

**PERDARAHAN PERVAGINAM DALAM PERSPEKTIF
MEDIS DAN FIKIH**

**(Studi tentang Pendapat Pakar Medis sebagai Bentuk Perumusan Hukum
tentang Haid, Nifas, dan Istihadah)**

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu Keislaman
pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel**



**Oleh
Nur Lailatul Musyafa'ah
NIM. FO.1.5.08.42**

**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2012**

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Nur Lailatul Musyafa'ah ini telah disetujui
pada tanggal 27 Juni 2011

Oleh:

PROMOTOR

A handwritten signature consisting of a series of vertical, slightly wavy lines in the center, flanked by two horizontal strokes that curve upwards at the ends.

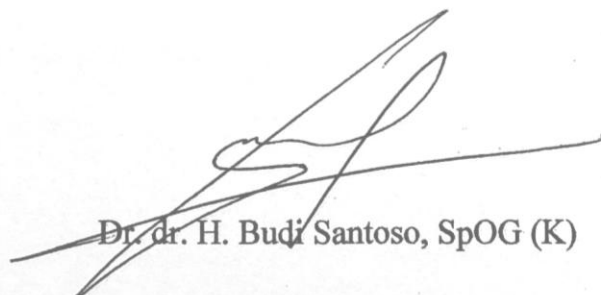
Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA

PROMOTOR

A handwritten signature featuring a large, stylized 'K' shape with a horizontal line crossing it, and a long vertical stroke extending downwards.

Prof. Dr. Hj. Tsuroya Kiswati, M.Ag.

PROMOTOR

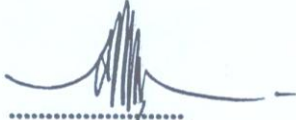
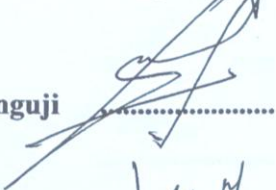
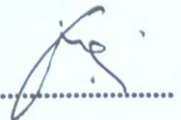
A handwritten signature with a large, stylized 'S' shape, a horizontal line crossing it, and a long vertical stroke extending downwards.

Dr. dr. H. Budi Santoso, SpOG (K)

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi ini telah diuji dalam tahap pertama pada tanggal 13 Agustus 2011
dan dianggap layak untuk diuji dalam tahap kedua

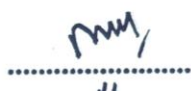
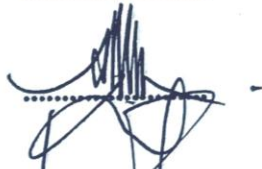
Tim Penguji:

- | | | |
|---|------------------|---|
| 1. Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si | Ketua |  |
| 2. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA | Sekretaris |  |
| 3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA | Promotor/Penguji |  |
| 4. Prof. Dr. Hj. Tsuruya Kiswati, M.Ag | Promotor/Penguji |  |
| 5. Dr. dr. H. Budi Santoso, SpOG (K) | Promotor/Penguji |  |
| 6. Prof. Dr. dr. Indri Safitri Mukono, MS | Penguji Utama |  |
| 7. Prof. Dr. H. Faishal Haq, M.Ag | Penguji |  |
| 8. Prof. Dr. H. Zainul Arifin, MA | Penguji |  |

PENGESAHAN DIREKTUR

Disertasi ini telah diuji dalam tahap pertama pada tanggal 13 Agustus 2011
dan dianggap layak untuk diuji dalam tahap kedua

Tim Penguji:

- | | | |
|---|------------------|---|
| 1. Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si | Ketua |  |
| 2. Prof. Dr. H. Burhan Djamiluddin, MA | Sekretaris |  |
| 3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA | Promotor/Penguji |  |
| 4. Prof. Dr. Hj. Tsuroya Kiswati, M.Ag | Promotor/Penguji |  |
| 5. Dr. dr. H. Budi Santoso, SpOG (K) | Promotor/Penguji |  |
| 6. Prof. Dr. dr. Indri Safitri Mukono, MS | Penguji Utama |  |
| 7. Prof. Dr. H. Faishal Haq, M.Ag | Penguji |  |
| 8. Prof. Dr. H. Zainul Arifin, MA | Penguji |  |

Surabaya, 28 Desember 2011

Direktur




Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA
NIP. 195008171981031002

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Nur Lailatul Musyafa'ah

NIM : F0.1.5.08.42

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 1 Agustus 2011

Saya yang menyatakan,



Nur Lailatul Musyafa'ah

ABSTRAK

Penelitian ini berjudul “Perdarahan Pervaginam dalam Perspektif Medis dan Fikih (Studi tentang Pendapat Pakar Medis sebagai Bentuk Perumusan Hukum tentang Haid, Nifas dan Istihadah)”. Penelitian ini berawal dari beberapa pandangan fukaha tentang hukum perdarahan pervaginam yang kurang sesuai dengan pandangan pakar medis. Penelitian ini dilakukan untuk menjawab pertanyaan: Bagaimana merumuskan fikih perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis?

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan yang bersifat kualitatif. Data diperoleh melalui sumber data tertulis, yang berupa buku dan jurnal. Data tersebut dikumpulkan, kemudian dideskripsikan untuk dianalisis maknanya dengan pola induktif-deduktif.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa konstruksi fikih perdarahan pervaginam didekonstruksi oleh perdarahan pervaginam perspektif medis, sehingga diperlukan rekonstruksi fikih perdarahan pervaginam, yaitu dengan menjadikan pendekatan empiris-normatif dalam kajian fikih perdarahan pervaginam, redefinisi pengertian haid, nifas, dan istihadah, reinterpretasi dalil hukum perdarahan pervaginam, dan menjadikan pakar medis sebagai mitra dalam penentuan perdarahan pervaginam.

Penelitian ini menemukan teori “fikih sistem reproduksi”, yang berimplikasi kepada hukum perdarahan uterus disfungsi, bahwa ia merupakan istihadah yang mendapat rukhsah haid.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

الملخص

عنوان هذه الرسالة هو النزيف المهبلي في نظري الطب والفقه (البحث في رأي علماء الطب لصياغة فقه جديد عن الحيض والنفاس والاستحاضة). يبدأ هذا البحث من بعض آراء الفقهاء التي تختلف بآراء علماء الطب المعاصرين. فأجري هذا البحث لإجابة السؤال: كيف صياغة فقه جديد عن النزيف المهبلي بالمنهج الطبي؟

هذا البحث بحث نوعي. يتم حصول البيانات من خلال المصادر المكتوبة من خلال الكتب والمجلات، ثم جمعت المصادر لتحليل معناها بمنهج الاستقراء والاستنتاج.

نتيجة هذا البحث هي أن النظر الطبي فك بناء فقه النزيف المهبلي فيحتاج الفقه إلى التجديد وهو بإعادة تعريف الحيض، والنفاس، والاستحاضة، وإعادة تفسير النصوص المتعلقة بالنزيف المهبلي، وجعل علماء الطب شركاء في تقرير النزيف المهبلي.

النظري الجديد من هذا البحث هو نظري "فقه الجهاز التناسلي" الذي يؤثر في حكم النزيف الرحمي بسبب عدم توازن الهرمونات أنه استحاضة ذات رخصة الحيض.

ABSTRACT

The title of this research is “Vaginal Bleeding in the Medical and Jurisprudence Perspectives (Studies on Medical Expert Opinion as Legal Form Formulation of Menstruation, Puerpureum and Istihadah)”. This study based on some views of the legal jurist about vaginal bleeding which is less not in accordance with medical development. This study is conducted to answer the question: How is the formulation model of vaginal bleeding jurisprudence through medical approach?

This research is qualitative. Data were obtained through written sources, such as books and journals. The data were collected, described, and analyzed using inductive and deductive patterns.

This research concludes, that the construction of “vaginal bleeding jurisprudence” has been deconstructed by a medical perspective. Therefore it is urgent to reconstruct “vaginal bleeding jurisprudence” by using the empirical-normative approach, redefining haid, puerpureum, and istihadah, reinterpreting the legal arguments of vaginal bleeding, and inviting medical expert as partners in the determining the sort of vaginal bleeding.

This study has found a theory of “jurisprudence of reproductive system”, which has implications for the law of dysfunctional uterine bleeding, namely “istihadah” that is regarded as haid.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

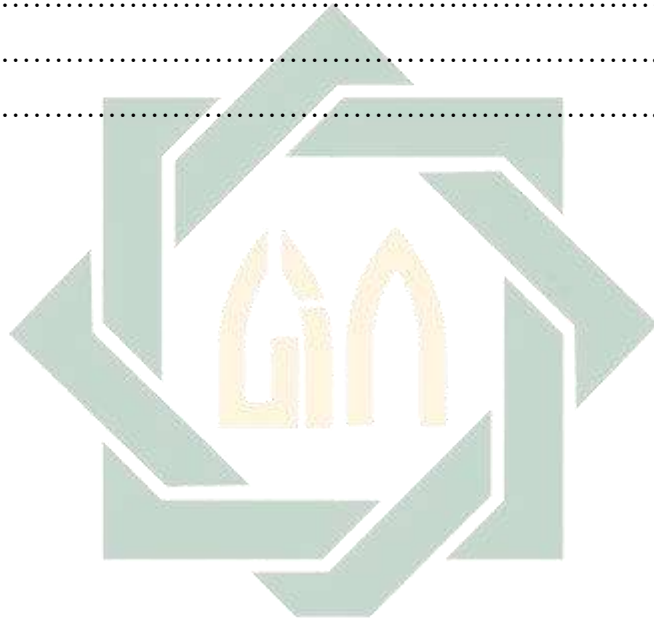
DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL DALAM	i
HALAMAN PRASYARAT	ii
PERSETUJUAN PROMOTOR	iii
PERSETUJUAN TIM PENGUJI	iv
PENGESAHAN DIREKTUR	v
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	vi
TRANSLITERASI	vii
ABSTRAK	viii
UCAPAN TERIMA KASIH	xi
DAFTAR ISI	xv
DAFTAR TABEL DAN SKEMA	xvi
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	12
C. Rumusan Masalah	13
D. Tujuan Penelitian	13
E. Kegunaan Penelitian	14
F. Penelitian Terdahulu	14
G. Metode Penelitian	22
H. Sistematika Pembahasan	26
 BAB II PERSPEKTIF TEORI	 28
A. Konsep Perumusan Fikih Perdarahan Pervaginam	28
B. <i>Ta'īl al-Aḥkām</i> sebagai Model Analisis	81

BAB III PERDARAHAN PERVAGINAM MENURUT PAKAR MEDIS	91
A. Haid	91
B. Nifas	116
C. Perdarahan Pervaginam Abnormal	117
 BAB IV PANDANGAN FUKAHA TENTANG PERDARAHAN PERVAGINAM	 141
A. Haid	141
B. Nifas	160
C. Istihadah.....	171
D. Implikasi Hukum Perdarahan Pervaginam	181
 BAB V PERUMUSAN FIKIH PERDARAHAN PERVAGINAM	 196
A. Konstruksi Fikih Perdarahan Pervaginam	196
B. Dekonstruksi Fikih Perdarahan Pervaginam	200
C. Rekonstruksi Fikih Perdarahan Pervaginam	202
 BAB VI PENUTUP	 232
A. Kesimpulan	232
B. Implikasi Teoritik.....	232
C. Keterbatasan Studi	234
D. Rekomendasi	234
 DAFTAR PUSTAKA.....	 236
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL DAN SKEMA

Tabel 2.1	64
Tabel 3.1	93
Tabel 3.2	94
Skema 5.1	229
Skema 5.2	230
Skema 5.3	231
Skema 6.1	233



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Fikih yang secara literal adalah paham, dan pada akhirnya dirumuskan sebagai produk dari sebuah pemahaman manusia atas teks otoritatif agama, telah memainkan peranan yang sangat panjang bagi pembentukan kebudayaan masyarakat muslim. Dibandingkan dengan bidang kajian Islam yang lain, seperti kalam (teologi) atau tasawuf, kajian fikih mendominasi setiap wacana perbincangan problem aktivitas manusia.¹ Fikih juga memperlihatkan wataknya yang dinamis. Dinamika ini terjadi karena proses dialektika yang tidak pernah berhenti antara teks dengan realitas sosial, di mana fikih perlu memberikan responnya. Sejarah Islam awal telah memperlihatkan bagaimana fikih berkembang dan berubah demikian pesat, dari masa Nabi, Sahabat sampai dengan terbentuknya mazhab fikih, yang sesungguhnya tidak hanya empat sebagaimana yang dikenal secara populer sampai saat ini, tetapi dalam jumlah yang sulit dihitung.²

Empat imam mazhab yang terkenal adalah Abū Ḥanīfah,³ Imām Mālik,⁴ Imām al-Shāfi'ī,⁵ dan Imām Aḥmad ibn Ḥanbal.⁶ Mereka ini adalah fukaha yang

¹ Husen Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Cirebon: Fahmina, 2004), XXXVIII.

² Ibid., 331.

³ Nama lengkap Abū Ḥanīfah adalah al-Nu'mān ibn Thābit. Secara politik, Abū Ḥanīfah hidup dalam dua generasi. Ia dilahirkan di Kufah pada tahun 80 H; artinya ia lahir pada masa dinasti Umayyah, tepatnya pada zaman kekuasaan 'Abd al-Mālik ibn Marwān. Ia meninggal di Baghdad pada tahun 150 H, pada masa kekuasaan dinasti Abbasiyah. 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *Uṣūl al-Fiqh wa Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1995), 254.

⁴ Nama lengkap imām Mālik adalah Mālik ibn Anas ibn Abī 'Amr al-Aṣbahī. Ia dilahirkan di Madinah pada tahun 93 H. Tidak berbeda dengan Abū Ḥanīfah, beliau juga termasuk ulama dua zaman. Ia lahir pada zaman Bani Umayyah, tepatnya pada zaman pemerintahan al-Walīd 'Abd al-

moderat pada zamannya. Mereka juga tidak pernah memproklamirkan karyanya sebagai mazhab resmi dalam suatu komunitas atau suatu negeri. Mereka tidak pernah membakukan pendapatnya sebagai mazhab abadi, yang harus dipertahankan sepanjang zaman, hanya kalangan murid mereka atau kalangan penguasa tertentu yang terkadang memperjuangkan karya imam tersebut dianut di dalam masyarakat, untuk alasan keseragaman dan kepastian hukum.⁷

Para imam mazhab, walaupun dikenal sebagai fukaha yang moderat, mereka terikat pada kondisi sosial-budaya tempat mereka hidup. Kitab fikih yang telah dibukukan pada umumnya berupa kumpulan fatwa atau catatan pelajaran seorang murid dari gurunya, yang ditulis secara berkala sehingga menjadi sebuah kitab besar. Pendapat yang dituangkan dalam kitab mereka itulah, yang dianggap paling adil dan sesuai dengan zamannya.⁸

Sejarah peradaban Islam kemudian mencatat bahwa proses analisis kontekstual atau fikih tidak berjalan sebagaimana mestinya. Intensitasnya

Mālik dan meninggal pada zaman Bani Abbās, tepatnya pada zaman Hārūn al-Rashīd. Ia sempat merasakan pemerintahan Umayyah selama 40 tahun dan masa pemerintahan Bani Abbās selama 46 tahun. Jika Abū Ḥanīfah dikenal sebagai pelanjut *ahl al-ra'y*, maka Imām Mālik dipandang sebagai pelanjut *ahl-al-hadīth*. Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 80.

⁵ Nama lengkap Imām al-Shāfi'ī adalah Muḥammad ibn Idrīs ibn al-Abbās ibn 'Uthmān ibn Shāfi' ibn al-Sā'ib ibn 'Ubaid ibn 'Abd Yazīd ibn Hishām ibn 'Abd al-Muṭallib ibn 'Abd Manāf. Ia dilahirkan di Gaza pada tahun 150 H, kemudian dibawa oleh ibunya ke Makkah. Ia meninggal di Mesir pada tahun 204 H. Imam al-Shāfi'ī merupakan ulama "sintesis" dari dua aliran yang berbeda, yaitu aliran Irak dan aliran Madinah. Dalam menguasai fikih Madinah, ia berguru langsung kepada Imām Mālik; sedangkan dalam menguasai fikih Irak, ia berguru kepada Muḥammad ibn Hasan al-Shaibānī yang merupakan pelanjut fikih Ḥanafī. Karena itulah dalam fikih al-Shāfi'ī terdapat *qaul qadīm* dan *qaul jadīd*. Ibid., 101.

⁶ Aḥmad ibn Ḥanbal dilahirkan pada tahun 164 H. ketika kekhalifahan dipegang oleh Mūsā al-Mahdī (169-170 H) dari kalangan Abbāsiyah. Beliau meninggal di Baghdad pada tahun 241 H pada masa kekuasaan al-Mutawakkil (228-242 H) yang ketika memimpin, Daulah Abbasiyah menuju kehancuran. Ia dikenal sebagai imām Hadis dan memiliki kitab *al-Musnad*. Pada zamannya, yang menjadi khalifah adalah al-Mu'tasim billāh. Pada waktu itu, khalifah sedang berpihak kepada Mu'tazilah. Paham Mu'tazilah dijadikan sebagai paham negara. Ibid., 116.

⁷ Nasaruddin Umar, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'ān* (Jakarta: Paramadina, 2001), 290-292.

⁸ Ibid.

menurun, meskipun ada sejumlah sarjana yang tetap melakukannya, namun dalam kerangka global, mainstream pendekatan fikih dilakukan lebih pada teks yang sudah jadi, tanpa analisis kritis. Karya fikih yang dihasilkan saat itu lebih pada penjelasan dalam rangka penguatan dan pembelaan. Fikih pada akhirnya tidak lagi dipandang sebagai fatwa individual yang sangat terbuka bagi analisis kritis, melainkan menjadi hukum agama yang seringkali dianggap final.⁹

Agama yang diyakini dan dijalankan umat Islam secara struktural merupakan hasil interpretasi dari al-Qur'an dan Hadis yang menjadi sumber ajaran Islam. Interpretasi tersebut hendaknya tidak melupakan kontekstualnya.¹⁰ al-Qur'an dan Hadis adalah dua perkara yang diwariskan Nabi untuk tetap dipegang oleh umatnya. Permasalahannya adalah ketika zaman berubah dengan diikuti perkembangan pola pikir manusia dan perkembangan teknologi, menimbulkan konsekuensi munculnya banyak persoalan kontemporer yang sebelumnya tidak pernah muncul, terlebih pada zaman Nabi. Hal ini tentu saja harus dapat dicari solusinya dengan tanpa mengebiri daya kritis dan tetap berpegang teguh pada prinsip agama yang ada.¹¹

Dalam fikih, hukum yang berkaitan dengan wanita, bagaikan lautan luas tak bertepi,¹² karena itu, banyak fukaha yang membahas secara khusus tentang hukum yang berkaitan dengan masalah kewanitaan di dalam kajian fikih

⁹ Husen Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, 332.

¹⁰ Hamim Ilyas, "Rekonstruksi Fiqh Ibadah Perempuan", dalam *Wacana Fiqh Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah*, ed. Wawan Gunawan (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah Yogyakarta, 2005), 3.

¹¹ Amiruddin Arani, *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2002), VI.

¹² Abu Muhammad Ashraf, *Fatāwā al-Mar'ah al-Muslimah*, Jld. I (Riyad: Aḍwā' al-Salaf, 1996), 270.

wanita (“*fiqh al-mar’ah*”¹³ atau “*fiqh al-nisā*”).¹⁴ Dalam pembahasan fikih wanita, banyak dijumpai permasalahan yang hukumnya diperselisihkan oleh fukaha, diantaranya adalah masalah perdarahan pervaginam. Masalah perdarahan pervaginam yang mencakup haid, nifas, dan istihadah dalam fikih memperoleh perhatian yang luar biasa dari para fukaha.¹⁵ Fukaha berusaha mendefinisikan dan menjelaskan hukum tentang perdarahan pervaginam,¹⁶ namun terkadang masih dijumpai kebingungan di antara para wanita yang mengalaminya, terutama yang tidak bisa membedakan jenis darahnya. Tanpa mengurangi penghargaan terhadap hasil ijtihad fukaha, yang telah demikian serius mencurahkan perhatiannya dalam masalah ini, dapat dikatakan bahwa sebagian besar hukum tentang perdarahan pervaginam sulit dikatakan membumi dan mengakomodir kemampuan wanita untuk melaksanakan hukum tersebut.¹⁷

¹³ Sebagai sebuah istilah, *fiqh al-mar’ah* merupakan suatu istilah yang belum dikenal dalam khazanah keilmuan klasik, namun dalam perkembangannya, banyak fukaha yang mulai menulis fikih wanita dalam karya mereka. Husen Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, XXXVIII.

