kehamilan dengan melepaskan sperma di luar vagina. Tindakan ini dalam konteks sekarang, dapat disamakan dengan gerakan KB. Hanya saja, dalam melakukan KB, peserta KB memakai obat-obatan yang juga bertujuan untuk mencegah kehamilan.

B. Implikasi Penelitian

Islam yang bersumberkan Alquran dan hadis bukan hanya sebuah agama yang mengatur hubungan hamba dengan Khalik-Nya, namun mengatur segala hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia, termasuk pembentukan sebuah keluarga melalui lembaga perkawinan.

Pembentukan sebuah keluarga memerlukan persiapan, koordinasi dan perencanaan, mulai dari pemilihan pasangan, penjarangan kehamilan hingga pada rencana bagaimana membesarkan anak sebagai Muslim yang baik, sehat dan berguna. Sebagian keluarga mungkin menginginkan dan bersedia memiliki banyak anak, keluarga lain mungkin ingin membatasi jumlahnya sesuai dengan kemampuan fisik, kultural dan sosial-ekonominya.

Islam telah memberikan perhatian yang sangat besar pada penjarangan anak dan perencanaan keluarga begitu dini melalui konsep *'azl*. Islam mempertimbangkan masalah perencanaan keluarga secara obyektif dan penuh kasih sayang dan telah mensponsori perencanaan keluarga dalam segala hal baik itu yang bersifat individual maupun yang bersifat sosial, tak terkecuali perencanaan keluarga. Dengan penelitian yang cukup intens terhadap kandungan dan kualitas hadis tentang *'azl* dan elaborasi pandangan para ulama menurut hadis-hadis tersebut, maka praktek *'azl* adalah sesuatu yang sah dalam pandangan agama Islam.

Demikian pula dengan alat-alat kontrasepsi yang lain selama tidak melanggar etika agama dan moral kemanusiaan.

Slogan “banyak anak, banyak rezeki” merupakan slogan yang perlu ditinjau kembali dalam dunia kekinian.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Aini, Badr al-Dīn Mahmūd bin Aḥmad, *'Umdah al-Qāriy Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid XX, Kairo, t.th.
- Al-'Arābi, Abu Bakar Muhammad bin 'Abdullāh bin, (selanjutnya cukup disebut dengan Ibnu 'Arabi), *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid I, Kairo, 1957.
- Al-Asqalāni, Aḥmad 'Ali bin Ḥajar, *Fath al-Bārīy* juz IX, Riyadh: Maktabah al-Salafiyyah, t.th
- Aṭfiyasy, Muhammad bin Yusuf, *Syarḥ Kitāb al-Nil wa Syifa al-'Alil*, jilid III, Kairo: Maṭba'ah al-Adabiyyah, t.th.
- Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional Biro Kontrasepsi, *Pedoman Pelayanan Kontrasepsi* Jakarta: Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional Biro Kontrasepsi, 1984.
- Al-Bassām, 'Abdullāh bin Abd. al-Rahmān bin Ṣalīh, *Taysīr al-'Allām: Syarḥ 'Umdah al-Aḥkām*, Juz II t.tp: Maktabah wa Maṭba'ah al-Nahḍah al-Hadisah, t.th.
- Bukhārīy, al-Imām Abi 'Abdillah Muhammad bin Ismāil bin Ibrāhim bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Ja'fiy, *Ṣaḥīḥ al-*