¹⁴ Di antara istilah “*fiqh al-mar’ah*” atau “*fiqh al-nisā*”, pemikir kontemporer Siria, Muḥammad Shahrūr, menyebut fikih wanita dengan *fiqh al-mar’ah* daripada *fiqh al-nisā*. Menurutnya, kalimat *al-nisā* merupakan jamak dari *al-mar’ah*, yang berarti wanita dewasa, sebagaimana penafsirannya tentang ayat waris (al-Qur’an, 04:11). Di ayat yang lain (al-Qur’an, 03:14), ia menafsirkan *al-nisā* dengan sesuatu yang datang belakangan. Lihat Muhammad Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī “Fiqh al-Mar’ah”* (Damaskus: al-Aḥālī, 2000), 255. Lihat juga Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Damaskus: al-Aḥālī, 1992), 643.

¹⁵ Badriyah Fayyumi, “Haid, Nifas dan Istihadah”, dalam *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, ed. Amiruddin Arani (Yogyakarta: LKiS, 2002), 26.

¹⁶ Sebagaimana pengertian yang dijelaskan oleh Sayyid Sābiq tentang haid, nifas dan istihadah. Darah haid adalah darah yang keluar, yang tidak disebabkan oleh melahirkan atau penyakit. Nifas adalah darah yang keluar akibat melahirkan atau keguguran. Darah istihadah adalah darah yang keluar karena penyakit. Dari pengertian tersebut tidak dijelaskan lebih terinci tentang sebab terjadinya perdarahan yang keluar dari vagina. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. I (Kairo: al-Faṭḥ li l’lām al-‘Arabī, 1996), 91-95.

¹⁷ Misalnya, soal batas waktu minimal haid. Imām al-Shāfi’i memberi batas minimal haid sehari semalam. Batas ini sesungguhnya tidak bermasalah jika tidak ada penjelasan yang lebih rumit dari *ashāb al-Shāfi’i* 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 mengqada’ seluruh salat yang ditinggalkan. Badriyah Fayyumi, “Haid, Nifas dan Istihadah”, 28.

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan rumitnya penjelasan fukaha tentang hukum perdarahan pervaginam, diantaranya adalah karena keumuman teks al-Qur'an dan Hadis yang menjelaskan tentang hukum perdarahan pervaginam, adanya dalil yang bertentangan yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan fukaha,¹⁸ dan sejarah pertumbuhan dan perkembangan wacana fikih (yakni abad ke II Hijriyah) memang sangat jauh dari campur tangan wanita, hampir sebagian besar teks keagamaan, khususnya literatur fikih, banyak didominasi oleh pihak lelaki, sehingga terdapat beberapa produk fikih wanita, yang kurang memahami aspirasi wanita.¹⁹

Perkembangan zaman dan kemajuan teknologi berpengaruh kepada perkembangan medis²⁰ dan berimplikasi pada fikih wanita, diantaranya fikih perdarahan pervaginam.²¹ Kemajuan dalam bidang endokrinologi bertambah pesat setelah diketahuinya poros hipotalamus-hipofisis-ovarium,²² seperti

¹⁸ Seperti hukum darah yang keluar pada masa hamil, sebagian fukaha berpendapat bahwa darah tersebut adalah darah haid dan yang lain berpendapat bahwa darah tersebut adalah darah istihadah. Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Surabaya: al-Hidāyah, t.t.), 38.

¹⁹ Pada dasarnya, yang lebih memahami problematika wanita adalah wanita sendiri, termasuk aspirasi yang harus tertuang dalam ketentuan fikih, karena itu, betapa pentingnya fukaha wanita lebih aktif lagi dalam memasuki wacana keagamaan. Jamhari, *Citra Perempuan dalam Islam Pandangan Ormas Keagamaan* (Jakarta: Gramedia, 2003), 49.

²⁰ Menurut M. Anwar, dalam beberapa dekade terakhir ini, telah terjadi kemajuan teknologi yang luar biasa yang juga berdampak pada praktek 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. M. Anwar, "Perkembangan Teknologi Rekayasa Reproduksi Manusia dalam Rangka Penanganan Problema Infertilitas", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 21, Nomor 4 (Oktober, 1997), 194.

²¹ Misalnya, timbulnya perdarahan bercak pada akseptor implant. Norplant merupakan salah satu metode kontrasepsi jangka panjang yang efektif di Indonesia. Keuntungan Norplant adalah pemulihan kesuburan cepat, sekali pasang untuk lima tahun, dan tidak memerlukan perawatan, namun terdapat efek samping berupa waktu haid yang memanjang, perdarahan bercak, amenorea, sefalgia, perubahan berat badan, dan depresi. Rizani Amran, George Adrian, dan Hariyadi Manan, "Perdarahan Bercak pada Akseptor Implant", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 21, Nomor 4 (Oktober, 1997), 220-223.

²² Julianto Witjaksono, T. Zulkifli Jacob, H. Enud Jaja Surjana, "Penyakit Ovarium Polikistik", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 9, Nomor 3 (Juli, 1983), 163.

ditemukannya pengobatan hormonal yang berpengaruh pada siklus haid. Hal tersebut tentunya memunculkan persoalan baru bagi wanita mengenai fikih perdarahan pervaginam, sehingga dibutuhkan kajian yang lebih komprehensif tentang fikih perdarahan pervaginam.²³

Kitab fikih perdarahan pervaginam yang ditulis fukaha belakangan, banyak yang merujuk kepada kitab fikih 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 fikih yang kurang relevan lagi untuk diterapkan.²⁴

Di dalam al-Qur'an, ayat yang menerangkan tentang haid adalah:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي
الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ
حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, "Itu adalah sesuatu yang kotor", karena itu jauhilah istri pada waktu haid, dan jangan kamu dekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang bertaubat dan orang yang menyucikan diri.²⁶

Ayat tersebut menjelaskan bahwa haid adalah sesuatu yang kotor, maka para suami dilarang menggauli istri mereka saat sedang haid. Menurut A. Qodri

²³ Achmad Satori Ismail, "Fiqh Perempuan dan Feminisme", dalam *Membincang Feminisme*, ed. Mansour Fakih (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 149.

²⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 4-5.

²⁵ Al-Qur'an, 2: 222.

²⁶ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata* (Bandung: Syamil, 2007), 35.

Azizy, dalam terjemah al-Qur'an tersebut, kalimat *adhā* diartikan dengan “sesuatu yang kotor”. Arti kata tersebut kurang relevan, karena berimplikasi negatif, karena dengan status ‘kotor’, wanita kemudian harus dipisahkan dari interaksi sosial yang ‘normal’. Padahal kalimat *adhā* memiliki beberapa arti, diantaranya *adhā* berarti penyakit.²⁷ Secara medis, hikmah dari dilarangnya hubungan suami istri pada saat haid adalah dikhawatirkan masuknya bakteri ke uterus, sehingga dapat menyebabkan infeksi.²⁸ Haid merupakan indikasi adanya luka di uterus, apabila luka tersebut terkena bakteri bisa menyebabkan infeksi, tetapi adanya haid, justru menandakan bahwa wanita tersebut dalam keadaan sehat dan tidak sakit.²⁹ Dari kritik A. Qodri Azizy dan pengetahuan medis tentang haid, menandakan perlunya reinterpretasi terhadap ayat haid tersebut, untuk mencari arti kata *adhā* yang lebih sesuai dengan ilmu medis dan tidak bertentangan dengan syariah Islam.

Di antara penjelasan Hadis tentang haid adalah Hadis yang diriwayatkan ‘Aishah tentang ketetapan haid bagi kaum wanita dan larangan melakukan tawaf:

عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ رَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفٍ حِصْنُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْكِي قَالَ مَا لَكَ أَنْفِستِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَأَقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ³⁰

²⁷ A. Qodry Azizy, “Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas”, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 220.

²⁸ ‘Abd al-Ḥalīm Diyāb dan Aḥmad Qurqūz, *Ma’a al-Ṭib fī al-Qur’ān al-Karīm* (Damaskus: Mausū’ah ‘Ulūm al-Qur’ān, 1462 H), 47-48

²⁹ Terdapat mitos bahwa wanita yang haid berarti sedang sakit. Mitos tersebut tidak benar, karena haid adalah proses alami yang dialami oleh setiap wanita produktif. haid berarti menandakan bahwa wanita tersebut sehat dan sistem reproduksinya bekerja dengan normal sebagaimana mestinya. Daru Wijayanti, *Fakta Penting Seputar Kesehatan Reproduksi Wanita* (Yogyakarta: Book Marks, 2009), 19.

³⁰ Hadis ṣaḥīḥ. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Juz II (Kairo: Dār Abi Ḥayyān, 1999), 71.

Diriwayatkan dari ‘Abd al-Rahmān ibn al-Qāsim bahwa aku mendengar dari al-Qāsim ibn Muḥammad bahwa aku mendengar dari ‘Āishah r.a. bahwa ia berkata: “Aku pergi haji bersama Rasulullah saw, ketika kami sampai di Sarif aku haid, maka Rasulullah saw masuk dan aku menangis, beliau bertanya: “Ada apa denganmu? Apakah kamu haid?” Aku menjawab: “ya”, maka beliau bersabda: “Ini adalah ketetapan dari Allah yang ditetapkan bagi anak wanita Adam, maka laksanakanlah ibadah haji sebagaimana yang lainnya tetapi jangan melakukan tawaf di sekitar Ka’bah”. Kemudian ‘Āishah berkata: “Kemudian Rasulullah saw berkorban untuk para istrinya dengan menyembelih sapi”.

Dari penjelasan Hadis tersebut diketahui bahwa haid merupakan hal yang wajar bagi wanita, yang berimplikasi pada larangan beribadah, diantaranya adalah tawaf ketika berhaji. Saat ini muncul obat penahan haid, yang bisa diminum wanita, agar ketika haji tidak menghalanginya untuk beribadah haji secara penuh, namun terkadang minum obat tersebut berimplikasi pada timbulnya *spotting* atau perdarahan yang tidak teratur, sehingga memunculkan masalah baru bagi hukum perdarahan tersebut, yang sebagian fukaha mengatakan hal tersebut darah haid, dan sebagian mengatakan darah tersebut adalah darah istihadah. Di antara kebingungan tersebut, salah satu yang ditawarkan untuk dijadikan solusi adalah melihat jenis darah tersebut dari warnanya, berdasarkan Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Fāṭimah binti Abī Ḥubaish:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أُمِّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-
« إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا
كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».³¹

Diriwayatkan dari Fāṭimah binti Abī Ḥubaish bahwa ia sedang istihadah, Rasulullah saw berkata kepadanya, bahwa darah haid adalah berwarna hitam

³¹ Menurut ibn Hibbān dan al-Ḥākim, Hadis ini adalah Hadis ṣaḥīḥ, tetapi menurut Abū Ḥātim, Hadis ini adalah ḍa‘īf, karena diriwayatkan dari ‘Adī ibn Thābit, yang meriwayatkan dari bapaknya, yang meriwayatkan dari kakeknya. Kakek ‘Adī ibn Thābit tidak diketahui statusnya. Abū Dāud, *Sunan*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 115. Lihat juga Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī al-Kaḥlānī, *Subul al-Salām*, Juz I (Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.), 100.

yang dikenal, jika demikian tinggalkanlah salat namun jika selainnya, maka berwudu dan salatlah karena itu adalah *'irq*.³²

Hadis tersebut menjelaskan bahwa cara membedakan antara darah istihadah dan darah haid adalah dengan melihat warna darah, jika darahnya hitam berarti itu darah haid. Hadis ini juga menjelaskan bahwa wanita istihadah kedudukannya sama dengan wanita yang tidak haid, sehingga ia tetap dibebankan beribadah sebagaimana biasanya, namun jika ia mendapati haid, maka ia harus meninggalkan beberapa ibadah, seperti keharusan meninggalkan salat dan puasa. Permasalahannya adalah 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.

Berdasarkan hal tersebut, perdarahan pervaginam merupakan masalah yang perlu dikaji lebih komprehensif, baik dalam perspektif medis maupun fikih, karena perkembangan zaman dan kemajuan ilmu medis berpengaruh pada kesehatan³³ dan fikih wanita. Pendekatan medis dalam menjelaskan sebab terjadinya perdarahan pervaginam sangat diperlukan, untuk mengetahui jenis darah yang keluar dari kemaluan seorang wanita, sedangkan fikih merupakan sekumpulan hukum syarak yang berhubungan dengan amaliah yang dihasilkan

³² Menurut al-Shaukânî, *'irq* adalah darah yang keluar dari pembuluh darah serviks, yang berada di bawah rahim, dan biasa disebut *adhil*. Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Shaukânî, *Nail al-Auḍār*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 337.

³³ 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. R. Prajitno Prabowo, "Dampak Kemajuan Teknologi pada Bidang Obstetri dan Ginekologi", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 17, Nomor 3 (Juli, 1991), 153-157.

dari *istinbāt* hukum melalui ijtihad.³⁴ Selama ini, kajian tentang ilmu medis dan fikih 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.³⁵

Dalam sejarah Islam, ilmu medis pernah mengalami zaman keemasannya diantara 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 Hārūn al-Rashīd (685 M), yang dalam masa pemerintahannya, ia memerintahkan untuk menterjemahkan kitab medis dari Yunani, diantaranya kitab karya Galenus, Hipokrates, dan lain sebagainya. Dari proses terjemahan tersebut, muncul pakar medis dari kalangan muslim, diantaranya al-Rāzī (850-932M),³⁶ Ibn Sīnā (980-1037M)³⁷, Abū al-Qāsim al-Zahrāwī,³⁸ dan Ibn Rushd.³⁹

³⁴ Achmad Satori Ismail, "Fiqh Perempuan dan Feminisme", 149.

³⁵ Ahmad Muḥammad Kan'ān, *al-Mausū'ah al-Ṭibbiyyah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Nafāis, 2007), 19.

³⁶ Al-Rāzī 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 menggunakan *hijāmah* (bekam) untuk mengobati stroke. Gustav Lobon, *Ḥaḍārah al-'Arab* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2000), 488.

³⁷ Ibn Sīnā menulis *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, kitab tersebut menjadi sumber rujukan utama dalam ilmu medis di Eropa. Ibid., 490.

³⁸ Ia adalah Abū al-Qāsim Khalāf ibn al-'Abbās al-Zahrāwī. Abū al-Qāsim lahir di Zahrā', yang terletak di sekitar Kordoba, Spanyol, karena itu dia dikenal dengan nama "al-Zahrāwī". Di Barat ia dikenal sebagai Abulcasis, ia adalah dokter kerajaan pada masa Khalifah al-Ḥakam II dari Dinasti Umayyad. Karya terkenalnya adalah *al-Taṣrīf*, kumpulan praktik kedokteran yang terdiri atas 30 jilid, di dalam buku tersebut dibahas tentang ilmu bedah, alat dan cara bedah. Isma'il al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam* (Bandung: Mizan, 1998), 359.

³⁹ Ibnu Rushd (1126 - 1188) adalah seorang filsuf dari Spanyol (Andalusia). Dia mendalami banyak ilmu, seperti kedokteran, hukum, matematika, dan filsafat. Dalam ilmu medis, ia

Perkembangan medis dalam Islam juga berpengaruh pada ilmu fikih. Dalam beberapa kitab fikih, terdapat beberapa fukaha yang tidak segan mengutip pendapat pakar medis untuk melengkapi argumen mereka, sebagaimana yang dilakukan Ibn Rushd, ia mengutip pendapat Galenus dan Hipokrates dalam mentarjih hukum tentang wanita yang mengalami perdarahan waktu hamil, apakah itu termasuk darah haid atau istihadah. Menurut Ibn Rushd, ada dua hal yang mempengaruhi 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 istihadah, jika janin lemah karena mengikuti kondisi ibunya yang lemah dan sakit.⁴⁰ Selain itu, terdapat pendapat dalam mazhab Ḥanbalī bahwa wanita hamil tidak haid, hal tersebut dikarenakan darah tersebut tidak keluar, karena menjadi makanan bayi dan ketika melahirkan darah tersebut berubah menjadi susu.⁴¹

Penjelasan fikih tersebut kurang relevan dengan penemuan medis yang terakhir, meskipun demikian banyak fukaha belakangan yang masih mengutip penjelasan tersebut dalam karya fikih mereka, diantaranya; al-‘Uthaimin,⁴² ‘Abd

mentafsirkan kitab Ibn Sīnā, kitab tentang pengobatan, kitab tentang racun dan demam. Gustav Lobon, *Ḥaḍārah al-‘Arab*, 492.

⁴⁰ Muhammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 51.

⁴¹ ‘Abd al-Raḥmān ibn Qudāmah, *al-Sharḥ al-Kabīr*, Juz I (D>ar al-Kitāb al-‘Arabī), 313.

⁴² ‘Uthaimin 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 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 ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, *Majmū’ Fatāwā wa Rasāil Ibn ‘Uthaimin* (Mekkah: Dār al-Waṭan, 1413 H), 222.

al-Wahhāb al-Sha'rānī⁴³ dan 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Salmān.⁴⁴ Hal tersebut menunjukkan perlu ada penelitian lebih lanjut tentang fikih perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis yang aktual, tidak hanya mengutip pada karya fukaha terdahulu, tetapi juga diimbangi dengan hasil penelitian pakar medis masa kini.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penulis tertarik untuk membahas tentang problematika perdarahan pervaginam dalam tinjauan medis dan fikih, dengan menganalisis pendapat fukaha dan pakar medis tentang perdarahan pervaginam, untuk dapat merumuskan fikih perdarahan pervaginam.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Identifikasi masalah

Dari latar belakang masalah di atas, terdapat beberapa masalah yang timbul, diantaranya:

- a. Produk fikih perdarahan pervaginam terkesan rumit.
- b. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan fukaha tentang hukum perdarahan pervaginam.

⁴³ 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī 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. 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī dalam Muḥammad Nūruddīn Marbū Banjar al-Makky, *al-Iḥāṭah bi Aḥam Masā'il al-Ḥaiḍ wa al-Nifās wa al-Istiḥāḍah* (Kairo: Iḥyā' al-Kutub al-Turāth al-Islāmī, 1993).

⁴⁴ 'Abd. al-'Azīz Muḥammad al-Salmān, *al-As'ilah wa al-Ajwibah al-Shar'iyah*, Juz I (CD al-Maktabah al-Shāmilah), 57.

- c. Fikih yang bersifat dinamis, pada saat ini cenderung bersifat kaku dan rigid.
- d. Interpretasi terhadap dalil perdarahan pervaginam kurang sesuai dengan perkembangan zaman.
- e. Perkembangan medis mendekonstruksi fikih perdarahan pervaginam.
- f. Perumusan fikih perdarahan pervaginam kurang sesuai dengan pendekatan medis.

2. Batasan Masalah

Dari masalah yang tercakup dalam identifikasi masalah di atas, penelitian ini hanya difokuskan pada masalah perumusan model fikih perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis.

C. Rumusan Masalah

Bagaimana merumuskan model fikih perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah merumuskan model fikih perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis.

E. Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan memiliki kegunaan, baik secara teoritis maupun secara praktis:

1. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan berguna bagi pengembangan keilmuan di kalangan peneliti dan akademisi, dalam meninjau ulang perumusan fukaha tentang fikih perdarahan pervaginam.
2. Secara praktis, diharapkan penelitian ini dapat digunakan oleh masyarakat, diantaranya wanita, fukaha, dan para ahli medis, untuk dijadikan rujukan dalam menentukan hukum perdarahan pervaginam.

F. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang haid, nifas dan istihadah telah banyak dilakukan. Di bawah ini terdapat beberapa penelitian yang berkaitan dengan perdarahan pervaginam:

1. Penelitian tentang haid dalam perspektif medis dan fikih

Terdapat dua tesis yang membahas tentang haid dalam perspektif medis dan fikih, yaitu: Pertama, tesis Hariri yang berjudul *Fiqh Haji; Penyumbatan Haid dengan Tampon (Perspektif Hukum Islam dan Medis)*. Dalam tesis tersebut, Hariri hanya memfokuskan penelitiannya pada hukum menyumbat haid dengan tampon bagi wanita, ketika melaksanakan ibadah haji. Penelitiannya menyimpulkan bahwa wanita yang berhaji diperbolehkan menggunakan tampon untuk menyumbat darah haid, sebagai upaya untuk menghilangkan *mashaqqah* dalam menunaikan ibadah haji. Upaya ini sejalan dengan prinsip dasar Islam yang menghendaki kemudahan dan menghindari

kesulitan dalam menjalankan syariat Islam.⁴⁵ Penelitian Hariri memiliki persamaan dengan disertasi ini, yaitu dalam hal komparasi antara medis dan fikih, perbedaannya adalah Hariri membahas tentang penggunaan tampon untuk berhaji dalam perspektif medis dan fikih, sedangkan disertasi ini membahas tentang sebab terjadinya perdarahan pervaginam dalam tinjauan medis, kemudian dibahas hukumnya melalui tinjauan fikih.

Kedua, tesis Nur Huda yang berjudul *Studi Kritis Fiqh Dimā' al-Mar'ah (Mencari Solusi Siklus Haid Akibat KB)*. Tesis ini merupakan hasil penelitian lapangan tentang penggunaan alat kontrasepsi untuk program Keluarga Berencana terhadap siklus haid. Penelitian ini menyimpulkan bahwa sebanyak 62 orang (68,13%) dari 91 orang menyatakan bahwa haidnya ajeg dan sisanya sebanyak 29 orang (31,89%) mengalami haid yang tidak ajeg. Lebih lanjut Nur Huda menyimpulkan bahwa tidak ada rumusan tentang haid yang dapat dipegangi secara pasti, baik mengenai kapan mulainya, berapa lama setiap bulan, ajeg tidaknya haid dan efek yang ditimbulkannya.⁴⁶ Teori tentang darah haid yang ada, baik yang dikemukakan oleh fukaha atau ilmu medis hanya menarik kesimpulan dari gejala umum, dan tidak bisa digeneralisir untuk semua individu, sebab setiap wanita mempunyai karakter haid tersendiri. Perbedaan penelitian Nur Huda dengan disertasi ini adalah penelitian Nur Huda adalah penelitian lapangan tentang akibat penggunaan KB dengan pendekatan kuantitatif, sedangkan disertasi ini adalah penelitian kepustakaan tentang

⁴⁵ Hariri, "Fiqh Haji; Penyumbatan Haid dengan Tampon (Perspektif Hukum Islam dan Medis)" (Tesis-- PPs Walisongo, Semarang, 2002).

⁴⁶ Nur Huda, "Studi Kritis Fiqh Dimā' al-Mar'ah (Mencari Solusi Siklus Haid Akibat KB)" (Tesis-- PPs Walisongo, Semarang, 2003).

perdarahan pervaginam dalam perspektif medis dan fikih dengan pendekatan kualitatif.

2. Penelitian tentang haid, nifas, dan istihadah dalam perspektif fikih

Terdapat tiga tesis yang membahas tentang haid, nifas, dan istihadah dalam perspektif fikih: Pertama, tesis yang ditulis Wardah Nuroniyah, dengan judul *Haid dalam Hukum Islam Studi terhadap Pandangan Fikih Mazhab*. Wardah mengkritisi perbedaan pendapat diantara fukaha mengenai haid dan implikasi dari hukum yang ditimbulkannya, terutama yang berkaitan dengan larangan dalam beribadah bagi wanita haid, bahwa setelah melakukan pengkajian ulang terhadap argumen para fukaha, disimpulkan bahwa larangan tersebut tidak ada yang bersifat mutlak diberlakukan bagi wanita yang sedang haid.⁴⁷

Kedua, tesis karya Rejal Miftahul Fajar, berjudul *Wanita Haid dalam Hukum Islam*. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan metode deskriptif kualitatif. Hasil dari penelitian tesis tersebut adalah bahwa ada tujuh larangan bagi wanita haid. Di antara tujuh larangan tersebut, empat larangan merupakan kesepakatan fukaha, yaitu salat, puasa, jimak, dan tawaf, sedangkan tiga lainnya merupakan larangan yang diperselisihkan pada fukaha yaitu membawa dan membaca al-Qur'an, masuk dan berdiam di masjid, dan talak.⁴⁸

Ketiga, tesis Farida Ulvi Na'imah, yang berjudul *Tinjauan Mazhab al-Shāfi'ī dan Mazhab Ḥanbalī tentang Haid yang Terputus-putus serta Akibat*

⁴⁷ Wardah Nuroniyah, "Menstruasi dalam Hukum Islam Studi terhadap Pandangan Fikih Mazhab" (Tesis-- PPs Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006).

⁴⁸ Rejal Miftahul Fajar, "Perempuan Menstruasi dalam Hukum Islam" (Tesis-- PPs Sunan Ampel, Surabaya, 2009).

Hukum yang Ditimbulkan. Penelitiannya adalah penelitian kepustakaan dan kesimpulan penelitiannya adalah pendapat mazhab al-Shāfi'ī tentang darah haid yang terputus-putus adalah dengan menghukumi masa *naqā'* dalam *zamān al-haid* termasuk masa haid. Metode yang digunakan adalah metode *saḥb* (metode penyamarataan), karena masa terputusnya darah disamaratakan hukumnya sebagai haid, sehingga akibat hukum yang ditimbulkan adalah ketidakbolehan melaksanakan ibadah pada masa *naqā'*, seperti salat, puasa, tawaf, talak, bersetubuh, perhitungan iddah, dan berdiam diri di masjid. Dalam mazhab Ḥanbalī, darah yang terputus-putus adalah masa berhentinya darah (*naqā'*) dihukumi suci. Metode ini disebut dengan metode *laqṭ* (perolehan), karena ketika terlihat (memperoleh) darah dihukumi haid, ketika darah terputus (*naqā'*) dihukumi suci. *Qaul* ini disebut juga dengan *qaul talfīq* (secara bahasa adalah mencampur, karena dalam qaul ini dalam waktu 15 atau kurang, bisa terjadi percampuran antara hari haid dan suci secara silih berganti). Akibat hukum yang ditimbulkan adalah kebolehan melaksanakan ibadah pada masa *naqā'*, seperti salat, puasa, bersetubuh, tawaf, talak, perhitungan iddah, dan berdiam diri di masjid.⁴⁹

Ketiga tesis di atas memiliki kesamaan dengan disertasi ini, yaitu menggunakan metode penelitian kepustakaan dan bersifat kualitatif. Perbedaan ketiga tesis tersebut dengan disertasi ini adalah ketiga tesis tersebut hanya menggunakan perspektif fikih, sedangkan disertasi ini menggunakan pendekatan medis dan fikih.

⁴⁹ Farida Ulvi Na'imah, "Tinjauan Mazhab al-Shāfi'ī fan Mazhab Ḥanbalī tentang Haid yang Terputus-putus serta Akibat Hukum yang Ditimbulkan" (Tesis-- PPs Sunan Ampel, Surabaya, 2011), vi.

3. Penelitian perdarahan pervaginam dalam perspektif medis

Terdapat beberapa artikel, yang menulis tentang hasil penelitian perdarahan pervaginam dalam perspektif medis. Pertama, penelitian yang dilakukan Rizani Amran, George Adrian, dan Hariyadi Manan, dengan judul *Perdarahan Bercak pada Akseptor Implant*. Penelitian mereka menyimpulkan bahwa dari 250 responden usia 21-25 tahun, mempunyai resiko terjadinya perdarahan bercak lebih tinggi dibandingkan dengan akseptor Norplant dalam usia yang sama. Usia 26-30 tahun mempunyai resiko terjadinya perdarahan bercak, tetapi risikonya sebanding dengan akseptor Norplant dalam golongan usia yang sama. Kasus perdarahan bercak lebih sedikit pada akseptor dengan riwayat penggunaan kontrasepsi hormonal sebelumnya.⁵⁰

Kedua, penelitian Dewi Murdiyanti dan Inda Meilaning Putri yang berjudul *Perbedaan Siklus Menstruasi antara Ibu yang Menggunakan Alat Kontrasepsi IUD dengan Kontrasepsi Suntik di Dusun Geneng Sentul Sidoagung Godean Sleman Yogyakarta*. Penelitian Dewi menyimpulkan tiga hal; pertama, terdapat perbedaan siklus haid antara ibu yang menggunakan alat kontrasepsi IUD dengan kontrasepsi suntik di Dusun Geneng Sentul Sidogagung Godean Sleman Yogyakarta, kedua, siklus haid pada ibu yang menggunakan alat kontrasepsi IUD lebih baik dibandingkan dengan ibu yang menggunakan alat kontrasepsi suntik, dan ketiga, ibu pengguna alat kontrasepsi suntik mempunyai siklus haid yang pendek.⁵¹

⁵⁰ Rizani Amran, George Adrian, dan Hariyadi Manan, "Perdarahan Bercak pada Akseptor Implant", 223.

⁵¹ Dewi Murdiyanti dan Inda Meilaning Putri, "Perbedaan Siklus Menstruasi antara Ibu yang Menggunakan Alat Kontrasepsi IUD dengan Kontrasepsi Suntik di Dusun Geneng Sentul

Ketiga, Lukman Hakim dan H. Yovsyah, meneliti tentang *Kecenderungan Kejadian Induksi Haid pada Wanita Luar Nikah di Klinik Raden Salah, Jakarta*. Hasil penelitiannya menyimpulkan beberapa hal: Pertama, tidak ditemukan kecenderungan peningkatan proporsi wanita hamil di luar nikah yang mendapat pelayanan induksi aborsi di Klinik Raden Saleh tahun 1988-1991. Kedua, sebagian besar responden berusia 20 tahun, berpendidikan SLTA dengan status pelajar, beragama Islam, dengan usia kehamilan 9-12 minggu. Ketiga, alasan mayoritas responden mendapatkan pelayanan induksi aborsi adalah masih sekolah atau belum siap kawin, dan keempat, jamu peluntur merupakan pilihan pertama untuk mendapatkan haid yang terlambat, pilihan kedua dengan menggunakan pil kontrasepsi dan pil hormonal lainnya.⁵²

Keempat, penelitian Dewi Susilowati yang berjudul *Faktor-faktor Resiko yang Berhubungan dengan Kejadian Perdarahan Postpartum di RSUD Dr. Soetomo Surabaya*. Penelitiannya menghasilkan beberapa kesimpulan: Pertama, terdapat hubungan bermakna antara riwayat perdarahan postpartum sebelumnya, bekas SC, bayi besar dengan kejadian perdarahan postpartum di RSUD Dr. Soetomo Surabaya tahun 2009. Kedua, resiko ibu yang memiliki riwayat perdarahan postpartum sebelumnya dan bekas SC dengan kejadian perdarahan postpartum adalah 2,905 kali lebih besar. Ketiga, resiko ibu yang memiliki riwayat perdarahan postpartum sebelumnya dan bayi besar dengan

Sidoagung Godean Sleman Yogyakarta”, *Jurnal Surya Medika Yogyakarta*, dalam <http://skripsistikes.files.wordpress.com>, (26 Januari 2011).

⁵² Lukman Hakim Tarigan dan H. Yovsyah, “Kecenderungan Kejadian Induksi Haid pada Wanita Luar Nikah di Klinik Raden Saleh, Jakarta”, *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 3 (Juli 1999), 161.

kejadian perdarahan postpartum adalah 8,040 kali lebih besar. Keempat, resiko ibu yang memiliki bekas SC dan bayi besar dengan kejadian perdarahan postpartum adalah 2,846 kali lebih besar, dan kelima, ibu yang memiliki riwayat perdarahan postpartum, bekas SC dan bayi besar akan memiliki probabilitas atau resiko mengalami perdarahan postpartum sebesar 88%.⁵³

Beberapa penelitian tersebut berbeda dengan disertasi ini, karena penelitian tersebut merupakan penelitian lapangan dengan metode kuantitatif, dan hanya menggunakan perspektif medis, sedangkan penelitian disertasi ini adalah penelitian kepustakaan dan bersifat kualitatif, dengan mengkomparasikan antara pendekatan medis dan fikih tentang haid, nifas, dan istihadah.

4. Penelitian tentang mitos seputar haid

Selain penelitian tentang perdarahan pervaginam dalam perspektif medis, terdapat penelitian tentang mitos yang menyertai adanya haid. Dalam hal ini, terdapat tiga artikel yang berkaitan dengan mitos seputar haid: Pertama, artikel karya Nasaruddin Umar, yang berjudul *Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam*. Menurut Nasaruddin, istilah menstruasi tidak terlepas dari makna teologis. Kata menstruasi (mens) berasal dari bahasa Indo-Eropa, yakni dari akar *manas*, *mana*, atau *men*, yang juga sering disingkat menjadi *maa* artinya sesuatu yang berasal dari dunia gaib kemudian menjadi makanan suci yang telah diberkahi lalu mengalir ke dalam tubuh dan memberikan kekuatan,

⁵³ Dewi Susilawati, "Faktor-faktor Risiko yang Berhubungan dengan Kejadian Perdarahan Postpartum di RSUD Dr. Soetomo Surabaya", *Buletin Penelitian RSUD Dr Soetomo*, Volume 13, Nomor 4 (September-Desember 2011), 194.

bukan hanya pada jiwa tetapi juga fisik. *Mana* juga berhubungan dengan kata *mens* (Latin) yang kemudian menjadi kata *mind* (pikiran) dan *moon* (bulan), keduanya mempunyai makna yang berkonotasi kekuatan spiritual. Dalam bahasa Yunani, *men* berarti *month* (bulan). Hasil penelitiannya menyebutkan bahwa masalah haid meskipun dianggap sebagai mitos, namun sudah dianggap baku dalam kitab suci. Persoalan haid ini tidak hanya berlaku pada suku tertentu tetapi juga bersifat universal di berbagai tempat. Diantara contoh dari *menstrual creation* adalah kosmetik, slop, sandal dan sepatu, pondok haid, kerudung, cadar dan sejenisnya.⁵⁴

Kedua, artikel Irwan Abdullah yang berjudul *Menstruasi: Mitos dan Konstruksi Kultural atas Realitas Perempuan*. Menurut Irwan, mitos yang berkembang di dalam masyarakat adalah wanita haid dianggap sebagai kutukan dari Tuhan. Haid merupakan sesuatu yang kotor, mengganggu kesehatan, tanda dari inferioritas wanita dan lain sebagainya. Pandangan negatif tersebut berimplikasi pada perlakuan masyarakat kepada wanita haid. Dalam masyarakat Eropa dulu, diyakini bahwa masakan yang dimasak wanita haid adalah kotor dan tidak sehat, bahkan dalam beberapa kasus berimplikasi kepada pengucilan wanita haid dan larangan untuk bekerja.⁵⁵

Ketiga, artikel Sri Suhandjati Sukri yang berjudul *Mitos-mitos tentang Menstruasi*. Menurut Sri Suhandjati, mitos yang berkembang dalam masyarakat tentang haid adalah haid merupakan kutukan dari Tuhan, karena

⁵⁴ Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 21-47.

⁵⁵ Irwan Abdullah, "Menstruasi: Mitos dan Konstruksi Kultural atas Realitas Perempuan", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 3.

dosa Siti Hawa yang menggoda Adam untuk memakan buah terlarang, sehingga manusia dikeluarkan dari surga. Akibat dari dosa itu, semua wanita mendapat kutukan dari Tuhan.⁵⁶

Disertasi ini berbeda dengan ketiga artikel tersebut, karena disertasi ini tidak membahas tentang mitos seputar haid, tetapi membahas pandangan pakar medis dan fukaha tentang perdarahan pervaginam.

Dari beberapa penelitian di atas, posisi penelitian disertasi ini adalah melanjutkan penelitian terdahulu, yang membahas tentang perdarahan pervaginam dalam perspektif medis dan fikih. Dalam penelitian ini dibahas tentang pengertian perdarahan pervaginam, usia haid, masa haid, nifas dan istihadah, penentuan darah haid, nifas dan istihadah, dan implikasi hukum yang timbul dari perdarahan pervaginam.

H. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Penelitian ini adalah penelitian literer/kepustakaan (*library research*), karena penelitian ini bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi tentang pandangan pakar medis dan fukaha tentang perdarahan pervaginam, dengan bantuan berbagai macam material yang terdapat di ruangan perpustakaan, seperti: buku, jurnal, dan lainnya, yang relevan dengan permasalahan penelitian disertasi ini.⁵⁷

⁵⁶ Sri Suhandjati Sukri, "Mitos-mitos tentang Menstruasi", dalam *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*, ed. Sri Suhandjati Sukri (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 122.

⁵⁷ Moh. Kasiram, *Metodologi Penelitian* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 111.

Penelitian literer ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis deskriptif-komparatif antara medis dan fikih. Pendekatan kualitatif dipilih, karena sifat data yang dipilih dalam penelitian ini adalah kualitatif, bukan kuantitatif yang menggunakan alat pengukur yang sifatnya kuantitatif, bahwa yang diteliti dalam disertasi ini bukan berupa angka, melainkan tulisan tentang perdarahan pervaginam dalam perspektif medis dan fikih.

2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data tertulis, berupa buku dan jurnal, yang berhubungan dengan judul penelitian ini. Pelacakan sumber data tersebut dilakukan ke berbagai tempat yang memungkinkan, seperti perpustakaan, toko buku, internet, dan perorangan yang memiliki sumber data yang dibutuhkan.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari bahan data primer, sekunder dan tersier. Bahan data yang berkaitan langsung dengan perdarahan pervaginam dalam tinjauan medis atau fikih, dikategorikan sebagai bahan data primer, yang merupakan sumber pertama data penelitian ini dihasilkan.⁵⁸ Diantara kitab fikih yang dijadikan bahan data primer adalah *Badāi' al-ṣanā'i'*, karya M. Abū Bakar ibn Mas'ūd al-Kasānī al-Hanafi,⁵⁹ *al-Mughnī* karya 'Abd Allah ibn Qudāmah,⁶⁰ dan *al-Umm* karya Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī.⁶¹

⁵⁸ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Sosial* (Surabaya: Airlangga University Press, 2001), 129.

⁵⁹ Abū Bakar ibn Mas'ūd al-Kasānī al-Hanafi, *Badāi' al-ṣanā'i'*, Juz I, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.

⁶⁰ 'Abd Allah ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.).

⁶¹ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī. *al-Umm*, Juz I, Kairo: Dār al-Ghad al-'Arabī, 1989.

Di antara bahan data primer tentang perdarahan pervaginam dalam perspektif medis adalah *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility* karya Marc A. Fritz dan Leon Speroff,⁶² *The Abnormal Menstrual Cycle* karya Margaret Rees, Sally Hope, dan Veronica Ravnika,⁶³ dan *23rd Edition Williams Obstetric* karya F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, dan Catherine Y. Spong.⁶⁴

Bahan data yang tidak berhubungan langsung dengan perdarahan pervaginam dalam tinjauan medis dan fikih, digolongkan sebagai bahan data sekunder, dan dijadikan sebagai bahan data kedua sesudah bahan data primer.⁶⁵ Dalam penelitian ini, bahan data sekunder yang digunakan adalah kitab fikih, kitab tafsir, dan kitab *uṣūl al-fiqh*. Di antara kitab fikih adalah *al-Iḥāṭah bi Aḥam Masā'il al-Ḥaiḍ wa al-Nifās wa al-Istiḥāḍah* karya M. Nūruddīn Marbū al-Makkī,⁶⁶ *Fikih Darah Wanita* karya Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin,⁶⁷ dan *Problematika Haid dan Permasalahan Wanita* karya Segaf Hasan Baharun.⁶⁸ Di antara kitab tafsir adalah *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sais⁶⁹ dan *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Ṣābūnī.⁷⁰ Di antara kitab ushul

⁶² Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility* (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2011).

⁶³ Margareth Rees, Sally Hope, dan Veronica Ravnika, *The Abnormal Menstrual Cycle* (London: Taylor & Francis, 2005).

⁶⁴ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010).

⁶⁵ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Sosial* (Surabaya: Airlangga University Press, 2001), 129.

⁶⁶ Muḥammad Nūruddīn Marbū Banjar al-Makkī, *al-Iḥāṭah bi Aḥam Masā'il al-Ḥaiḍ wa al-Nifās wa al-Istiḥāḍah*.

⁶⁷ Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaimin, *Fikih Darah Wanita* (Solo: al-Qowam, 2004).

⁶⁸ Segaf Hasan Baharun, *Problematika Haid dan Permasalahan Wanita* (Pasuruan: Ma’had Dār al-Lughah wa al-Da’wah, 2009).

⁶⁹ ‘Alī al-Sais, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998).

⁷⁰ ‘Alī al-Ṣābūnī, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.).

fikih adalah *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* karya ‘Abd al-Karīm Zaidān,⁷¹ *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* karya Wahbah al-Zuhailī,⁷² *Uṣūl al-Fiqh* karya Muḥammad Abū Zahrah,⁷³ dan *Ta’līl al-Aḥkām* karya Muḥammad Mustafā Shalabī.⁷⁴

Selain bahan data primer dan sekunder, penulis juga menggunakan bahan data tersier sebagai bahan data penunjang, yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap bahan data primer dan sekunder yang berupa kamus atau ensiklopedia,⁷⁵ diantaranya adalah *Ensiklopedi Hukum Islam* yang diedit oleh Abdul Aziz Dahlan,⁷⁶ *al-Maurid* karya Louis Ma’lūf,⁷⁷ dan *al-Mausū’ah al-Ṭibbiyyah al-Fiqhiyyah* karya Aḥmad Muḥammad Kan’ān.⁷⁸

3. Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini dilakukan dengan analisis deskriptif-komparatif dengan pola pikir induktif-deduktif. Dengan analisis tersebut diharapkan dapat diperoleh gambaran secara jelas tentang perdarahan pervaginam dalam tinjauan medis dan fikih.

Analisis data dilakukan semenjak pengumpulan data, hingga setelah pengumpulan data selesai. Setelah didapatkan data tentang perdarahan pervaginam dalam tinjauan medis dan fikih, data tersebut diklasifikasikan

⁷¹ ‘Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997).