- Bukhārī*, jilid III, juz VI t.tp: Dār al-Fikr, 1994.
- Dal'ahji, Muhammad Rawāis, *Mausū'ah Fiḥi Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, diterjemahkan oleh M. Abdul Mudjieb, et.all., dengan judul: *Fiqh Umar Ibn al-Khattab*, Cet. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya 'Ulūm al-Dīn.*, jilid II Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Harun, Salman, *Mutiara al-Qur'an: Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan* Cet. I; Jakarta: Logos, 1999.
- Al-Ḥaṭḥāb, Muhammad bin Muhammad, *Mawāhib al-Jalīl li Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl*, jilid III, Kairo: 1329 H
- Al-Hilli, Ja'far bin al-Hasan, *Syarā'i' al-Islām fī al-Halāl wa al-Harām* jilid II, Najaf: Maṭba'ah al-Adab, 1969.
- Ibnu Anas, Malik, *al-Muwaṭṭa'* t.t.: Dar al-Fikr, 1989.
- Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arāb*, juz I Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-'Irāqi, 'Abdul-Rahmān bin, *Syarḥ*, suatu syarah tentang Tirmidzi, jilid VII, t.tp: Jam'iyāt al-Nasyr wa al-Ta'ālif al-Azhariyyah, 1354 H.
- Al-'Irāqi, 'Abd. al-Rahīm bin al-Husain (selanjutnya cukup disebut dengan al-'Irāqi), *Kitāb Syarḥ al-Taqrīb fī Syarḥ al-Taqrīb*, jilid VII Aleppo: Dār al-Ma'arif, t.th.
- Al-Jauziyah, M. Ibn Abi Bakr Ibn Qayyim, *Zād al-Ma'ād Fi al-Ḥādī al-Ibād*, jilid IV Kairo: Maṭba'ah al-Halabi, 1950.
- Al-Kahlāni, Imām Muhammad bin Ismail, *Subul al-Salām, Syarḥ Bulūgh al-Maram*, Juz III; Bandung: Maktabah Dahlan, 1926.
- Al-Kasadawi, Abu Bakar, *Badr al-Zawjain*, Kairo: 1367 H
- Al-Kasāni, 'Ala al-Dīn bin Mas'ud, *Badā'i al-Sanā'i* jilid II, Kairo: 1322 H.
- Al-Kirmāniy, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bi Syarḥ al-Kirmāni*, jilid XVIII, t.tp: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Maqdisi, 'Abd. al-Rahmān bin Qudamah, *al-Syarḥ al-Kabīr 'alā Matn al-Muqanni*, jilid VIII, Kairo: Maṭba'at al-Manar, 1348 H.
- Al-Maqdisi, 'Abdullah bin Ahmad bin Qudamah, *al-Muqanni' fī fiqh Ibn Ḥanbal* jilid III, Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiyah, t.th.
- _____, *al-Mughni' fī Syarḥ Mukhtasyar al-Khiraqi* jilid VIII, Kairo: Maṭba'at al-Manar, 1384 H.
- Muhammad bin Ahmad 'Ulaisy, *Fath al-'Ali al-Malik fī al-Fatwa 'alā Mazhab al-Imām Malik*, jilid I, Kairo: 1937
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwar: Arab Indonesia Lengkap* Edisi II Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Al-Murtaḍa, Ahmad bin Yahya bin, *al-Baḥr al-Zakhkhār al-Jāmi' li Madzāhib 'Ulama al-Anṣar*, jilid III, Kairo: Maṭba'ah al-Sunah al-Muhammadiyah, 1948

- Musallam, B.F., *Sex and Society in Islam* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul: *Seks dan Masyarakat Islam* Cet. I; Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Nawāwy, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz X t.tp; Dār al-Fikr, t.th.
- Nitisastro, Widjoyo, *Population Trends in Indonesia*, USA: Cornell University Press Ithaca, 1970.
- Al-Nu'mān, Abu Hanifah al-Qaḍi bin Muhammad, *Da'ā'im al-Islām*, jilid II Kairo: 1960.
- Al-Qardhawi, Syekh Yusuf, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām* Beirut: al-Maktabah al-Islamiyyah, t.th.
- Al-Qusyairiy, Ab-Ḥusain bin Musim bin al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jilid II Beirut: Dār al-Fikr, t.th..
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, jilid VII, Kuwait: Dar al-Bayan, 1968.
- Al-Salām, 'Izuddīn Ibn Abd., *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-An'ām*, Juz II, Beirut: Dār al-Jil, t.th.
- Salim, Abd. Muin, *Metodologi Tafsir :Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Kesadaran Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*. Orasi Pengukuhan Guru Besar) IAIN Alauddin: Ujungpandang, 1999.
- Al-Sijistani, Abu Dāwud Sulaimān bin al-Asy-ats, *Kitāb Masā'il al-Imām Ahmad* Kairo: 1353 H
- Siswosudarmo, HR. et.all., *Teknologi Kontrasepsi*, Cet. I; Yogyakarta: Gadjah Mada Universty Press, 2001.
- Al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqah fī Uṣūl al-Syari'ah*, juz II, Kairo: Muṣṭafa Muhammad, t.th.
- Al-Syaukāni, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Nail al-Auṭār Syarḥ Muntaqal Akhbār Min Ahādīṣ Sayyid al-Akhyār.*, jilid VI, t.tp: Maṭba'ah al-Utsmaniyyah, 1357 H.
- Al-Ṭūsī, Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan, *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyyah*, jilid IV, Teheran: 1387.
- _____, *al-Nihāyah fī Mujarrād al-Fiqh wa al-Fatāwa*, Beirut: 1970
- 'Umran, Abd. al-Rahim, *Family Planning in The Legacy of Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Hasyim dengan judul *Islam dan KB* Cet. I; Jakarta: Lentera Basritama, 1997.
- Yasin, Jasim bin Muhammad bin Muhalhil, *al-Tibyān Fī Mā Yahtāju Ilaihi al-Zaujān*, diterjemahkan oleh Wahid Ahmadi dengan judul: *Aturan Islam Tentang Kehidupan Seksual Suami Isteri*, Cet. II; Solo: Era Intermedia, 2002.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab Indonesia* Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Penafsiran Alquran, 1922.
- Zuhailiy, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmiyy wa Adillatuh*, Juz VII, Cet. III; Damaskus, 1989.
- _____, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiyy*, Juz. II, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

Catatan akhir:

¹Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996), h. 433-434

²Cita sosial ini dalam *uṣūl al-fiqh* disebut *maqāṣid al-syari'ah*, yakni tujuan penetapan hukum Islam. Dalam *al-Muwafaqat fīy Uṣūl al-Fiqh*, Al-Syāṭibī mempergunakan kata-kata yang berbeda untuk menyebut konsep ini. Kata-kata itu ialah *maqāṣid al-syari'*, *maqāṣid al-syari'*, *al-maqāṣid al-syar'iyyah*, dan *maqāṣid min syar'i al-hukm qaṣd al-syari'*. Secara umum dinyatakan oleh al-Syāṭibī bahwa sesungguhnya syari'at itu bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat; [*Anna waḍ' u al-syara'i innamā huwa li ajli maṣālihi al-'abdi fīy al-'ajil wa al-'ajil*]. ان وضع الشرائع إنما هو لأجل. بمصالح العبد في العاجل والآخر. Dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-syar'ah* adalah cita keadilan dan kemaslahatan semesta. Baca al-Syāṭibī, *al-Muwafaqat fīy Uṣūl al-Syari'ah* (Kairo: Muṣṭafa Muhammad, t.th), juz II, h. 6.

³Al-Ghazali dalam *al-Muṣṭaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl* merumuskan kemaslahatan ini secara jelas dan rinci. Ia mengatakan bahwa kemaslahatan adalah mewujudkan lima prinsip pokok agama, yaitu memelihara lima hal; agama [*hiḍz al-dīn*], jiwa [*hiḍz al-nafs*], akal [*hiḍz al-'aql*], keturunan [*hiḍz al-nas*], harta benda [*hiḍz al-māl*]. Setiap hal yang mengandung jaminan terhadap prinsip ini adalah kemaslahatan, dan setiap yang menegaskannya adalah kerusakan (*mafsadah*). Menolak kemafsadatan adalah kemaslahatan. Lihat al-Ghazali, *al-Muṣṭaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz. I, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 26. 'Izzuddin Ibn 'Abd al-Salam dalam *Qawa'id al-Aḥkam fīy Maṣāliḥ al-An'am* juga menyatakan hal yang sama, bahwa "segala pembebanan hukum Islam difokuskan atau dikembalikan pada kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat". Lihat 'Izzuddin Ibn 'Abd. al-Salam, *Qawa'id al-Aḥkam fīy Maṣāliḥ al-An'am*, Juz II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 72. Selanjutnya bandingkan dengan Wahbah Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islamiy*, Juz. II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 1017.