⁷² Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986).

⁷³ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958).

⁷⁴ Muḥammad Mustafā Shalabī, *Ta’līl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1981).

⁷⁵ Amiruddin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 32.

⁷⁶ ed. Abdul Aziz Dahlan, et al. *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001).

⁷⁷ Louis Ma’lūf, *al-Munjid* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986).

⁷⁸ Aḥmad Muḥammad Kan’ān, *al-Mausū’ah al-Ṭibbiyyah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Nafā’is, 2007).

sesuai dengan tema dengan menyeleksi dan memisahkan antara data tentang perdarahan pervaginam dalam perspektif medis dan data tentang perdarahan pervaginam dalam pandangan para fukaha, kemudian data yang sudah terklasifikasi tersebut dideskripsikan untuk dikomparasikan maknanya dengan analisis induktif-deduktif.

I. Sistematika Pembahasan

Penulisan disertasi ini ditulis berdasarkan sistematika pembahasan berikut ini:

Pada bab pertama, dibahas tentang pendahuluan yang mencakup; latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, penelitian terdahulu, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Pada bab kedua, dibahas tentang perspektif teori. Dalam hal ini dibahas tentang konsep perumusan fikih perdarahan pervaginam, yang mencakup perumusan fikih, anatomi genital wanita, dan perdarahan pervaginam. Pada bab kedua ini juga dibahas tentang *ta'āl al-ahkām* sebagai model analisis.

Pada bab ketiga, dibahas tentang pandangan pakar medis tentang perdarahan pervaginam, yang mencakup haid, nifas, dan perdarahan pervaginam abnormal. Dalam masalah haid, dibahas tentang darah haid, usia menarke, usia menopause, dan siklus haid. Dalam masalah nifas, dibahas tentang masa nifas, dan dalam masalah perdarahan pervaginam abnormal, dibahas tentang perdarahan pervaginam yang disebabkan kelainan organik dan perdarahan pervaginam yang disebabkan oleh kelainan disfungsional.

Pada bab keempat, dibahas tentang pandangan fukaha tentang hukum perdarahan pervaginam, yang mencakup haid, nifas, istihadah, dan implikasi hukum dari adanya perdarahan pervaginam. Dalam masalah haid dibahas tentang darah haid, usia menarke, usia menopause, dan siklus haid. Dalam masalah nifas dibahas tentang masa nifas, dan dalam masalah istihadah dibahas tentang macam wanita istihadah, perdarahan pada masa kehamilan, perdarahan akibat abortus, dan perdarahan akibat obat-obatan. Dalam implikasi hukum perdarahan pervaginam dibahas tentang larangan bagi wanita haid dan nifas, perbedaan hukum wanita haid dan nifas, dan hukum bagi wanita istihadah.

Pada bab kelima, dibahas tentang perumusan fikih perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis, yang mencakup konstruksi fikih perdarahan pervaginam, dekonstruksi fikih perdarahan pervaginam, dan rekonstruksi fikih perdarahan pervaginam.

Bab yang keenam merupakan bab penutup, yang terdiri dari kesimpulan, implikasi teoritik, keterbatasan studi, dan rekomendasi.

BAB II

PERSPEKTIF TEORI

A. Konsep Perumusan Fikih Perdarahan Pervaginam

Dalam konsep perumusan fikih perdarahan pervaginam ini dibahas tentang perumusan fikih, anatomi genital wanita, dan perdarahan pervaginam.

1. Perumusan fikih

Fikih adalah *al-fahm* (pemahaman), ia berarti ilmu yang mempelajari hukum amaliah berdasarkan dalil yang terperinci.¹ Fikih memiliki sejarah yang panjang, sejak masa Nabi Muhammad saw hingga masa modern. Pada masa Nabi Muhammad saw, fikih dibedakan menjadi dua fase; fase Makkah² dan fase Madinah.³ Pada fase Makkah, tekanan dari masyarakat yang benci terhadap Islam begitu kuat, akhirnya Nabi Muhammad beserta pengikutnya hijrah ke Madinah. Setelah hijrah, fase Madinah dalam *tashrī'* dimulai.

Pada masa Nabi Muhammad saw, penyelesaian hukum Islam dilakukan dengan berpedoman pada al-Qur'an dan Hadis.⁴ Pada masa ini juga telah berlangsung ijtihad, baik yang dilakukan Rasulullah maupun para Sahabat.⁵

¹ Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh Tārīkhuhū wa Rijāluḥū* (Kairo: Dār al-Salām, 1998), 14.

² Ciri masyarakat Islam pada fase Makkah adalah jumlahnya masih sangat sedikit, mereka masih sangat lemah dibandingkan dengan kekuatan yang dimiliki oleh penentang Islam, dan karena lemah, mereka dikucilkan oleh penentang Islam. Da'wah pada masa ini difokuskan kepada ajaran tauhid dan ajakan meninggalkan berhala sebagai sesembahan. Aḥmad Ṭāhā Abbās, *al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: al-Azhar, t.t.), 63.

³ Ciri masyarakat Islam fase Madinah adalah Islam telah kuat dan jumlah pengikutnya semakin banyak, membentuk kelompok masyarakat yang memiliki peranan penting diantara kaum yang lain, adanya ajakan untuk mengamalkan syariat Islam dalam rangka memperbaiki hidup bermasyarakat, dan membentuk aturan damai dan perang. Ibid., 64.

⁴ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 23.

⁵ Di antara para Sahabat yang melakukan ijtihad pada zaman Nabi Muhammad saw adalah mereka yang diutus untuk menjadi hakim. Diantaranya 'Alī ibn Abī Ṭālib yang diutus Nabi saw untuk

Setelah Nabi Muhammad wafat, Sahabat, sebagai generasi Islam pertama, meneruskan ajaran dan misi kerasulan, kemudian diteruskan pada masa *Tābi'īn*.

Fikih pada masa Sahabat (11-40H), dimulai semenjak wafatnya Rasulullah saw, dengan diangkatnya Abū Bakar sebagai khalifah hingga wafatnya khalifah terakhir, 'Alī ibn Abī Ṭalīb.⁶ Pada masa ini, timbul persoalan yang tidak timbul pada masa Nabi Muhammad saw, oleh karena itu Sahabat melakukan ijtihad. Metode yang digunakan dalam berijtihad adalah dengan merujuk kepada al-Qur'an, jika tidak didapati hukumnya dalam al-Qur'an, maka merujuk kepada Hadis, namun jika tidak didapati dalam Hadis, maka mereka akan bermusyawarah dan berijtihad.⁷ Pada masa ini fikih belum terkodifikasi, maka para Sahabat bermusyawarah dengan bertanya kepada Sahabat lain yang lebih senior (*al-sābiqūn al-awwalūn*). Sahabat senior banyak memberi nasehat, mengontrol dan berpartisipasi dalam menentukan hukum. Kewenangan penentuan hukum belum terkonsentrasi pada suatu lembaga, tetapi berada di tangan khalifah sendiri dibantu dengan para Sahabat.⁸

menjadi hakim di Yaman; Mu'ādh ibn Jabal yang diutus Nabi saw menjadi hakim di Yaman; Abū al-Ala' al-Ḥaḍrāmī yang diutus menjadi hakim di Bāḥrain, dan Khudhaifah al-Yamanī. Selain itu, terkadang Nabi menyuruh Sahabatnya memutuskan suatu perkara di hadapannya, diantaranya; 'Aqabah ibn 'Amir dan Ma'ql ibn Yasār. Kamāl Īsā, *Aqdiyah wa Quḍāh fī Riḥāb al-Islām* (Mesir: al-Adab al-Thaqāfi, 1987), 54.

⁶ Ahmad Ṭāhā 'Abbās, *al-Tashrī' al-Islāmī*, 73.

⁷ "al-Sulṭah al-Tashrīyyah", *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. I, ed. Abdul Aziz Dahlan, et al. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), 1662.

⁸ Ibid.

Setelah masa khalifah yang empat berakhir, fase selanjutnya adalah zaman Tābi'īn,⁹ yang pemerintahannya dipimpin oleh Bani Umayyah. Pemerintahan ini didirikan oleh Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān, yang sebelumnya menjadi gubernur Damaskus.¹⁰ Pada masa Umayyah, semakin banyak daerah baru yang dikuasai Islam, hal tersebut mendorong perkembangan fikih, karena semakin luas wilayah yang dikuasai, berarti semakin banyak penduduk, dan semakin banyak pula persoalan hukum yang harus diselesaikan.¹¹ Pada masa ini, mulai muncul dua aliran fikih, aliran Hadis (*madrasah al-Madīnah*),¹² yang berkembang di Hijāz dan aliran *ra'y* (*madrasah al-Kūfah*), yang berkembang di Irak.¹³ Munculnya dua aliran pemikiran hukum Islam itu semakin mendorong perkembangan fikih.¹⁴

Sejalan dengan perluasan daerah ini, permasalahan yang timbul pun semakin kompleks. Khalifah awal dari dinasti ini dalam menghadapi permasalahan yang timbul tetap merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis, namun dalam penafsirannya, mereka meminta bantuan kepada penasehat dan pejabat

⁹ 'Abd al-Wahhāb Khalāf membagi sejarah pembentukan hukum Islam menjadi empat, yaitu masa pembentukan (masa Rasulullah saw), masa Sahabat (masa penyempurnaan), masa kodifikasi (masa perkembangan mazhab), dan masa *taqlīd*. Dari hal tersebut tidak didapati masa Tābi'īn, namun masa Tābi'īn bisa dimasukkan masa perkembangan mazhab yang berlangsung pada masa dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Abd al-Wahhāb Khalāf, *Uṣūl al-Fiqh wa Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1994), 219.

¹⁰ Mu'āwiyah menjabat khalifah setelah menang *taḥkīm*. Kelompok yang tidak menerima *taḥkīm* berhasil membunuh 'Alī ibn Abī Ṭālib. Terbunuhnya 'Alī tersebut memberikan berkah kepada Mu'āwiyah; ia dengan mudah dapat mengambil alih kepemimpinan umat Islam. Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 53.

¹¹ Ibid, 55.

¹² Aliran Hadis adalah golongan yang lebih banyak menggunakan riwayat Hadis dalam berijtihad dan sangat berhati-hati dalam penggunaan akal. Mereka tidak menyukai pembahasan hukum pada masalah yang belum terjadi. Diantara tokoh *ahl al-ḥadīth* adalah Sa'id ibn al-Musayyab. Aḥmad Ṭahā Abbās, *al-Tashrī' al-Islāmī*, 105.

¹³ Aliran *ra'y* adalah golongan yang lebih banyak menggunakan akal dalam berijtihad dibanding dengan menggunakan riwayat Hadis. Diantara tokohnya adalah Ibrāhīm al-Nakha'ī. Ibid, 106. Lihat juga Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: al-Fath li I'lām al-'Arabī, 1996), 14.

¹⁴ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 55.

pemerintah. Pada masa ini juga terdapat usaha untuk penyusunan ilmu fikih dan kodifikasi syariah. Kekuasaan kekhalifahan pada masa bani Umayyah telah terpisah dari kekuasaan keagamaan, karena khalifah tidak lagi dipegang oleh orang yang ahli agama, oleh karena itu persoalan agama sepenuhnya diserahkan kepada para fukaha.¹⁵

Dalam berijtihad, fukaha Tābi'īn mengikuti langkah penetapan dan penerapan hukum Islam yang telah dilakukan pada masa Sahabat dalam *istinbāṭ al-aḥkām*. Langkah yang mereka lakukan adalah sebagai berikut: Pertama, mencari ketentuannya di dalam al-Qur'an. Kedua, apabila ketentuannya itu tidak didapatkan dalam al-Qur'an, mereka mencarinya dalam Hadis. Ketiga, apabila tidak didapatkan dalam al-Qur'an dan Hadis, mereka kembali kepada pendapat Sahabat, dan keempat, apabila pendapat Sahabat tidak diperoleh, maka mereka berijtihad. Dengan demikian, sumber hukum Islam pada periode ini adalah al-Qur'an, Hadis, pendapat Sahabat, dan ijtihad.¹⁶

Setelah kekuasaan Umayyah berakhir, kendali pemerintahan Islam selanjutnya dipegang oleh dinasti Abbasiyah. Berbeda dengan fase sebelumnya, yang ditandai dengan perluasan wilayah, fase ini ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Fase ini, dalam sejarah hukum Islam, dikenal sebagai zaman keemasan.¹⁷ Pada masa ini mulai muncul mazhab fikih yang

¹⁵ Abdul Aziz Dahlan, et al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1663.

¹⁶ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 56.

¹⁷ Ibid., 67.

dipelopori seorang imam mazhab.¹⁸ Diantara mazhab fikih yang terkenal dan masih ada pengikutnya adalah mazhab Ḥanafī, Mālikī, al-Shāfi'ī, dan Ḥanbalī.¹⁹

Pada masa dinasti Abbasiyah, timbul pemikiran untuk menyeragamkan hukum Islam dalam satu legislasi oleh negara. Ibn al-Muqaffa' (102 H-139 H), seorang muslim Persia yang juga sekretaris negara, khawatir melihat perbedaan praktik hukum di kalangan umat Islam, maka ia menulis surat kepada khalifah Abū Ja'far al-Manṣūr (95 H-159 H), agar mensistematisasi ilmu fikih dan mengadakan ijtihad sendiri terhadap al-Qur'an dan Hadis, akan tetapi, nasihat ini tidak diindahkan khalifah.²⁰

Pada masa khalifah Hārūn al-Rashīd berkuasa, ia meminta kepada Imām Abū Yūsuf untuk menulis sebuah buku tentang sistem perpajakan menurut hukum Islam, namun isinya bukan saja hanya sekedar masalah perpajakan, melainkan juga tentang hukum Islam lainnya yang sudah terkodifikasi. Kitab inilah yang dijadikan pedoman untuk menjalankan pemerintahan Bani Abbasiyah. Pada masa ini mulai muncul kitab yang ditulis imam empat mazhab maupun oleh para muridnya, namun dalam prakteknya, khalifah hanya

¹⁸ Mazhab fikih yang muncul setelah Sahabat dan *kibār al-tābi'īn* berjumlah 13 aliran. Ketiga belas aliran ini berafiliasi dengan aliran ahlussunnah, namun, tidak semua aliran itu dapat diketahui dasar-dasar dan metode *istinbāṭ* hukumnya. Adapun di antara pendiri tiga belas aliran itu adalah sebagai berikut: Abū Sa'īd al-Ḥasan ibn Yasār al-Baṣrī (w. 110 H), Abū Ḥanīfah al-Nu'mān ibn Thābit (w. 150 H), al-Auzā'ī Abū Amr 'Abd al-Raḥmān ibn Umar ibn Muḥammad (w. 157 H), Sufyān ibn Sa'īd ibn Masruq al-Thaurī (w. 160 H), al-Laith ibn Sa'd (w. 175 H), Mālik ibn Anas al-Baḥi (w. 179 H), Sufyān ibn 'Uyainah (w. 198 H), Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H), Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal (w. 241 H), Dāud ibn 'Alī al-Ṣabahanī al-Baghdādī (w. 270 H), Ishāq ibn Rahāwīh (w. 238 H), dan Abū Thaur Ibrāhīm ibn Khālīd al-Kalabī (w. 240 H). 'Abd Allāh Hamād al-Na'im, *Naḥwa Taṭwīr al-Tashrī' al-Islāmī* (Mesir: Sīnā, 1994), 45.

¹⁹ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 67

²⁰ Ibid.

memakai kitab yang sesuai dengan mazhab yang dianutnya.²¹ Setelah masa itu, umat Islam disibukkan dengan menulis *sharh* atau *hāshiyah* terhadap kitab fikih, sehingga produk fikih semakin berkurang, sehingga terdapat anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup.

Pada awal abad ke 19, di kalangan pemikir muslim muncul pemikiran untuk membuka kembali aktivitas berijtihad dengan melakukan pembaruan fikih, yang dalam masalah ijtihad kontemporer ini, terdapat tiga pendapat: Pertama, kelompok tradisionalis, kelompok yang menjadikan ulama mujtahid dan salaf, sebagai rujukan mutlak, karena mereka dianggap telah mampu menjawab setiap tantangan zaman dan permasalahan kontemporer dewasa ini.²² Kedua, kelompok liberal, yaitu kelompok yang menginginkan pembaruan hukum Islam secara menyeluruh dengan membuka pintu ijtihad secara bebas, yang terkadang dalam ijtihad ini mereka melakukannya tanpa berpedoman pada kode etik ijtihad yang ada.²³ Ketiga, kelompok moderat, yaitu kelompok yang membuka pintu ijtihad, tetapi tetap dengan berpedoman pada metodologi ijtihad yang telah ditentukan ulama *uṣūl*.²⁴

Charles Kurzman membagi tradisi pemikiran keislaman menjadi tiga: Pertama, Islam adat (*customary Islam*), yang ditandai oleh kombinasi kebiasaan yang berlaku di daerah atau di dunia. Kedua, Islam revivalis, yang juga dikenal sebagai Islamisme, fundamentalisme, atau Wahabisme. Kelompok ini menyerang interpretasi adat yang kurang memberi perhatian terhadap inti

²¹ Ibid.

²² Yūsuf al-Qardāwī, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir baina al-Indibāṭ wa al-Infirāt* (Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1994), V.

²³ Satria Effendi M. Zein, *70 Tahun K.H. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), 153.

²⁴ Ibid., 155.

doktrin Islam, dan ketiga, Islam liberal, yang menghadirkan masa lalu untuk kepentingan modernitas. Ketiga jenis pemahaman tentang Islam ini telah terlibat dalam perdebatan selama lebih dari satu abad, dan Islam liberal lebih sering menjadi korban daripada pemenang.²⁵

Khoirul Huda, mengklasifikasikan kelompok aliran dalam Islam menjadi empat, yaitu: Pertama, kelompok Islam tradisional, yang memiliki ciri kombinasi (sinkretisme) ajaran Islam dengan kebiasaan atau adat istiadat kedaerahan. Kedua, kelompok Islam modernis, yaitu kelompok Islam *mutaḥawwil*, yang berpandangan bahwa interpretasi teks harus beradaptasi dengan realitas. Ketiga, kelompok Islam liberal, yaitu kelompok yang berpandangan bahwa tidak ada otoritas teks, yang ada hanya otoritas akal. Keempat, kelompok Islam fundamentalis, yaitu kelompok Islam *al-thābit*, kelompok Islam revivalis, atau kelompok Islam ideal-totalistik. Ciri kelompok ini adalah tekstual, menyerukan keutamaan Islam pada periode Nabi dan *khulafā' al-rāshidūn*, kembali ke sumber pokok Islam (al-Qur'an dan Hadis), dan menolak unsur asing dari Barat.²⁶

Berkaitan dengan perubahan zaman yang mempengaruhi perubahan hukum, Abdul Basith Junaidy mengungkapkan perlunya revitalisasi *uṣul al-fiqh*, yang pada zaman modern ini, terdapat dua tren pemikiran hukum yang mendominasi kajian hukum Islam modern, yaitu aliran utilitarian dan aliran

²⁵ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), xvii.

²⁶ Khoirul Huda, "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisionalis vs Modernis ke Fundamentalisme vs Liberalis", *Islamica*, Volume 3, Nomor 2 (Maret, 2009), 25-26.

liberal.²⁷ Aliran utilitarian mendasarkan pemikirannya pada prinsip maṣlaḥah, sebagaimana yang ditawarkan al-Shāṭibī melalui penggunaan teori *maqāṣid al-sharī'ah*. Para pendukung aliran ini mengemukakan serangkaian prinsip yang telah ditetapkan oleh fukaha periode klasik dan periode pertengahan. Mereka tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip maṣlaḥah yang ditawarkan para pendahulu mereka, khususnya al-Shāṭibī. Beberapa tokoh yang termasuk dalam kelompok ini adalah Rashīd Riḍā (w. 1935), 'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956), 'Allal al-Fasi (w. 1973), dan Hasan Turabi. Aliran liberal justru membuang semua prinsip yang dikembangkan oleh fukaha tradisional. Kajian hermeneutika merupakan fenomena baru dalam Islam. Menurut mereka, hubungan antara teks dan konteks masyarakat modern tidak tergantung pada hermeneutika literalis, tetapi lebih tergantung pada interpretasi terhadap spirit dan maksud yang lebih luas. Sesungguhnya pandangan para penyokong ini tidak sama, namun lem yang merekatkan mereka adalah sama yaitu penegasan mereka bahwa interpretasi tekstual tradisional tidak memadai dan tidak mampu mengadaptasikan hukum Islam dalam menghadapi situasi dan kondisi yang selalu berubah.²⁸ Beberapa tokoh yang termasuk dalam aliran ini adalah Muḥammad 'Ābid al-Jābirī,²⁹ Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī³⁰, Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid,³¹ dan Muḥammad Shaḥrūr.³²

²⁷ Kedua tren pemikiran ini mendapatkan inspirasinya dari garis besar pemikiran sebagaimana dikemukakan Muḥammad 'Abduh dan memiliki tujuan yang sama yaitu melakukan perumusan kembali teori hukum yang menyinergikan nilai Islam dan hukum substansif yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern yang terus berubah.