⁴Lihat HR. Siswosudarmo et.all., *Teknologi Kontrasepsi*, (Cet. I; Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2001), h. 1.

⁵*Ibid.*,

⁶Abd. al-Rahim 'Umran, *Family Planning in The Legacy of Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Hasyim dengan judul *Islam dan KB* (Cet. I; Jakarta: Lentera Basritama, 1997), h. 23

⁷Lihat Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional Biro Kontrasepsi, *Pedoman Pelayanan Kontrasepsi* (Jakarta: Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional Biro Kontrasepsi, 1984), h. 5.

⁸Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid VI (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 153.

⁹Abū Abdullāh Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, juz III (Beirut: Maktabah al-Islāmi, t.th), h. 68.

¹⁰Terjemahan Penulis

¹¹Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Penafsiran Alquran, 1922) h. 265

¹²Lihat 'Abdullāh bin 'Abd. al-Rahmān bin Ṣāliḥ Al-Bassām, *Taysīr al-'Allām: Syarḥ 'Umdah al-Aḥkam*, Juz II (t.tp: Maktabah wa Maṭba'ah al-Nahḍah al-Ḥadīṣah, t.th), h. 261. Lihat pula Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz X (t.tp; Dār al-Fikr, t.th) h. 9. Demikian pula lihat Muhammad Rawais Dal'ahji, *Mausū'ah Fiqhi Umar Ibn al-Khaṭṭab*, diterjemahkan oleh M. Abdul Mudjib, et.all., dengan judul: *Fiqh Umar Ibn al-Khaṭṭab*, (Cet.: Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), h. 35. Lihat pula Wahbah Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh*, Juz VII,(Cet. III; Damaskus, 1989), h. 107. Lihat pula al-Kirmāniy, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bi Syarḥ al-Kirmāni*, jilid XVIII, (t.tp: Dar al-Fikr, t.th), h. 153.

¹³Spiral memang berbeda dengan cara-cara lain yang ada di atas. Ia bisa menghalangi spermatozoa menuju sel telur untuk membuahnya, yang selanjutnya tentu tidak terjadi pembuahan. Kadangkala spiral itu tidak menghalangi masuknya spermatozoa ke dalam sel telur untuk membuahnya, namun kemudian spiral itu menghalangi menempelnya sel telur yang terbuahi itu di dinding rahim. Persoalan mengenai hal kita kembalikan kepada apakah kehidupan manusia itu bermula dari waktu pembuahan tersebut ataukah waktu menempelnya sel telur yang terbuahi di dinding rahim. Jika kita ambil pendapat yang pertama, maka spiral itu dapat dihukumi haram atau makruh. Namun jika kita ambil pendapat yang kedua, yaitu bahwa kehidupan manusia itu bermula dari

fase *'alaqah* atau menempelnya benih (janin) di dinding rahim, maka tidak ada larangan menggunakan spiral.

¹⁴Yang mengherankan, ada orang yang membedakan antara *'azl* di zaman dahulu dengan yang ada zaman sekarang, dan beralasan bahwa sekarang ini sudah ada alat yang digunakan oleh kaum lelaki untuk menghalangi air maninya secara pasti agar tidak masuk ke dalam rahim isteri, seperti kondom, sehingga hal itu termasuk dilarang.

¹⁵Lihat al-Nawawi, *op.cit.*, h. 16. Lihat pula Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pon-Pes Krpyak, 1984), h. 1103.