²⁸ Abdul Basith Junaidy, "Revitalisasi Usūl al-Fiqh dalam Menghadapi Perubahan Sosial", *Islamica*, Volume 3, Nomor 2 (Maret, 2009), 49-50.

²⁹ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, dengan pendekatan epistemologinya, memunculkan tiga konsep tentang formasi akal Arab, yaitu *al-'aql al-bayānī* (akal retorik), *al-'aql al-'irfānī* (akal gnostik), dan *al-'aql al-burhānī* (akal demonstratif). *Al-'aql al-bayānī* (akal retorik), merupakan pemikiran

Roibin mengungkapkan perlunya reformulasi hukum Islam karena faktor sosio-antropologis. Reformulasi hukum perlu dilakukan, karena masih banyaknya sikap mendua di dalam masyarakat, misalnya banyak yang menduakan bunga bank, di satu sisi, mereka mengharamkan bunga bank, di sisi yang lain, dalam kesehariannya mereka banyak menggunakan jasa bank. Hal tersebut dikarenakan cara pandang terhadap hukum yang sempit dan tidak holistik. Konstruksi fikih tradisional yang telah berdialektika dengan zamannya, menuntut adanya rekonstruksi baru terhadap konteks kekinian. Formulasi fikih lama, sudah banyak yang harus mengalami reaktualisasi, karena itu dibutuhkan reformulasi fikih kini dan yang akan datang.³³

Dalam merekonstruksi fikih dan *uṣūl al-fiqh*, Ahwan Fanani mencoba menjabarkan tentang penerimaan para sarjana muslim terhadap hermeneutika dalam *uṣūl al-fiqh*. Menurutnya, selama berabad-abad, *uṣūl al-fiqh* konvensional menjadi tulang punggung pengembangan ilmu fikih. Munculnya

orisinal Arab-Islam, yang diaplikasikan dalam perkembangan ilmu bahasa, fikih, *uṣūl al-fiqh*, dan ilmu kalam. *Al-'aql al-'irfānī* dan *al-'aql al-burhānī*, merupakan kontribusi pemikiran eksternal Arab-Islam. *Al-'aql al-'irfānī* diaplikasikan bagi perkembangan ilmu kalam, sedangkan *al-'aql al-burhānī* diaplikasikan pada filsafat. M. 'Ābid al-Jabirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991), 39.

³⁰ Menurut 'Ashmāwī, syariat seharusnya dipahami hanya pada tataran etimologisnya, yang berarti jalan, metode (*al-tarīq*, *al-sabīl*, *al-manhaj*, *al-shāri'*, *wa mā shābaha*) atau lembah menurun menuju air (*maurid al-mā*/sumber air). Pemahaman syariat dari tataran terminologisnya harus ditolak. Syariat hanya sebagai prinsip, nilai, dan norma yang menjiwai hukum, bukan sebagai produk baku yang menutup diri dari transformasi realitas sosial dan dinamika internal umat. Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Madbūlī, 1983), 179.

³¹ Dalam pendekatan hermeneutika, terdapat pemikiran Naṣr Hāmid Abū Zaid, yang dalam memahami makna teks harus dilihat adanya tiga faktor, yaitu penulis teks (*al-mu'allif*), teks itu sendiri (*al-naṣṣ*), serta pembaca (*al-nāqid*). Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Ishkāliyyah al-Qirā'ah* (Beirut: al-Markaz al-'Arabī al-Islāmī, t.t.), 16.

³² Shahrūr mengkritisi penafsiran ayat gender, dan teori yang muncul adalah teori ḥudūd (teori batas). Ia menganjurkan perlunya pembacaan ulang teks al-Qur'an dan Hadis, baik dengan pendekatan bahasa maupun disesuaikan dengan konteks. Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān* (Damaskus: al-Ahālī, 1992), 453.

³³ Roibin, "Beberapa Faktor Sosio Antropologis yang Mendorong Perlunya Reformulasi Pemikiran Hukum dalam Islam", *Islamica*, Volume 3, Nomor 1 (September, 2008), 22-24.

hermeneutika dalam wacana keagamaan menjadi fenomena khas dalam pengembangan fikih kontemporer. Sayangnya, keberadaan hermeneutika dalam pengembangan fikih masih menjadi persoalan. Pertama, adanya resistensi yang besar dari beberapa kalangan terhadap masuknya hermeneutika, yang dianggap produk Barat dalam keilmuan Islam. Kedua, kuatnya cara pandang *uṣūl al-fiqh* berpengaruh pada ranah kognitif dan afektif umat Islam, membuat pilihan lain dipandang sebagai sesuatu yang asing, atau bahkan kurang Islami. Ketiga, karya yang berbasis hermeneutika belum menawarkan sebuah pemecahan praktis terhadap persoalan keagamaan utamanya di kalangan masyarakat umum. Hal itu terjadi karena hermeneutika adalah fenomena baru, sehingga produk kajian dengan menggunakan hermeneutika belum dapat diperbandingkan dengan hasil pencapaian *uṣūl al-fiqh* selama berabad-abad.³⁴

Abu Yasid menjelaskan bahwa hukum Tuhan sifatnya masih *debatable*, maksudnya, dalam pergumulan sosial sehari-hari payung hukum yang mesti menjadi pijakan bukanlah hukum Tuhan dalam pengertian “pakaian jadi”, sebaliknya Tuhan telah mendelegasikan nalar manusia melalui mekanisme ijtihad untuk merumuskan hukum operasional sesuai konteks masalah yang bergerak dinamis dari waktu ke waktu. Hukum sebagai produk ijtihad dikreasikan dan diproses melalui interrelasi antara tiga komponen dasar, yaitu pertama, *fiqh al-nuṣūṣ* (teks wahyu yang mempunyai dimensi hukum), kedua, *fiqh al-wāqī’* (realitas kehidupan masyarakat yang memerlukan tuntunan hukum), dan ketiga, *fiqh al-tanzīl* (mekanisme penentuan hukum operasional

³⁴ Ahwan Fanani, “Uṣūl al-Fiqh versus Hermeneutika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer”, *Islamica*, Volume 4, Nomor 2 (Maret, 2010), 195-196.

sesuai dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, yakni menebarkan kemaslahatan untuk umat). Berdasarkan tiga komponen tersebut, hukum Tuhan mengalami proses evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal, menjadi diktum hukum operasional yang plural. Pluralisme hukum menjadi sulit dihindari, karena tidak sebangunnya para mujtahid dalam mengamati kaitan setiap teks wahyu dengan muatan masalah yang ada pada peristiwa hukum dalam realitas masyarakat.³⁵

Yayuk Fauziyah menawarkan dekonstruksi epistemologi fikih patriarki. Untuk melakukan dekonstruksi epistemologi fikih, seseorang harus melakukan 'pembacaan ulang' atau *iādah al-qirā'ah* terlebih dahulu atas nama fenomena "fakta al-Qur'an" dan "fakta Islam" yang melahirkan formulasi hukum Islam klasik-skolastik. Pembacaan ulang tersebut penting dilakukan untuk mengetahui sebab yang melatarbelakangi kelahiran formulasi hukum tersebut. Untuk itu diperlukan empat analisis dalam memahami fakta al-Qur'an dan fakta Islam, yaitu analisis historis, antropologis, sosiologis, yang ketiganya berorientasi pada konteks, serta analisis linguistik (hermeneutika dan semiotika), yang berorientasi pada tekstualitas dan normativitas wahyu.³⁶

Ahmad Zahro menawarkan konsep desakralisasi kitab fikih, sebagai langkah awal reformasi fikih, agar kitab fikih tidak disakralkan. Sebagai karya ilmiah, kitab fikih harus dihargai sebagai hasil ijtihad yang merupakan karya monumental pada zamannya, tetapi sebagai produk pemikiran manusia, ia bisa

³⁵ Abu Yasid, "Evolusi Syari'ah dan Wacana Fikih", *Islamica*, Volume 4, Nomor 2 (Maret, 2010), 251.

³⁶ Yayuk Fauziyah, "Ulama Perempuan dan Dekonstruksi Fikih Patriarkis", *Islamica*, Volume 5, Nomor 1 (September, 2010), 170-171.

berubah interpretasinya, karena hasil ijtihadnya tidak sesuai dengan perubahan zaman.³⁷

Amin Abdullah, menawarkan dua pendekatan dalam berijtihad, yaitu pendekatan normatif dan historis. Hal tersebut penting dilakukan, karena pembentukan hukum tidak terlepas dari landasan normatif sebagai dalil hukum, dan hukum yang dihasilkan tidak terlepas dari sejarah produk hukum yang melatarbelakanginya.³⁸

Menurut Akh. Minhaji, sejak abad modern, para ahli hukum Islam semakin menyadari bahwa perubahan, baik melalui proses reformasi (*iṣlāh*) maupun pembaruan (*tajdīd*), merupakan suatu hal yang tidak bisa dielakkan. Pendekatan normatif-deduktif dalam *uṣūl al-fiqh* cenderung mendekati masalah secara hitam-putih, benar-salah, halal-haram, dan yang semacamnya. Akibatnya pemikiran yang ada, bersifat sempit, kaku, dan menolak nuansa yang berada di luar dua kutub ekstrem tersebut. Hingga kini, model pendekatan yang demikian ditengarai masih cukup kuat dan mendominasi kalangan umat Islam yang menekuni kajian hukum Islam. Di sisi lain, pendekatan empiris-induktif menunjukkan gejala yang berbeda, jika tidak bertentangan. Dalam pendekatan ini, kebenaran bersifat relatif dan dipengaruhi oleh asumsi dasar yang dianut dan juga dialektika sosial yang terjadi. Hasil ketentuan hukum dengan model pendekatan demikian bersifat relatif, dan fleksibel, sekaligus dipandang mampu mengikuti denyut jantung dan perkembangan masyarakat

³⁷ Ahmad Zahro, "Desakralisasi Kitab Fikih sebagai Titik Awal Reformasi Pemahaman Hukum Islam", *Akademika*, Volume 9, Nomor 1 (September, 2001), 26.

³⁸ Amin Abdullah, *Studi Islam Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

dengan tetap berlandaskan pada prinsip yang ada. Merupakan suatu keharusan untuk mengkombinasi kedua pendekatan tersebut, guna mendapatkan hasil ijtihad hukum yang maksimal. Dengan demikian, pesan ilahiyah mampu direalisasikan sesuai tuntutan umat sesuai dengan masa dan tempat. Pendekatan kombinasi normatif-deduktif dan empiris-induktif merupakan model pendekatan yang perlu dikembangkan dalam kajian *uṣūl al-fiqh* masa kini dan yang akan datang.³⁹

Sependapat dengan Akh. Minhaji adalah A. Qodri Azizy, yang mengemukakan pentingnya berijtihad dengan reformasi bermazhab ahwa proses ijtihad perlu adanya keseimbangan antara deduktif dan induktif, karena melalui *al-ijtihād al-‘ilmī a-mu’āṣir* atau *modern scientific ijtihad*. Selama ini penekanan ijtihad hanya deduktif, dan kalau ada yang induktif, maka sangat terbatas.⁴⁰

Dari beberapa pemahaman perumusan ijtihad pada masa modern, dapat dipahami bahwa terdapat istilah yang berkaitan dengan perumusan fikih baru, yaitu rekonstruksi, reformulasi, reinterpretasi, desakralisasi kitab fikih, evolusi syariah, revitalisasi, pendekatan normatif-historis, pendekatan induktif-deduktif, dan pendekatan empiris-normatif, yang kesemuanya memiliki inti yang sama bahwa fikih dan *uṣūl al-fiqh* perlu ada pembaruan, untuk menyesuaikan perkembangan jaman.

³⁹Akh. Minhaji, "Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, ed. Siti Ruhaini Dzuhayatin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 187.

⁴⁰A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab* (Jakarta: Teraju, 2003), 126.

Dalam perumusan fikih perdarahan pervaginam, disertasi ini menggunakan konsep ijtihad ulama moderat, bukan tradisionalis maupun liberal. Konsep ijtihad moderat adalah berijtihad dengan berpedoman pada metodologi ijtihad yang telah ditentukan ulama *uṣūl*, namun hukum disesuaikan dengan kondisi masyarakat saat ini, karena itu penelitian fikih perdarahan pervaginam ini berusaha menggabungkan antara pandangan fukaha yang berlandaskan dalil normatif dan pandangan pakar medis yang berasal dari penelitian empiris.

Dalam berijtihad, para ulama *uṣūl* menentukan syarat khusus yang harus dimiliki seorang mujtahid:⁴¹ Pertama, mengetahui nas al-Qur'an dan hadis. Kedua, mengetahui persoalan ijmak, sehingga ia tidak mengeluarkan fatwa yang berlawanan dengan ijmak. Ketiga, mengetahui bahasa Arab, cara memahami arti dan maknanya. Keempat, mempunyai kesiapan fitrah dalam berijtihad. Kelima, mengetahui *qiyās*, karena ia merupakan dasar dan pokok ijtihad, dan keenam, mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*, sehingga ia tidak mengeluarkan dalil yang sudah dimansūkh.⁴² Dalam berijtihad, seorang mujtahid juga harus memperhatikan *maqāṣid al-sharīah*, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan kehormatan.

⁴¹ Mengenai syarat mujtahid, terdapat syarat yang disepakati ulama *uṣūl* dan syarat yang masih diperselisihkan. Dalam pembahasan ini, hanya dikemukakan syarat yang disepakati ulama *uṣūl*.

⁴² 'Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 402. Lihat juga M. Sayyid al-Ṭanṭāwī, *al-Ijtihād fī al-Aḥkām al-Shar'īyah* (Kairo: Dār al-Nahḍah, 1997), 15.

2. Anatomi genital wanita

Untuk memahami sebab terjadinya perdarahan yang keluar dari vagina, penting untuk mengetahui anatomi genital wanita, diantaranya dinding depan abdomen, organ genitalia eksterna, dan organ genitalia interna:

a. Dinding depan abdomen

Dinding depan abdomen menutupi isi perut, ia membentang untuk menyesuaikan perkembangan uterus, dan menyediakan akses bedah terhadap organ genitalia interna.⁴³ Dinding abdomen terdiri dari kulit, lapisan subkutan (di bawah kulit), dan lapisan rektus:

- 1) Kulit. Di dalam kulit terdapat garis *langer* yang bisa menjelaskan orientasi serat dermis di dalam kulit. Pada dinding depan abdomen, garis tersebut tersusun secara melintang.⁴⁴
- 2) Lapisan subkutan. Lapisan ini dibagi menjadi dua, yaitu lapisan dangkal⁴⁵ dan lapisan dalam.⁴⁶
- 3) Lapisan rektus. Serat aponeurosis dari oblikus eksternal, oblikus internal, dan otot transversus abdominis, bergabung di garis tengah untuk membentuk lapisan rektus. Pembentukan lapisan ini beragam dari atas dan bawah garis demarkasi, yang disebut garis arkuata. Pada atas garis ini, aponeurosis mengelilingi rektus abdominis pada perut bagian atas dan bawah. Pada bawah garis ini, semua aponeurosis terletak di bagian depan otot rektus abdominis, dan hanya fasia transversalis dan peritoneum

⁴³F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 14.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Lapisan dangkal didominasi oleh lapisan lemak *camper fascia*.

⁴⁶ Lapisan dalam didominasi oleh lapisan membran *scarpa fascia*.

yang tipis yang terletak di bawah otot rektus abdominis.⁴⁷ Di perut bagian bawah, peralihan dari otot ke serat aponeurosis, yang merupakan komponen dari otot oblikus eksternal, terjadi di sepanjang garis vertikal melalui spina iliaca anterosuperior. Peralihan dari otot ke aponeurosis untuk oblikus internal dan otot tranversus abdominis membutuhkan tempat yang lebih medial.⁴⁸

b. Organ genitalia eksterna

Organ genitalia eksterna terdiri dari vulva, mons pubis, labia mayora, labia minora, klitoris, vestibulum, vagina, dan perineum:

1) Vulva

Pudendum, atau organ eksternal reproduksi wanita, sering disebut sebagai vulva, mencakup semua struktur yang tampak dari luar, dari pubis hingga perineum. Ia mencakup mons pubis, labia mayora, labia minora, klitoris, himen, vestibulum, lubang uretra, dan berbagai kelenjar dan vaskular.⁴⁹

2) Mons pubis

Mons pubis atau *mons veneris* adalah bantalan berisi lemak yang terletak di atas simfisis pubis. Setelah pubertas, kulit mons pubis ditutupi oleh rambut keriting yang membentuk *escutcheon*.⁵⁰

⁴⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 14.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid, 15.

⁵⁰ Ibid.

3) Labia mayora

Secara embriologi, labia mayora merupakan homolog dengan skrotum pria. Struktur tersebut agak berbeda bentuknya, terutama berdasarkan jumlah lemak yang dikandungnya. Panjang labia mayora berkisar antara 7-8 cm, dengan ketebalan antara 2-3 cm, dan memiliki lebar antara 1-1,5 cm. Labia mayora bersambung langsung dengan mons pubis bagian atas, dan ligamentum rotundum berakhir di batas atas labia mayora. Di bagian belakang, labia mayora berbentuk lancip dan menyatu dengan area perineum membentuk *posterior commissure*.⁵¹

Permukaan luar dari labia mayora tertutup rambut, sedangkan permukaan bagian dalam tidak ada rambutnya, selain itu terdapat kelenjar apokrin dan sebacea yang sangat banyak. Di bawah kulit, terdapat lapisan jaringan ikat padat, yang hampir tidak mengandung elemen otot, tapi kaya akan serat elastis dan jaringan lemak. Massa lemak ini disediakan dalam jumlah yang besar untuk labia mayora dan disuplai dengan pleksus vena yang banyak.⁵²

4) Labia minora

Labia minora adalah suatu lipatan tipis dari kulit yang terletak di sebelah dalam labia mayora. Di bagian depan, kedua labia minora menyatu di bawah klitoris membentuk *frenulum clitoris* dan yang di bagian atas klitoris, kedua labia minora menyatu membentuk *prepuce* (kulup). Di bagian belakang, kedua labia minora juga menyatu dan

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid, 16.

membentuk *fourchette*.⁵³ Secara struktural, labia minora terdiri atas jaringan ikat dengan pembuluh darah yang banyak, serat elastin, dan serat otot polos, yang kesemuanya disuplai oleh berbagai ujung saraf dan sangat sensitif. Tempat epitel labia minora bervariasi, epitel skuamosa berlapis menutupi permukaan luar dari setiap labium. Permukaan lateral bagian dalam ditutupi oleh epitel skuamosa berlapis dengan garis demarkasi. Di garis tengah, setiap labium ditutupi oleh epitel skuamosa yang *nonkeratinized*. Meskipun labia minora kekurangan folikel rambut, kelenjar ekrin, dan kelenjar apokrin, dia memiliki banyak kelenjar sebacea.⁵⁴

5) Klitoris

Klitoris merupakan organ erotis utama pada wanita, ia terletak di bawah kulit, dan di atas uretra. Organ ini menonjol ke bawah di antara cabang ekstremitas labia minora, dan salah satu ujungnya mengarah ke bawah, dan ujung yang lain mengarah ke lubang vagina.⁵⁵

6) Vestibulum

Vestibulum adalah struktur fungsional wanita dewasa yang berasal dari membran embrio urogenital. Pada wanita dewasa, vestibulum berbentuk seperti kacang almond yang tertutup oleh garis *Hart* yang lateral (menyamping), permukaan luar dari selaput dara medial, klitoris

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

frenulum anterior, dan *posterior fourchette*. Vestibulum memiliki enam muara: uretra, vagina, dua kelenjar Bartholin dan dua kelenjar skene.⁵⁶

7) Vagina

Struktur muskulomembranosa memanjang dari vulva ke uterus dan di sela anterior antara kandung kemih dan rektum. Bagian atas muncul dari saluran Mullerian dan bagian bawah terbentuk dari sinus urogenital. Di anterior, vagina dipisahkan dari kandung kemih dan uretra oleh jaringan ikat septum vesikovaginal. Di posterior, antara bawah vagina dan rektum, terdapat jaringan serupa yang bersama-sama membentuk septum rektovaginal. Keempat bagian atas vagina dipisahkan dari rektum dengan kantong rekto-uterus yang disebut *cul de sac of Douglas* (kantong Douglas).⁵⁷

Panjang vagina bervariasi, tetapi umumnya, panjang dinding vagina anterior dan posterior berkisar 6-8 cm atau 7-10 cm. Selama hidupnya, wanita kemungkinan mengalami pemendekan vagina sekitar 0,8cm.⁵⁸ Ujung atas vagina dibagi menjadi empat bagian: fornix anterior, posterior, dan dua fornix lateral dari leher uterus. Pada bagian tengah vagina, dinding lateral dilekatkan pada dinding panggul oleh jaringan

⁵⁶ Ibid., 16.

⁵⁷ Ibid., 17.

⁵⁸ Tan Js, Lucasz ES, Menefee SA (et.al.), "Determinants of Vaginal Length", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 17.

ikat viseral. Lapisan lateral ini berbaur dengan fasia dari otot levator ani. Di sepanjang dinding anterior dan posterior ditemukan banyak rugae.⁵⁹

8) Perineum

Perineum adalah daerah berbentuk berlian yang terletak diantara kedua paha. Batas perineum anterior, posterior, dan lateral adalah sama dengan jalan keluar tulang panggul: anterior simfisis pubis, *ischiopubic rami*, tuberositas iskia anterolateral, *sacrotuberous ligaments posterolaterally*, dan di posterior tulang ekor.⁶⁰

c. Organ genitalia interna

Diantara organ genitalia interna adalah uterus, ovarium, dan tuba falopi:

1) Uterus

Dalam keadaan tidak hamil, uterus berada dalam rongga panggul, diantara kandung kemih anterior dan rektum posterior. Hampir seluruh dinding uterus posterior ditutupi oleh serosa, yaitu peritoneum viseral. Bagian bawah peritoneum ini membentuk batas anterior dari *recto-uterine-cul-de-sac*, atau kantong Douglas, dan hanya bagian atas dinding anterior uterus yang sangat tertutup. Peritoneum di daerah ini, condong ke kubah kandung kemih untuk membuat kantong

⁵⁹ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 17.

⁶⁰ Ibid., 18.

vesikouterina. Bagian bawah dari dinding uterus anterior, menyatu dengan dinding kandung kemih posterior.⁶¹

Berikut ini dibahas tentang ukuran dan bentuk uterus, endometrium, miometrium, dan pembuluh darah uterus:

a) Ukuran dan bentuk uterus

Bentuk uterus seperti buah pir. Uterus terdiri dari dua bagian, yaitu bagian atas yang berbentuk segitiga atau korpus, dan bagian bawah yang berbentuk silinder atau serviks, sebagai jalan ke vagina. Ismus adalah bagian dari uterus antara ostium interna dan rongga endometrium.⁶² Tuba falopi, yang juga disebut oviduk, muncul dari kornu uterus di persimpangan margin superior dan lateral. Fundus adalah segmen atas berbentuk cembung, yang berada di atas tuba falopi.⁶³

Uterus wanita dewasa nulipara, panjangnya berkisar 6-8 cm, dibandingkan wanita multipara yang panjangnya 9-10 cm. Berat uterus wanita sebelum melahirkan, rata-rata berkisar antara 50 sampai 70 g, sedangkan pada wanita setelah melahirkan, berat uterus menjadi 80 g atau lebih. Pada wanita nulipara, panjang fundus sama dengan panjang serviks, tetapi pada wanita multipara, panjang serviks menjadi sepertiga lebih sedikit dari panjang uterus.⁶⁴

b) Serviks

⁶¹ Ibid., 21.

⁶² Ibid., 22.

⁶³ Ibid., 22.

⁶⁴ Ibid.

Bagian serviks uterus adalah fusiform dan pada kedua ujungnya terbuka oleh ostium interna dan ostium eksterna. Kanal endoserviks ditutupi oleh lapisan tunggal musin yang mensekresi epitel kolumnar, yang menghasilkan “kelenjar”. Mukus yang diproduksi oleh epitel endoserviks mengalami perubahan selama kehamilan, ia menjadi tebal dan membentuk sumbat lendir dalam kanal endoserviks.⁶⁵

c) Endometrium

Endometrium memiliki ketebalan yang sangat bervariasi. Endometrium terdiri dari epitel permukaan, kelenjar, dan jaringan mesenkim intraglandular yang mengandung banyak pembuluh darah.⁶⁶

d) Miometrium

Lapisan miometrium mendominasi uterus, ia terdiri dari kumpulan otot polos yang disatukan oleh jaringan ikat yang mengandung banyak serat elastis. Serat miometrium yang mengelilingi pembuluh miometrium merupakan bagian integral untuk mengontrol perdarahan dari plasenta selama tahap ketiga persalinan. Menurut Schwalm dan Dubrauszky, jumlah serat otot uterus semakin berkurang ketika itu, di serviks, otot hanya terdiri dari 10% dari jumlah jaringan. Otot di dinding bagian dalam uterus lebih banyak daripada otot di lapisan luar, dan otot di dinding anterior dan posterior lebih banyak daripada otot di dinding lateral.⁶⁷

⁶⁵ Ibid., 24.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Schwalm H, Dubrauszky V, “The Structure of the Musculature of the Human Uterus –Muscles and Connective Tissue”, dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J.

e) Pembuluh darah uterus

Pembuluh darah uterus disuplai dari arteri uterus dan ovarium.⁶⁸

Dua arteri yang memasok uterus adalah cabang dari arteri iliaka interna. Pada bagian bawah uterus, arteri terpisah dan masuk ke dalam arteri vagina, dan cabangnya naik terpisah dan masuk ke dalam arteri arkuata dan berjalan secara paralel dalam rongga uterus dan membentuk anastomosis antara yang satu dengan lainnya, sehingga menyerupai bentuk cincin di sekitar rongga vaskular. Lapisan fungsional rentan terhadap iskemia vaskular, dikarenakan tidak adanya anastomosis antara arteri spiral. Kelenjar endometrium dan jaringan stroma disediakan oleh pembuluh kapiler yang berasal dari arteri spiral di semua lapisan endometrium. Kapiler mengalir ke pleksus vena dan ke pembuluh darah miometrium arkuata dan masuk ke pembuluh darah uterus. Desain vaskular yang unik ini berguna untuk terjadinya pengulangan pertumbuhan dan deskuamasi endometrium.⁶⁹

2) Ovarium

Secara fisiologis, ovarium bertanggungjawab terhadap pelepasan gamet (telur, oosit), dan produksi hormon steroid estradiol dan

Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 25.

⁶⁸ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 26.

⁶⁹ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility* (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2011), 125.

progesteron secara periodik. Kedua aktivitas tersebut terintegrasi dalam proses berulang terus menerus dari pematangan folikel, ovulasi, dan pembentukan dan regresi korpus luteum. Ovarium bukan merupakan organ endokrin yang relatif statis, karena ukuran dan fungsinya bisa mengembang dan mengerut, tergantung pada kekuatan stimulasi hormon tropik. Sebaliknya, jaringan gonad wanita selalu berubah ragamnya secara siklik, yang dapat diukur dalam hitungan minggu.⁷⁰

Ovarium terdiri dari tiga bagian utama, yaitu; korteks luar, pusat medula dan *rete ovarii* (hilus). Hilus adalah titik penghubung ovarium ke mesovarium. Hilus mengandung saraf, pembuluh darah, dan sel hilus, yang memiliki potensi aktif dalam steroidogenesis atau pembentukan tumor. Sel tersebut sangat mirip dengan testosteron yang memproduksi sel Leydig pada testis. Bagian terluar korteks disebut *tunica albuginae*, permukaannya dilapisi oleh lapisan tunggal epitel kuboid, yang disebut epitel permukaan ovarium atau *mesothelium ovarium*. Oosit, berada di ruangan tertutup yang disebut folikel, ia berada di bagian dalam korteks, dan tertanam di jaringan stroma. Jaringan stroma tersebut terdiri dari jaringan ikat dan sel interstisial, yang berasal dari sel mesenkimal dan memiliki kemampuan untuk merespon *luteinizing hormone (LH)* atau *human chorionic gonadotropin (hCG)* dengan produksi androgen.

⁷⁰ Ibid., 107.

Daerah pusat medula ovarium sebagian besar berasal dari sel mesonefrik.⁷¹

3) Tuba falopi

Luas tuba dari uterus bervariasi panjangnya antara 8-14 cm, dan setiap tuba terdiri dari empat bagian: interstisial, istmus, ampula, dan infundibulum. Bagian interstisial terdapat di dalam otot dinding uterus. Istmus, atau bagian kecil dari tuba yang berdekatan dengan uterus, secara bertahap melewati bagian yang lebih luas, yaitu bagian lateral atau ampula. Infundibulum adalah muara berbentuk corong di ujung distal tuba falopi.

Tuba falopi memiliki ketebalan yang bervariasi, bagian paling kecil dari istmus, diameternya berkisar antara 2-3 mm, bagian terluas dari ampula berkisar antara 5-8 mm. Akhir *fimbria infundibulum* terbuka hingga ke rongga perut.⁷² Otot polos tuba tersusun atas lingkaran dalam sirkuler dan lapisan luar longitudinal. Tuba tersebut mengandung banyak jaringan elastis, pembuluh darah, dan limfatik.⁷³

3. Perdarahan pervaginam

Dalam konsep perdarahan pervaginam, dibahas tentang konsep perdarahan pervaginam dalam perspektif medis dan fikih, serta landasan normatif tentang perdarahan pervaginam.

⁷¹ Ibid.

⁷² F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 28.

⁷³ Ibid.

a. Perdarahan pervaginam dalam perspektif medis

Perdarahan pervaginam dalam perspektif medis dibahas dalam ilmu obstetri dan ginekologi. Perkataan *obstetric* berasal dari *obsto* (Bahasa Latin) yang berarti mendampingi.⁷⁴ Dalam bahasa Inggris, *obstetrix*, diartikan sebagai *midwife*. Kalimat tersebut berasal dari kata *mid* yang berarti *with* (bersama) dan kata *wife* yang berarti *woman* (wanita).⁷⁵ 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 sebagai ilmu kedokteran yang khusus mempelajari segala soal yang bersangkutan dengan lahirnya bayi.⁷⁶

Dalam kamus *Oxford*, dijelaskan bahwa obstetri adalah cabang dari ilmu kedokteran yang berkaitan dengan kelahiran bayi, perawatan dan pengobatan ibu, sebelum dan sesudah melahirkan.⁷⁷ Dalam *Kamus Kebidanan*, disebutkan bahwa obstetri adalah cabang ilmu kedokteran yang membahas mengenai perawatan wanita selama kehamilan, kelahiran dan

⁷⁴ Bagian Obstetri dan Ginekologi Fakultas Kedokteran Universitas Padjadjaran, *Obstetri Fisiologi* (Bandung: Eleman, 1983), 3.

⁷⁵ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 2.

⁷⁶ Sarwono Prawirohardjo, *Ilmu Kebidanan* (Jakarta: PT. Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009), 3.

⁷⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 2.

puerperium (nifas).⁷⁸ 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.⁷⁹ 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, praktek kebidanan telah ada pada zaman Mesir kuno dan kerajaan Romawi.⁸⁰ Dari catatan kertas papirus (1900-1550 SM) yang ditemukan, diketahui bahwa praktek 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.⁸¹

⁷⁸ Nicola V. Winson, *Kamus Kebidanan Bergambar* (Jakarta: EGC, 2008), 294.

⁷⁹ Ibid., 177.

⁸⁰ Petraglia, "Society for Gynecologic Investigation" dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 2.

⁸¹ Ibid.

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. 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.⁸²

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa obstetri berkaitan dengan kehamilan, kelahiran, dan nifas, sedangkan ginekologi berkaitan dengan penyakit organ genital wanita. Perkembangan ilmu dan teknologi berpengaruh pada perkembangan ilmu obstetri dan ginekologi. Diantara pembahasan obstetri dan ginekologi adalah perdarahan pervaginam. Berikut ini dibahas tentang perdarahan pervaginam dalam perspektif medis yang mencakup haid, nifas, dan perdarahan pervaginam abnormal.

1) Haid

Haid adalah proses kompleks yang mencakup sistem reproduktif dan endokrin. Haid yang normal adalah haid yang diakibatkan adanya ovulasi. Ovulasi atau, lebih khusus, urutan terorganisir sinyal endokrin yang mencirikan siklus ovulasi, dapat memberikan keteraturan haid, dapat diprediksi, dan konsistensi. Konsep yang paling dasar dan

⁸² M. Jusuf Hanafiah, "Ginekologi di Indonesia dari Masa ke Masa", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 4 (Oktober, 1999), 185.

karakteristik, terletak pada peristiwa besar dan mekanisme yang mengontrol siklus endometrium, volume, dan durasi aliran haid.⁸³

Selama fase folikuler dari siklus ovarium yang normal (berdasarkan fase proliferaatif dari siklus endometrium), tingkat estrogen meningkat, perlahan pada awalnya dan kemudian lebih cepat, folikel ovarium yang dominan, muncul, kemudian tumbuh, dan menjadi besar. Dalam menanggapi estrogen, lapisan fungsional endometrium tumbuh kembali, setelah dikeluarkan selama haid sebelumnya. Setelah ovulasi, korpus luteum yang berasal dari folikel ovulasi terus-menerus memproduksi estrogen, tapi sekarang dan yang lebih penting, yaitu ia juga memproduksi progesteron. Selama fase luteal dari siklus ovarium (sesuai dengan fase sekresi dari siklus endometrium), estrogen dan progesteron meningkat bersama sebagai korpus luteum yang tumbuh hingga jatuh tempo.⁸⁴

Dalam menanggapi aksi gabungan estrogen dan progesteron, endometrium mengubah dan mengatur persiapan untuk mengantisipasi kedatangan dan implantasi konseptus. Jika kehamilan dan kecepatan peningkatan kadar *human chorionic gonadotropin* (hCG) tidak datang untuk “penyelamatan”, maka korpus luteum mengalami regresi spontan dalam bentuk kematian sel terprogram, hal tersebut disertai dengan penurunan kadar estrogen dan progesteron, hingga akhirnya menarik dukungan untuk fungsional endometrium. Hal tersebut mengakibatkan

⁸³ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 593.

⁸⁴ Ibid.

terjadinya haid, dan menandakan berakhirnya satu siklus endometrium dan dimulainya siklus yang lain.⁸⁵

Dari perspektif endometrium, fitur endokrin dari siklus ovarium cukup sederhana, jumlah hormon yang dihasilkan tidak penting urutan perkembangannya: dari estrogen dilanjutkan oleh estrogen dan progesteron, dan kemudian disusul dengan penarikan kedua hormon tersebut. Dari semua efek hormon yang berbeda pada endometrium, rangsangan estrogen-progesteron menghasilkan endometrium yang stabil, dan penarikan gabungan estrogen-progesteron menghasilkan karakteristik haid yang konsisten. Urutan tersebut sangat mengontrol siklus kebanyakan wanita yang ovulatoir, karena memiliki pola, volume, dan durasi aliran haid yang jelas. Perhatian terhadap detil riwayat haid dapat membantu untuk membedakan perdarahan anovulatoir dari penyebab lain.⁸⁶

2) Nifas

Masa nifas adalah periode waktu yang meliputi beberapa minggu pertama setelah melahirkan. Masa nifas merupakan masa wanita hamil yang telah selesai bersalin sampai organ genital kembali seperti sebelum hamil. Masa nifas ditandai dengan perubahan fisiologis dan anatomis.⁸⁷

Diantara perubahan fisiologis dan anatomis pada masa nifas adalah:

a) Vagina

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 646.

Pada masa awal nifas, bentuk vagina secara bertahap kembali ke bentuk semula, tetapi jarang kembali ke bentuk nulipara. Rugae mulai muncul pada minggu ketiga, tetapi tidak menonjol seperti sebelumnya. Himen yang luka membentuk *caruncles myrtiformes*. Epitel vagina mulai berproliferasi selama 4 hingga 6 minggu, biasanya diikuti dengan produksi estrogen ovarium. Laserasi atau peregangan perineum selama persalinan dapat menyebabkan relaksasi dari saluran vagina. Beberapa kerusakan pada dasar pelvik tidak dapat dihindari.⁸⁸

b) Uterus

(1) Pembuluh darah uterus

Selama kehamilan, aliran darah uterus terus meningkat secara pesat untuk mempertahankan kehamilan, hal tersebut mungkin disebabkan hipertrofi dan perbaikan pembuluh darah panggul. Setelah melahirkan, besarnya berkurang ke ukuran seperti sebelum kehamilan. Dalam uterus nifas, pembuluh darah yang lebih besar menjadi terhapus oleh perubahan hialin, secara bertahap ia diserap dan diganti dengan pembuluh darah yang lebih kecil. Sisa dari pembuluh darah yang besar dapat bertahan selama beberapa tahun.⁸⁹

(2) Serviks dan bagian bawah uterus

Selama persalinan, batas luar uterus, yang sesuai dengan ostium eksterna, biasanya menjadi jelas, terutama yang lateral.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

Pembukaan serviks mengalami kontraksi secara perlahan dan berlangsung selama beberapa hari, hingga cukup dimasuki dua jari tenaga medis. Pada akhir minggu pertama ini, pembukaan serviks ini menyempit, serviks menebal dan terdapat perbaikan pada saluran endoserviks. Ostium eksterna tidak sepenuhnya melanjutkan tampilan pregravidnya. Ia masih agak luas, dan biasanya depresi bilateral pada lokasi laserasi menjadi permanen. Hal tersebut merupakan karakteristik dari serviks wanita yang melahirkan. Korpus uterus semakin menipis, selama beberapa minggu berikutnya, segmen rendah dikonversi dari substruktur jelas yang berbeda cukup besar untuk mengakomodasi kepala janin, dan nyaris tidak terlihat istmus uterus yang terletak di antara korpus dan ostium interna. Epitel serviks juga mengalami perbaikan yang cukup besar.⁹⁰

c) Involusi uterus

Sesaat setelah pengeluaran plasenta, letak fundus uterus menjadi sedikit di bawah umbilikus. Sebagian besar terdiri dari miometrium yang ditutupi oleh serosa, dan dibatasi oleh desidua basal. Tebal dinding anterior dan posterior sekitar 4-5 cm.⁹¹

⁹⁰ Ahdoot D, Van Nostrand KM, Nguyen NJ, et.al. "The Effect of Route of Delivery on Regression of Abnormal Cervical Cytologic Findings in the Postpartum Period", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 647.

⁹¹ Buhimschi CS, Buhimschi IA, Manlinow AM, et.al. "Myometrial Thickness during Human Labor and Immediately Post Partum" dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 647.

Sesaat setelah melahirkan, berat uterus menjadi 1000g, karena pembuluh darah dimampatkan oleh kontraksi miometrium. Selama masa nifas, dekonstruksi dimulai kembali. Dua hari setelah melahirkan, uterus mulai involusi. Pada satu minggu, beratnya menjadi sekitar 500g, setelah dua minggu menjadi 300g dan telah turun kembali ke dalam panggul. Sekitar 4 minggu setelah melahirkan, ukurannya kembali seperti sebelum hamil sekitar 100g atau kurang. Jumlah sel otot menurun tajam. Involusi kerangka jaringan ikat terjadi dengan cepat, karena pelepasan plasenta dan membran melibatkan lapisan seperti spongiosa. Desidua masih memiliki ketebalan yang variatif, memiliki bentuk tidak bergerigi, dan disusupi dengan darah, terutama pada lokasi plasenta.⁹²

d) *Afterpains*

Setelah melahirkan, uterus primipara cenderung tetap kontraksi secara tonis, namun pada multipara, kontraksi uterus cenderung keras dan menimbulkan *afterpains* yang lebih ringan daripada nyeri kontraksi persalinan. *Afterpains* akan menurun intensitasnya dan menjadi lebih ringan pada hari ketiga.⁹³

⁹² F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 647.

⁹³ Holdcroft A, Snidvongs S, Cason A, et.al. "Pain and Uterine Contractions during Breast Feeding in the Immediate Post-Partum Period Increase with Parity Pain", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 648.

e) Lokia

Ketika terjadi kelahiran, umumnya wanita kehilangan darah sekitar 400-600 ml darah melalui vagina, tetapi kebanyakan mencapai 1000 ml.⁹⁴ Pada masa awal nifas, peluruhan jaringan desidua melalui cairan vagina dalam kuantitas yang bervariasi, cairan tersebut dinamakan lokia yang terdiri dari eritrosit, parutan desidua, sel epitel, dan bakteri. Pada beberapa hari awal setelah melahirkan, darah berwarna merah yang dinamakan lokia rubra, setelah 3 atau 4 hari warna darah menjadi merah agak pucat yang disebut lokia serosa. Setelah lebih dari 10 hari, lokia berubah warnanya menjadi putih atau kekuningan, dikarenakan adanya campuran leukosit dan berkurangnya isi cairan. Lokia bertahan hingga 4 sampai 8 minggu setelah melahirkan.⁹⁵

f) Regenerasi endometrium

Dalam waktu 2 sampai 3 hari setelah melahirkan, desidua yang tersisa dibedakan menjadi dua lapisan, lapisan superfisial menjadi nekrotik dalam lokia tersebut, sedangkan lapisan basal yang berdekatan dengan miometrium tetap utuh dan merupakan sumber endometrium baru. Endometrium timbul dari proliferasi sisa kelenjar stroma endometrium dari jaringan ikat interglandular. Regenerasi

⁹⁴ Pritchard JA, "Changes in the Blood Volume During Pregnancy and Delivery", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, (New York: McGraw-Hill, 2010), 116.