¹⁶Lihat Yusuf Qardhawi, *op. cit.*,

¹⁷Lihat al-Nawawi, *op. cit.*,

¹⁸*Ibid.*,

¹⁹Abd. Rahim Umran, *op.cit.*, h. XXVII

²⁰Lihat Jasim bin Muhammad bin Muhalhil Yasin, *al-Tibyān Fī Mā Yahtāju Ilaihi al-Zaujan*, diterjemahkan oleh Wahid Ahmadi dengan judul: *Aturan Islam Tentang Kehidupan Seksual Suami Isteri*, (Cet. II; Solo: Era Intermedia, 2002), h. 82.

²¹Ia tinggal di Andalusia dan meninggal tahun 1063 M. Gagasannya mewakili pendapat resmi mazhab Zhahiri dan tercantum dalam bukunya *al-Muhalla*, *Ibid.*, h. 160

²²*Ibid.*

²³Selain Ibnu al-Qayyim, ulama yang menentang Ibnu Hazm antara lain, al-Ghazali, al-Zabidi, al-Syaukani dan Madkur serta al-Butti untuk generasi kontemporer.

²⁴M. Ibn 'Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma'ād Fī al-Hādī al-Ībād*, jilid IV (Kairo: Maṭba'ah al-Halābi, 1950), h. 18.

²⁵Abd. Rahim Umran, *op. cit.*, h. 158

²⁶Abū Hamid al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn.*, jilid II (Beirūt: Dār al-Fikr, 1991), h. 57.

²⁷Al-Nawāwī, *op. cit.*, h. 9-10

²⁸Lihat Ahmad 'Ali bin Hajar al-Asqalāni, *Fath al-Bāriy* juz IX, (Riyadh: Maktabah al-Salafiyah, t.th), h. 309

²⁹*Ibid.*,

³⁰Lihat 'Abdul-Rahmān bin al-'Irāqī, *Syarḥ*, suatu syarah tentang Tirmizī, jilid VII, (t.tp: Jam'īāt al-Naṣr wa al-Ta'ālīf al-Azharīyah, 1354 H), h. 59.

³¹Badr al-Dīn Mahmūd bin Ahmad al-'Aini, *'Umdah al-Qāriy Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid XX, (Kairo, t.th), h. 195.

³²Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaukāni, *Nail al-Auṭār Syarḥ Muntaqal Akhbār Min Aḥādīṣ Sayīd al-Akhyār.*, jilid VI, (t.tp: Maṭba'ah al-Utsmaniyah, 1357 H), h. 346-350.

³³Al-Qastallāni, *Irsyād*, jilid VIII, h. 99-100.

³⁴Abdullah bin Abd. al-Rahmān, *Taisir.....*, h. 263.

³⁵*Ibid.*, h. 264.

¹Lihat B.F. Musallam, *Sex and Society in Islam* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul: *Seks dan Masyarakat Islam* (Cet. I; Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), h. 35.

³⁶*Ibid.*,

³⁷Mereka yang mengizinkannya tanpa syarat mengatakan bahwa wanita memiliki hak untuk merasakan orgasme (*dawq al-'usaila*), bukan ejakulasi. Lihat Ibn Qayyim, *Zad, loc. cit.*, jilid IV, h. 16. Lihat pembahasan mengenai *dawq al-'usaila* oleh 'Abd. al-Rahmān bin al-Husain al-'Irāqī, *Kitāb Syarḥ al-Taqrīb fī Syarḥ al-Taqrīb*, jilid VII (Aleppo: Dār al-Ma'ārif, t.th), h. 97-99. Demikian pula analisis yang sangat penting oleh Abu Bakar Muhammad bin 'Abdullāh bin al-'Arabi, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid I, (Kairo, 1957), h. 407.

³⁸Lihat Abū Dāwud Sulaiman bin al-Asyaṣ al-Sijistani, *Kitāb Masā'il al-Imam Ahmad* (Kairo: 1353 H), h. 168. Lihat pula 'Abdullah bin Ahmad bin Qudama al-Maqdisi, *al-Muqanni' fī fiqh Ibn Hanbal* jilid III, (Kairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, t.th), h. 103.

³⁹Lihat 'Abdullāh bin Ahmad bin Qudama al-Maqdisi, *al-Mughni' fī Syarḥ Mukhtasyar al-Khiraqī* jilid VIII, (Kairo: Maṭba'at al-Manār, 1384 H), h. 134.

⁴⁰Lihat Ibnu Qudama, *Mughniy...., ibid.*, h. 133.

⁴¹Lihat Ibnu Qayyim, *Zad...., loc. cit.*, jilid IV, h. 16-18.

⁴²Lihat ‘Abd. al-Rahmān bin Qudama al-Maqdisi, *al-Syarḥ al-Kabīr ‘ala Matn al-Muqānni*, jilid VIII (Kairo: Mathba’at al-Manār, 1348 H), h. 132.

⁴³Maqdisi, *ibid.*, Lihat pula Ibnu Qudama, *Mughni... op. cit.*,

⁴⁴Lihat ‘Ala al-Dīn bin Mas’ud al-Kasāni, *Badā’ial-Sanā’i* jilid II, (Kairo: 1322 H), h. 334.

⁴⁵*Ibid.*,

⁴⁶Malik, *Muwaṭṭa.. loc. cit.*, jilid II, h. 596

⁴⁷Lihat Muhammad bin Muhammad al-Hasab, *Mawāḥib al-Jalīl li Syarḥ Mukhtashar Khalīl*, jilid III, (Kairo: 1329 H), h. 476-477

⁴⁸Lihat Muhammad bin Ahmad ‘Ulaisy, *Fatḥ al-‘Alī al-Malik fī al-Fatwa ‘alā Mazḥab al-Imām Malik*, jilid I, (Kairo: 1937), h. 398. Lihat pula Abu Bakar al-Kasdawi, *Badr al-Zawjain*, (Kairo: 1367 H), h. 262-263.

⁴⁹Lihat Ab- Ja’far Muhammad bin al-Hasan al-Ṭūsī, *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyyah*, jilid IV, (Teheran: 1387), h. 267.

⁵⁰Lihat Ja’far bin al-Hasan al-Hilli, *Syarā’i’ al-Islām fī al-Halāl wa al-Harām* jilid II, (Najaf: Maṭba’ah al-Adab, 1969), h. 270.

⁵¹Ṭūsī, *Mabsūṭ, op. cit.*, (Ṭūsī menggunakan istilah *kaffarat*, pengampunan agama,

sebagai ganti *diyāt*, uang tebusan, yang digunakan oleh para ahli.

⁵²*Ibid.*,

⁵³Hilli, *Syarā’i’*, *op. cit.*,

⁵⁴Lihat Abū Ja’far Muhammad bin al-Hasan al-Ṭūsī, *al-Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwa* (Beirut: 1970), h. 492, mengatakan, Pria diizinkan untuk melakukan ‘*azl*, meskipun tanpa adanya pra-syarat (dalam perjanjian perkawinan

⁵⁵Lihat Abū Ḥanifah al-Qaḍī al-Nu’mān bin Muhammad, *Da’ā’im al-Islām*, jilid II (Kairo: 1960), h. 210.

⁵⁶Lihat Muhammad bin Yusuf Aṭṭīyasy, *Syarḥ Kitāb al-Nil wa Syifa al-‘Alīl*, jilid III, (Kairo: Maṭba’ah al-Adābiyah, t.th), h. 298.

⁵⁷Lihat Ahmad bin Yahya bin al-Murtawa, *al-Baḥr al-Zakhkhār al-Jamī’ li Mazāhib ‘Ulama al-Anwār*, jilid III, (Kairo: Maṭba’ah al-Sunah al-Muhammadiyah, 1948), h. 80-81. Para penganut mazhab Zaidiyah, sebagaimana penganut mazhab Hanafi dan Hambali, juga mengemukakan argumentasi bahwa ‘*azl* mutlak diizinkan kalau “bahaya” besar dapat diramalkan datangnya bersama kehamilan.

⁵⁸Lihat B.F. Musallam, *loc. cit.*,