⁹⁵ Visness, 1997, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 648.

endometrium berlangsung cepat, kecuali di lokasi plasenta. Dalam seminggu atau lebih, permukaan menjadi tertutup oleh epitel. Sherman pada tahun 1953 mengidentifikasi bahwa endometrium sepenuhnya pulih di semua spesimen biopsi yang diperoleh dari 16 hari dan seterusnya.⁹⁶

g) Involusi tempat plasenta

Ekstrusi lengkap dari tempat plasenta memakan waktu sampai 6 minggu,⁹⁷ ketika proses ini rusak, mungkin terjadi onset perdarahan nifas yang terlambat. Setelah melahirkan, besar tempat plasenta sekitar ukuran telapak tangan, tempat plasenta biasanya terdiri dari banyak pembuluh trombosit, yang akhirnya berorganisasi. Pada akhir minggu kedua, besar tempat plasenta menjadi 3-4cm. William menjelaskan, involusi tempat plasenta sebagai proses pengelupasan kulit, yang sebagian besar dibawa dari tempat implantasi yang dirusak oleh pertumbuhan jaringan endometrium. Jadi, involusi tidak hanya penyerapan *in situ*.⁹⁸

3) Perdarahan pervaginam abnormal

Perdarahan pervaginam abnormal bisa disebabkan oleh kelainan organ genital wanita, baik organ genitalia interna maupun organ genitalia

⁹⁶ Sherman D, Lurie S, Betzer M, et al., "Uterine Flora at Cesarean and its Relationship to Postpartum Endometritis", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 648.

⁹⁷ Williams JW, "Regeneration of the Uterine Mucosa after Delivery with Especial Reference to the Placental Site", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 648.

⁹⁸ Ibid.

eksterna. Perdarahan pervaginam abnormal yang sering terjadi adalah perdarahan yang berasal dari uterus, sehingga sering disebut perdarahan uterus abnormal.

Terdapat perbedaan di kalangan klinikus dalam menggambarkan pola perdarahan haid abnormal. Istilah tradisional yang berkembang saat ini adalah istilah yang berasal dari Yunani atau Latin dan masih digunakan secara luas untuk menggambarkan berbagai kelainan yang berkaitan dengan frekuensi, regulasi, durasi dan volume haid.⁹⁹ Terdapat beberapa istilah yang menggambarkan kelainan perdarahan haid, di antaranya:

- a) Amenorea, berarti tidak haid. Amenorea dibagi menjadi dua, yaitu amenorea sekunder dan amenorea primer.
- b) Oligomenorea, haid yang jarang, terjadi pada interval > 35 hari.
- c) Polimenorea, haid yang sering, terjadi pada interval <24 hari.
- e) Metroragia, haid terjadi pada interval yang tidak teratur.
- f) Menoragia/hipermenorea, haid yang mengalami kelainan panjang atau darahnya sangat banyak, dan berlangsung >7 hari atau kehilangan darah > 80ml.

Meskipun definisi dari Yunani tentang gangguan haid di atas dianggap cukup mapan, istilah tersebut tidak selalu dapat digunakan atau dipahami secara akurat, sebagai contoh, di Amerika Serikat, pendarahan uterus abnormal yang panjang, umumnya menggambarkan pola abnormal

⁹⁹ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 591.

dari perdarahan yang mungkin timbul dari berbagai penyebab, diantaranya; anovulatoir, kehamilan, patologi uterus, dan koagulapati.¹⁰⁰ Pendarahan uterus disfungsi, identik dengan perdarahan anovulatoir, dengan tidak adanya kehamilan atau sebab patologis, dan menggambarkan jangka menoragia teratur, perdarahan berat atau berkepanjangan.¹⁰¹

Terdapat beberapa klinikus, yang mencoba merekomendasikan untuk mengukur karakteristik perdarahan abnormal berdasarkan frekuensi haid, keteraturan siklus, durasi, dan jumlah darah yang keluar selama haid, sebagaimana digambarkan pada tabel 2.1.¹⁰²

Tabel 2.1
Karakteristik perdarahan uterus abnormal

Karakteristik	Deskripsi	Batas normal
Frekuensi haid	Sering	<24 hari
	Normal	24–38 hari
	Jarang	>38 hari
Keteraturan (Variasi antara siklus)	Absen	-
	Reguler	+2-20 hari
	Ireguler	<8 hari
Durasi	Panjang	>8 hari
	Normal	4-8 hari
	Pendek	<4 hari
Jumlah kehilangan darah	Banyak	>80ml
	Sedang	5-80ml
	sedikit	<5ml

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., 592.

b. Perdarahan pervaginam dalam perspektif fikih

Dalam perspektif fikih, fukaha sepakat membagi perdarahan pervaginam menjadi tiga, yaitu haid, nifas, dan istihadah.

1) Haid

Haid merupakan salah satu kodrat wanita yang membedakannya dengan pria. Wanita mengalami haid, karena ia memiliki ovarium dan uterus, oleh sebab itu pula wanita bisa hamil, jika terjadi pembuahan dengan bertemunya sperma dan sel telur. Haid merupakan proses biologis sebagai tanda kematangan seksual seorang wanita,¹⁰³ dan menandakan kesehatan organ reproduksinya.¹⁰⁴

Haid berasal dari bahasa Arab *al-ḥaid*, yang merupakan kata masdar dari *ḥāda-yahīdu* yang berarti *al-sayalān* (mengalir), dikatakan demikian karena darah haid mengalir pada hari tertentu,¹⁰⁵ dan *al-ḥaiḍ* juga diartikan dengan berkumpulnya darah.¹⁰⁶ Dikatakan *ḥāda al-wādī: idhā sāla* (suatu lembah dikatakan haid, jika lembah tersebut berair) atau *ḥādat al-shajarah: idhā sāla ṣamghuhā* (pohon dikatakan haid, apabila getahnya mengalir).¹⁰⁷

Secara istilah, fukaha empat mazhab berselisih pendapat dalam mendefinisikan haid. Pertama, Ibn Rushd dari mazhab Mālikī,

¹⁰³ Sri Suhandjati Sukri, "Mitos-mitos tentang Menstruasi", dalam *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*, ed. Sri Suhandjati Sukri (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 122.

¹⁰⁴ Badriyyah Fayyumi, "Haid, Nifas dan Istihadah", dalam *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, ed. Amiruddin Arani (Yogyakarta: LKIS, 2002), 19.

¹⁰⁵ Muḥammad ibn Makrām ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.t), VII, 142.

¹⁰⁶ ‘Abd Allāh Īsā Ibrāhīm al-Ghādirī, *al-Qāmūs al-Jāmi’ li al-Muṣṭalahāt al-fiqhiyyah* (Beirut: dār al-maḥabbah, 1998), 148.

¹⁰⁷ Wabbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muāṣir, 1997), 547.

mendefinisikan darah haid dengan darah yang keluar dari wanita yang sehat.¹⁰⁸ Kedua, menurut al-Kasānī dari mazhab Ḥanafī, darah haid adalah darah yang keluar dari uterus wanita, bukan akibat melahirkan, dengan ketentuan tertentu, dan pada waktu tertentu.¹⁰⁹ Ketiga, menurut Qalyūbī, ‘Umairah, dan al-Dimyāṭī dari mazhab al-Shāfi’ī, darah haid adalah darah alami yang keluar dari uterus wanita paling atas, pada waktu tertentu.¹¹⁰ Menurut al-Sharbīnī, darah haid adalah darah alami, yaitu darah yang keluar dari vagina wanita yang sehat, dan bukan karena melahirkan.¹¹¹ Keempat, menurut Ibn Qudāmah dari mazhab Ḥanbalī, darah haid adalah darah yang keluar dari uterus wanita, ketika balig, dan pada waktu tertentu.¹¹²

Dari definisi yang dikemukakan fukaha tersebut, penjelasan haid masih bersifat global, tanpa ada penjelasan tentang fisiologi haid.

2) Nifas

Dalam bahasa Arab, nifas berasal dari kata *al-nafs* yang berarti *al-dam* atau darah. Seorang wanita disebut *nufasā’* (bentuk tunggal) dan *nifās*, *nufus*, atau *nawāfis* (bentuk jamak), apabila ia melahirkan. Anak yang dilahirkan disebut *manfūs*.¹¹³

¹⁰⁸ Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Juz I (Surabaya: al-Hidāyah, t.t.), 36.

¹⁰⁹ Abū Bakar ibn Mas’ūd al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanā’i’*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 151.

¹¹⁰ Abū Bakar al-Dimyāṭī al-Miṣrī, *I’ānah al-Ṭalibīn*, Juz I (Indonesia: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), 72. Lihat juga Qalyūbī dan ‘Umairah, *Qalyūbī wa ‘Umairah* Juz I (Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1918), 98.

¹¹¹ Al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā’*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 95.

¹¹² ‘Abd Allah ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 227.

¹¹³ Muḥammad ibn Makram ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, Juz I (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.), 233.

Menurut al-Ghadirī, wanita yang melahirkan dikatakan nifas, karena beberapa alasan, diantaranya; a) Nifas berasal dari *al-nafs*, yang berarti darah, karena makhluk hidup tidak bisa hidup tanpa darah, b) Nifas berasal dari *al-nafs*, yang berarti jiwa yaitu lahirnya jiwa yang berupa seorang anak, atau c) Nifas berarti *tanaffus*, yaitu bernafasnya uterus wanita karena ada darah.¹¹⁴ Lebih lanjut al-Ghadirī menyebutkan dua definisi tentang nifas; Pertama, ia adalah darah yang keluar dari uterus wanita akibat melahirkan, maka jika wanita melahirkan tanpa perdarahan tidak dikatakan nifas. Kedua, darah yang keluar semenjak bagian anggota badan bayi terlihat, atau darah yang keluar sepuluh hari sebelum melahirkan, baik ketika janin telah sempurna atau karena keguguran.¹¹⁵

Dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, darah yang keluar sesudah melahirkan atau yang keluar karena melahirkan disebut nifas. Nifas juga berarti “persalinan” atau “hal melahirkan”.¹¹⁶ Nifas atau darah yang keluar setelah wanita mengalami persalinan juga merupakan siklus biologis normal yang dialami wanita. Istilah nifas itu sendiri, seperti haid, adalah bahasa Arab yang diadopsi ke dalam bahasa Indonesia.¹¹⁷ Fukaha berbeda pendapat dalam menentukan darah nifas. Pertama, menurut mazhab Ḥanafī¹¹⁸ dan mazhab al-Shāfi’ī,¹¹⁹ nifas adalah darah yang

¹¹⁴ ‘Abd Allāh Isā Ibrāhīm al-Gādirī, *al-Qāmūs al-Jāmi’ li al-Muṣṭalahāt al-fiqhiyyah*, 602.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1327.

¹¹⁷ Badriyyah Fayyumi, “Haidh, Nifas dan Istihadhah”, 19.

¹¹⁸ Abū Bakar ibn Mas’ūd al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanā’i’*, Juz I, 158.

¹¹⁹ Qalyūbī dan ‘Umairah, *Qalyūbī wa ‘Umairah* Juz I, 98.

keluar sesudah melahirkan, setelah kosongnya uterus dari bayi. Kedua, menurut mazhab Ḥanbalī, nifas ialah darah yang keluar akibat persalinan, baik darah itu keluar dua atau tiga hari sebelum persalinan, pada saat persalinan, atau sesudah persalinan.¹²⁰ Ketiga, menurut mazhab Mālikī, nifas ialah darah yang keluar dari bersama bayi saat melahirkan.¹²¹

Dari beberapa definisi di atas diketahui, fukaha sepakat bahwa darah yang keluar dari kemaluan wanita setelah melahirkan adalah darah nifas, yang menjadi perselisihan adalah darah yang keluar sebelum melahirkan dan saat melahirkan. Penjelasan fukaha menekankan masa nifas dengan keluarnya darah, jika wanita tidak mengeluarkan darah, ia tidak dikatakan nifas.¹²²

3) Istihadah

Di luar siklus normal perdarahan pervaginam, haid dan nifas, terdapat istilah istihadah, yaitu darah yang keluar di luar siklus haid dan nifas. Pada umumnya, istihadah menandai adanya gangguan alat reproduksi.

Istihadah berasal dari kata Bahasa Arab *istahāḍa-yastahīḍu*, wanita dikatakan istihadah apabila keluar darah dari kemaluannya, di luar waktu haid.¹²³ Dalam *al-Qāmūs al-Jāmi' li al-Muṣṭalaḥāt al-Fiqhiyyah* disebutkan bahwa istihadah adalah mengalirnya darah dari uterus wanita

¹²⁰ Abd Allah ibn Qudāmah, *al-Kāfī fī al-Fiqh al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Hadīth, 2000), 96.

¹²¹ Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Juz I, 36.

¹²² Wanita yang tidak mengeluarkan darah pada waktu melahirkan disebut *dhāt al-jufūf*. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 467.

¹²³ Muḥammad ibn Makram ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, 142.

di luar waktu kebiasaan (haid).¹²⁴ Istihadah bukan haid, karena ia memiliki ciri yang berbeda dari darah haid, namun terkadang memiliki ciri yang sama dengan haid.¹²⁵ Fukaha menganggap darah yang seperti ini termasuk penyakit.¹²⁶

Menurut mazhab Ḥanafī, darah istihadah adalah darah yang keluar kurang dari masa minimal haid, atau lebih dari masa maksimal haid dan nifas.¹²⁷ Menurut mazhab Mālikī, darah istihadah adalah yang keluar karena ada penyakit.¹²⁸ Menurut mazhab al-Shāfi'ī, darah istihadah adalah darah yang keluar dari pembuluh darah uterus wanita paling bawah yang disebut *ādhil* (mulut rahim).¹²⁹

Dari beberapa definisi di atas, Wahbah al-Zuhailī berusaha mendefinisikan istihadah dengan merangkum penjelasan fukaha tersebut, bahwa istihadah adalah mengalirnya darah di luar jadwal haid dan nifas, karena adanya penyakit atau kerusakan, perdarahan tersebut berasal dari bawah uterus yaitu *ādhil* (mulut rahim).¹³⁰

Untuk membedakan perdarahan pervaginam yang normal, haid dan nifas, dan perdarahan pervaginam yang abnormal, istihadah, fukaha berpedoman pada usia haid, masa minimal dan maksimal waktu haid dan nifas, dan warna darah.¹³¹

¹²⁴ Abd Allāh Isā Ibrāhīm al-Gādirī, *al-Qāmūs al-Jāmi' li al-Muṣṭalahāt al-Fiqhiyyah*, 22.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, 457.

¹²⁷ Abū Bakar ibn Mas'ūd al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi' al-Ṣanā'i'*, Juz I, 160.

¹²⁸ Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Juz I, 36.

¹²⁹ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah* Juz I, 98. Lihat juga Al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā'*, Juz I, 96.

¹³⁰ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 562.

¹³¹ Ibid.

c. Landasan normatif perdarahan pervaginam

Landasan normatif perdarahan pervaginam yang dibahas dalam bab ini adalah al-Qur'an dan Hadis.

1) Al-Qur'an

Dalam al-Qur'an kalimat haid hanya disebutkan empat kali dari dua ayat yaitu dalam surat al-Baqarah ayat 222 dan surat al-Ṭalāq ayat 4; sekali dalam bentuk *fi'il muḍāri'*/present tense and future (*yaḥīḍ*) dan tiga kali dalam bentuk *ism maṣdar/gerund* (*al-maḥīḍ*).¹³² Dari segi penamaannya dapat dipahami bahwa kata haid terlepas dari konotasi teologis, ia hanyalah persoalan fisik biologis.¹³³

a) Al-Qur'an, 2:222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, "Itu adalah sesuatu yang kotor", karena itu jauhilah istri pada waktu haid, dan jangan kamu dekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang bertaubat dan orang yang menyucikan diri.¹³⁴

Pandangan Islam tentang haid sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an, mengandung pemikiran baru yang berbeda dengan tradisi Yahudi sebelumnya. Dalam tradisi Yahudi, wanita yang sedang haid

¹³² Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 39.

¹³³ A. Qodry azizy, "Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 215.

¹³⁴ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata* (Bandung: Syamil, 2007), 35.

dianggap sebagai wanita kotor yang bisa mendatangkan bencana, sehingga harus diasingkan dari masyarakat. Selama haid, ia harus tinggal di dalam gubuk khusus, tidak boleh diajak makan bersama, dan bahkan tidak boleh menyentuh makanan. Tatapan mata wanita yang sedang haid disebut mata Iblis yang harus diwaspadai karena mengandung bencana.¹³⁵ Pandangan teologis yang demikian negatif ini kemudian ditentang oleh al-Qur'an dan dipertegas dalam Hadis. Hal ini tampak ketika dilihat sebab turunnya ayat tersebut:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ إِذَا حَاضَتْ مِنْهُنَّ امْرَأَةً أَخْرَجُوهَا مِنَ الْبَيْتِ وَلَمْ يُؤَاكِلُوهَا وَلَمْ يُشَارِبُوهَا وَلَمْ يُجَامِعُوهَا فِي الْبَيْتِ فَسُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَنْ ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « جَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ وَاصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ غَيْرِ النِّكَاحِ ». فَقَالَتِ الْيَهُودُ مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدَعَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِنَا إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ. فَجَاءَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ وَعَبَادُ بْنُ بَشِيرٍ إِلَى النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الْيَهُودَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا أَفَلَا نَنْكِحُهُنَّ فِي الْمَحِيضِ فَتَمَعَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- حَتَّى ظَنَنَّا أَنْ قَدْ وَجَدَ عَلَيْهِمَا فَخَرَجَا فَاسْتَقْبَلَتْهُمَا هَدِيَّةٌ مِنْ لَبَنٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمَا فَسَقَاهُمَا فَظَنَّا أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ عَلَيْهِمَا.¹³⁶

Diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik, bahwa sekelompok sahabat Nabi bertanya kepada Nabi tentang perilaku orang Yahudi yang tidak mau makan bersama dan bergaul dengan istrinya di rumah ketika si istri sedang haid, maka turunlah ayat “dan mereka bertanya kepadamu tentang haid, maka katakanlah bahwa haid adalah kotor dan jauhilah istrimu ketika haid”. Selanjutnya Rasulullah berkata: “Berbuatlah apa

¹³⁵ Oleh karena itu wanita yang sedang haid harus menggunakan tanda tertentu seperti gelang, kalung, giwang, celak mata, cadar, riasan wajah yang khusus dan sebagainya agar segera dapat dikenali kalau ia sedang haid. Semua ini diberlakukan untuk mencegah si mata Iblis.

¹³⁶ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāud, *Sunan*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-Arabī, t.t.), 107.

saja kecuali berhubungan seks”. Mendengar ucapan Rasulullah itu, kaum Yahudi berkomentar, “Apa yang diinginkan laki-laki ini dengan meninggalkan beberapa perkara kami hanyalah untuk berbeda dengan kita”. Asyad ibn Ḥudair dan ‘Abbād ibn Bishr, mengadukan komentar Yahudi tersebut kepada Nabi, sambil mempertanyakan kembali “Apakah boleh kami bergaul dengan istri yang sedang haid?” Mendengar kekurangyakinan sahabat itu, wajah Nabi sempat berubah, sehingga para sahabat mengira beliau marah, maka keduanya keluar dan memberikan hadiah susu kepada Nabi dan Nabi mengutus kepada keduanya dan memberinya minum sehingga kami yakin jika Nabi tidak marah kepada keduanya.

Dalam ayat al-Qur’an, 2:222, kata *al-mahīd* disebut sebanyak dua kali. Para mufassir berbeda pendapat tentang arti kata *al-mahīd* ini. Ada yang menganggap keduanya bermakna sama yakni haid seperti al-Ṭabarī,¹³⁷ namun ada pula yang membedakan makna keduanya. Kata *al-mahīd* yang pertama berarti “darah haid” dan kata *al-mahīd* yang kedua berarti “tempat keluarnya darah haid”.¹³⁸

Digunakannya kata *al-mahīd* dan bukan –misalnya- *al-ḥaid* (wanita yang sedang haid) memiliki implikasi teologis yang sangat dalam. Dalam kata *al-mahīd* yang pertama, al-Qur’an memberikan penegasan bahwa bukan wanita haid yang kotor, melainkan darah yang keluar itulah yang kotor. Pernyataan ini sangat berbeda dengan anggapan sebagian orang yang mengidentikkan haid dengan “wanita yang sedang kotor”. Kata *al-mahīd* yang kedua, bukan wanita haid yang harus diasingkan dan disingkirkan, melainkan para suami yang seharusnya melakukan *i’tizāl* (tidak melakukan hubungan seksual) di

¹³⁷ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz II (Kairo: Dār al-Salām, t.t.), 1183-1184.

¹³⁸ Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, Juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 81-87.

tempat keluarnya darah haid sampai wanita tersebut suci dari haidnya. Sementara dalam selain hubungan seks, wanita harus tetap diperlakukan sebagaimana biasa.¹³⁹

b) Al-Qur'an, 65: 4:

وَالَّذِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ
اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ۚ

Wanita yang tidak haid lagi (menopause) di antara istrimu, jika kamu ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddahnya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) wanita yang tidak haid, sedangkan wanita yang hamil, waktu iddah mereka itu sampai mereka melahirkan kandungannya, dan barangsiapa bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan kemudahan baginya dalam urusannya.¹⁴⁰

Dalam ayat al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 222 dijelaskan tentang larangan berhubungan badan saat istri sedang haid, sedangkan dalam ayat 4 dalam surat al-Ṭalāq ini dijelaskan tentang masa iddah bagi wanita haid dan iddah wanita yang tidak haid, baik karena tidak haid karena masih kecil atau tidak haid karena sudah menopause, bahwa jumlah iddah mereka adalah selama tiga bulan.¹⁴¹ Wanita yang putus perkawinannya karena ṭalāq atau *fasakh* dan dia masih mengalami haid diwajibkan beriddah selama tiga *qurū'*. Ketentuan ini berdasarkan firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا
خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ

¹³⁹ Badriyyah Fayyumi, "Haid, Nifas dan Istihadah", 23-24.

¹⁴⁰ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata*, 558.

¹⁴¹ Su'ād Ibrāhīm Ṣālīh, *Aḍwā' 'ala Niẓām al-Usrah fi al-Islām* (Zaitun: Dā al-Ḍiyā', 1996), 189.

بَرِّدِهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ
وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ¹⁴²

Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurū'*. Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir, dan para suami mereka lebih berhak kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan, dan mereka (para wanita) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut, tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas. Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.¹⁴³

2) Hadis

Berkenaan dengan wacana perdarahan pervaginam dalam Hadis, hampir seluruh ketentuan tentang persoalan tersebut didasarkan sebagai solusi atas kasus yang terjadi pada wanita masa itu. Hukum ditetapkan dengan mempertimbangkan kondisi wanita. Perilaku Nabi menghapus batas ketabuan ini, mendorong para Sahabat wanita untuk berani bertanya dan membahas lebih lanjut tentang persoalan haid, nifas dan istihadah tanpa rasa malu. Dalam satu kesempatan, 'Āishah memuji sikap kritis wanita Anṣār yang tidak segan mengungkapkan persoalan reproduksinya kepada Nabi, demi *tafaqquh fi al-dīn*. Situasi dialogis seperti ini pada gilirannya mendorong munculnya Hadis yang berbicara soal haid, nifas dan istihadah.¹⁴⁴

¹⁴² Al-Qur'an, 2:228.

¹⁴³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata*, 36.

¹⁴⁴ Badriyyah Fayyumi, "Haid, Nifas dan Istihadah", 24-25.

Berikut ini dibahas Hadis tentang haid, nifas, dan istihadah.

a) Haid

Haid merupakan suatu ketetapan Allah terhadap kaum hawa (wanita), senang atau tidak senang haid itu akan dialami oleh setiap wanita yang normal, sebagaimana yang telah disebutkan dalam Hadis ‘Āishah yang diriwayatkan ‘Abd. al-Rahmān ibn al-Qāsim:

عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ رَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفٍ حِضْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْكِي قَالَ مَا لَكَ أَنْفِستِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَأَقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ¹⁴⁵

Diriwayatkan dari ‘Abd al-Rahmān ibn al-Qāsim bahwa aku mendengar dari al-Qāsim ibn Muḥammad bahwa aku mendengar dari ‘Āishah r.a. bahwa ia berkata: “Aku pergi haji bersama Rasulullah saw, ketika kami sampai di Sarif aku haid, maka Rasulullah saw masuk dan aku menangis, beliau bertanya: “Ada apa denganmu? Apakah kamu haid?” Aku menjawab: “ya”, maka beliau bersabda: “Ini adalah ketetapan dari Allah yang ditetapkan bagi anak wanita Adam, maka laksanakanlah ibadah haji sebagaimana yang lainnya tetapi jangan melakukan tawaf di sekitar Ka’bah”. Kemudian ‘Āishah berkata: “Kemudian Rasulullah saw berkorban untuk para istrinya dengan menyembelih sapi”.

Dalam banyak Hadis, didapatkan bahwa haid sama sekali tidak menjadi alat untuk menistakan wanita. Melalui penuturan para istrinya, Nabi diriwayatkan melakukan apa saja terhadap istrinya yang sedang haid kecuali bersenggama, diantaranya, Nabi tidur satu selimut

¹⁴⁵ Hadis *ṣaḥīḥ*. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Juz II (Kairo: Dār Abi Ḥayyān, 1999), 71.

dengan para istrinya meskipun istrinya sedang haid, sebagaimana

Hadis yang diriwayatkan Jābir ibn Ṣubḥ:

عَنْ جَابِرِ بْنِ صُبْحٍ سَمِعْتُ خَلَّاسًا الْهَجْرِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - تَقُولُ كُنْتُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نَبِيتُ فِي الشَّعَارِ الْوَاحِدِ وَأَنَا حَائِضٌ طَامِتٌ فَإِنْ أَصَابَهُ مِنِّي شَيْءٌ غَسَلَ مَكَانَهُ وَلَمْ يَغْدُهُ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ وَإِنْ أَصَابَ - تَعْنِي ثَوْبَهُ - مِنْهُ شَيْءٌ غَسَلَ مَكَانَهُ وَلَمْ يَغْدُهُ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ.¹⁴⁶

Dari Jābir ibn Ṣubḥ yang mendengar dari Khilās al-Hajarī berkata: Saya mendengar ‘Āishah berkata: “Saya dan Rasulullah saw tidur dalam satu selimut, sementara aku sedang haid, apabila badannya terkena sesuatu dariku, maka beliau membasuh bagian yang terkena tersebut dan tidak membasuh bagian lainnya, kemudian beliau salat dengan pakaian tersebut”.

Nabi menolak keras perbuatan orang Yahudi yang tidak mau makan bersama wanita haid, sebaliknya Nabi minum dan menempelkan mulutnya di gelas bekas ‘Āishah.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَتَعَرَّقُ الْعَظْمَ وَأَنَا حَائِضٌ فَأَعْطَاهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَيَضَعُ فَمَهُ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي فِيهِ وَضَعْتُهُ وَأَشْرَبُ الشَّرَابَ فَأَنَاوُلُهُ فَيَضَعُ فَمَهُ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي كُنْتُ أَشْرَبُ مِنْهُ.¹⁴⁷

‘Āishah berkata: “Ketika aku haid, aku memakan tulang, maka aku memberikannya kepada Rasulullah saw, maka Rasulullah meletakkan mulutnya pada (tulang) di bekas mulutku begitu juga ketika aku meminum minuman, kemudian aku memberikannya kepada Rasulullah, maka beliau meminum di tempat bekas minumanku”.

¹⁴⁶ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāud, *Sunan*, 110.

¹⁴⁷ Hadis *ṣaḥīḥ*. Ibid., 107.

Nabi menganjurkan wanita yang sedang haid untuk hadir mengikuti khutbah dan perayaan Idul Fitri dan Idul Adha, sebagaimana Hadis yang diriwayatkan Ummu ‘Aṭiyyah:

عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّ أُمَّ عَطِيَّةَ قَالَتْ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَنْ نُخْرِجَ ذَوَاتِ الْخُدُورِ يَوْمَ الْعِيدِ. قِيلَ فَالْحَيْضُ قَالَ « لَيْشْهَدَنَّ الْحَيْرَ وَدَعَوَةَ الْمُسْلِمِينَ ». قَالَ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لِإِحْدَاهُنَّ ثَوْبٌ كَيْفَ تَصْنَعُ قَالَ « تُلْبِسُهَا صَاحِبَتُهَا طَائِفَةً مِنْ ثَوْبِهَا ».¹⁴⁸

Muhammad meriwayatkan dari Ummu ‘Aṭiyyah yang berkata: “Kami diperintahkan Rasulullah untuk keluar dari rumah untuk merayakan Idul Fitri”. Rasulullah ditanya tentang wanita haid, maka beliau menjawab “Panggilan kaum muslim”. Terdapat seorang wanita yang bertanya, “Bagaimana jika dari mereka tidak memiliki baju?” Rasulullah menjawab, “Temannya memakaikan baju dari potongan bajunya”.

Perintah ini adalah sesuatu yang tidak lazim ketika itu, saat di mana lelaki dan bahkan wanita sendiri menabukan bergabungnya wanita haid bersama masyarakat luas dalam acara besar.¹⁴⁹ Hal tersebut menandakan adanya perhatian yang besar dari Rasulullah terhadap kaum wanita.

b) Nifas

Salah satu Hadis yang menjelaskan tentang nifas adalah Hadis tentang masa nifas yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah:

¹⁴⁸ Hadis *ṣaḥīḥ*. Ibid., 341.

¹⁴⁹ Badriyyah Fayyumi, “Haid, Nifas dan Istihadah”, 24-25.

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ كَانَتْ النَّفْسَاءُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- تَقْعُدُ بَعْدَ نِفَاسِهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَكُنَّا نَطْلِي عَلَى وُجُوهِنَا الْوَرَسَ يَغْنِي مِنَ الْكَافِ.¹⁵⁰

Dari Ummu Salamah berkata: “Para wanita yang nifas pada masa Rasulullah, menghitung masa nifasnya setelah melahirkan adalah empat puluh hari atau empat puluh malam, dan kami mewarnai wajah kami dengan warna merah dari tanaman”.

c) Istihadah

Solusi hukum yang diberikan Nabi menyangkut wanita yang mengalami istihadah menjadi bukti kemauan dan kemampuan Nabi mendengar kaum wanita. Hampir seluruh Hadis tentang persoalan ini menyatakan atau paling tidak mengindikasikan adanya dialog antara wahyu dengan wanita sebelum turunnya suatu ketentuan. ‘Āishah, Ummu Salamah, Fāṭimah binti Abī Ḥubaish, Ummu Ḥabībah binti Jahsh, Asmā’ binti ‘Umaish dan Ḥamnah binti Jahsh adalah sebagian nama Sahabat wanita yang berperan dalam munculnya beragam Hadis tentang haid, nifas dan istihadah. Sebagian di antara mereka mengalami istihadah dahsyat, dan bahkan ada yang sampai menahun, sehingga perlu bertanya kepada Nabi. Menariknya, Nabi tidak memberikan jawaban yang seragam terhadap semua kasus kecuali hal yang sudah pasti bisa dilakukan oleh semua wanita seperti tetap melakukan salat, sebagaimana orang yang sedang suci serta wudu

¹⁵⁰ Abū Dāud, *Sunan*, 125. Al-Shaukānī menjelaskan bahwa terdapat perbedaan *muhaddithīn* dalam memandang status Hadis ini. Menurut al-Nawawī, Hadis ini *ḍa’īf*, sedangkan al-Bukhārī memuji Hadis tersebut. al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 351.

setiap kali mau salat. Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan Fāṭimah binti Abī Ḥubaish:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».¹⁵¹

Diriwayatkan dari ‘Āishah bahwa Fāṭimah binti Abī Ḥubaish sedang istihadah, Rasulullah saw berkata kepadanya: “Darah haid adalah darah yang berwarna hitam yang dikenal, jika demikian tinggalkanlah salat namun jika selainnya, maka berwudu dan salatlah karena ia adalah ‘irq”.

Untuk mandi wajib, Nabi memberikan jawaban yang berbeda kepada para Sahabat wanita yang bertanya. Terhadap Ummu Ḥabībah binti Jahsh, Nabi memerintahkan agar mandi, dan Ummu Ḥabībah melaksanakan perintah tersebut dengan mandi setiap kali hendak salat wajib, sebagaimana Hadis yang diriwayatkan dari ‘Urwah ibn al-Zubair:

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ إِنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ بِنْتَ جَحْشٍ الَّتِي كَانَتْ تَحْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ شَكَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدَّمَ فَقَالَ لَهَا امْكُثِي قَدْرَ مَا كَانَتْ تَحْبِسُكِ حَيْضَتُكَ ثُمَّ اغْتَسِلِي فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ¹⁵²

Dari ‘Urwah ibn al-Zubair dari ‘Āishah, istri Rasulullah saw, bahwa Ummu Ḥabībah binti Jahsh istri ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Auf mengadu kepada Rasulullah tentang darah, Rasulullah saw bersabda: “Tahanlah (haidmu) selama hitungan haidmu kemudian mandilah”, maka ia mandi setiap kali hendak salat.

¹⁵¹ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāud, *Sunan*, 115.

¹⁵² Hadis *ṣaḥīḥ*. Ibid. 117.

Kepada Ḥamnah binti Jahsh, Rasulullah memerintahkan mandi sekali untuk dua salat wajib yakni sekali untuk zuhur dan asar, sekali untuk magrib dan isya', serta sekali untuk subuh. Hal tersebut berdasarkan Hadis riwayat Ḥamnah binti Jahsh yang berbunyi:

عَنْ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْاسْتِحَاظَةِ: "إِنَّمَا هَذِهِ رَكْعَةٌ مِنْ رَكَضَاتِ الشَّيْطَانِ فَتَحْيِضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ ثُمَّ اغْتَسِلِي حَتَّى إِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهُرْتَ وَاسْتَنْقَأْتَ فَصَلِّي ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا وَصُومِي فَإِنَّ ذَلِكَ يَجْزِيكَ وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي فِي كُلِّ شَهْرٍ كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهَرُونَ مِيقَاتُ حَيْضِهِنَّ وَطَهْرِهِنَّ وَإِنْ قَوَيْتِ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ فَتَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَتُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَافْعَلِي وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الْفَجْرِ فَافْعَلِي وَصُومِي إِنْ قَدِرْتِ عَلَى ذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَذَا أَعْجَبُ الْأَمْرِينِ إِلَيَّ¹⁵³

Dari Ḥamnah binti Jahsh meriwayatkan bahwa Rasulullah saw bersabda tentang istihadah: "Itu adalah dorongan setan. Hitunglah masa haidmu 6 sampai 7 hari, lalu mandilah dan salatlah. Bila telah bersih, salatlah 23 atau 24 hari, dan puasalah, 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 akhirkkan magrib dan segerakan isya' lalu mandi dan menjamak kedua salat itu, lakukanlah, dan ketika subuh, mandi dan salatlah subuh. Kerjakanlah hal tersebut dan berpuasalah, jika kamu mampu". Beliau bersabda lagi: "Ini yang paling kukagumi di antara dua perkara."

Terhadap Fāṭimah binti Abī Ḥubaish Nabi malah hanya menyuruh mandi sekali saja pada saat haid biasanya berhenti.

¹⁵³ Ibid. 116. Menurut al-Shaukānī, Hadis ini dianggap Hadis *ḥasan* oleh al-Bukhārī. Al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, 338.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادَعُ الصَّلَاةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ¹⁵⁴

Diriwayatkan dari ‘Aishah bahwa Fāṭimah binti Abī Ḥubaiṣh datang kepada Rasulullah saw dan berkata: “Sesungguhnya aku sedang istihadah 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”,

Ilustrasi dari penjelasan Hadis di atas menegaskan kepada kita bahwa Nabi sangat mempertimbangkan kondisi wanita sebelum memutuskan suatu hukum terhadapnya, sehingga hukum yang dibuat pada akhirnya memang bisa dilaksanakan sebagaimana mestinya.¹⁵⁵

B. *Ta’līl al-Aḥkām* sebagai Model Analisis

Untuk menjadikan pendekatan medis sebagai alat *istinbāt* hukum perdarahan pervaginam, perlu dibahas tentang *ta’līl al-aḥkām* sebagai model analisis dalam penelitian ini. Di bawah ini dibahas tentang pengertian *ta’līl al-aḥkām*, *ta’līl al-aḥkām* dengan hikmah, dan *ta’līl al-aḥkām* dengan sebab.

1. Pengertian *ta’līl al-aḥkām*

Menurut Shalabī, *ijtihād* adalah mengerahkan segala upaya untuk *istinbāt* hukum *shar’ī* yang terkandung di dalam ungkapan *naṣṣ*, isyarat, dan artinya;

¹⁵⁴ Hadis ṣaḥīḥ. Al-Bukharī, *ṣaḥīḥ*, 117.

¹⁵⁵ Badriyyah Fayyumi, “Haid, Nifas dan Istihadah”, 24-25.

untuk itu diperlukan mencari ilat hukum, jika belum disebutkan ilat dalam *naṣṣ*.¹⁵⁶ Pencarian ilat hukum dilakukan dengan *ta'līl al-aḥkām*.

Secara bahasa, *ta'līl* merupakan masdar dari '*allala*. Dikatakan '*allala al-rajul*, berarti seorang lelaki menyirami sesuatu, siraman demi siraman, atau '*allala al-rajul al-thamrah*, berarti seorang lelaki memetik buah, satu demi satu. Secara istilah, *allala al-shay'* berarti menjelaskan ilat sesuatu dan menetapkan dengan berdasarkan dalil. Menurut Shalabī, *ta'līl al-aḥkām* adalah menjelaskan dan cara menemukan ilat hukum. *Ta'līl* berguna untuk ijtihad dengan menggunakan metode qiyas, istislah, masalah mursalah, atau untuk menjelaskan hikmah.¹⁵⁷ Menurut Muḥammad Sālim Muḥammad, *ta'līl al-aḥkām* adalah menerangkan ilat hukum *shar'ī*.¹⁵⁸

Ta'līl al-aḥkām berkaitan dengan ilat. Ilat menurut bahasa berarti *al-maraḍ*, yaitu penyakit. Arti ilat diambil dari *al-maraḍ*, karena pengaruh ilat terhadap hukum sama dengan pengaruh penyakit pada seseorang. Apabila dikatakan si fulan ber-ilat, maka berarti si fulan berubah dari sehat menjadi sakit.¹⁵⁹

Ilat dalam istilah ulama *uṣūl*, tidak sama rumusannya, yang mungkin disebabkan perbedaan sudut pandang teologis atau dari sudut pandang esensi dan fungsi qiyas.¹⁶⁰ Di antara definisi yang dikemukakan ulama *uṣūl* adalah:

a) Menurut Mu'tazilah, ilat adalah: العلة هي الوصف المؤثر بذاته في الحكم

¹⁵⁶ Muḥammad Muṣṭafā Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981), 12.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Muḥammad Sālim Muḥammad, *al-Ta'līl fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Jāmi'ah al-Azhar, 1995), 18.

¹⁵⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 646.

¹⁶⁰ Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), 132.

Waṣf yang dengan sendirinya berpengaruh kepada adanya hukum.¹⁶¹

b) Menurut al-Ghazālī, ilat adalah: العلة هي الوصف المؤثر في الحكم بجعله تعالى

Waṣf yang berpengaruh terhadap adanya hukum, dengan sebab ditetapkan Allah.¹⁶²

c) Menurut Fakhruddīn al-Rāzī, ilat adalah: العلة هي الوصف المعروف للحكم

Waṣf yang memberitahukan adanya hukum.¹⁶³

d) Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, ilat adalah:

وصف في الأصل بنى عليه حكمه و يعرف به وجود هذا الحكم في الفرع

Waṣf pada dasar (*aṣl*) yang di atasnya dibangun suatu hukum, sehingga dengan *waṣf* tersebut dapat diketahui adanya hukum pada furu’ (cabang).¹⁶⁴

e) Menurut Abū Zahrah, ilat ialah: العلة هي الأصل الذي قام عليه القياس

Pokok yang menjadi landasan qiyas.¹⁶⁵

Dari beberapa definisi di atas dapat diketahui bahwa ilat adalah sesuatu/sifat yang ada pada asal yang menjadi landasan atau sebab adanya hukum, dan dengan adanya sifat itulah diketahui adanya hukum pada cabang.

Dalam sejarahnya, *ta’līl al-aḥkām* memiliki karakteristik yang berbeda dari zaman Rasulullah hingga ulama *uṣūl*, metode *ta’līl al-aḥkām* pada masa Rasulullah merujuk kepada al-Qur’an¹⁶⁶ dan Hadis,¹⁶⁷ sedangkan pada masa

¹⁶¹ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 646.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam*, 133.

¹⁶⁴ ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-‘Ilm, t.t.), 63.

¹⁶⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabī, t.t.), 237.

¹⁶⁶ Di antara metode *ta’līl al-aḥkām* dalam al-Qur’an adalah: Pertama, ilat tersebut menyatu dengan sifat hukum, seperti ayat tentang hukuman bagi pezina (al-Qur’an, 24:2.). Kedua, menyebutkan hukum beserta sebabnya, yaitu disertai dengan huruf *sababiyyah*, seperti ayat tentang diperbolehkan berperang bagi orang yang teraniaya (al-Qur’an, 22: 39). Ketiga, menjelaskan perintah diiringi dengan sifat *aṭhar* (lebih bersih) atau *azkā* (lebih suci), seperti ayat tentang menjaga pandangan antara lelaki dan perempuan, yang menggunakan kalimat *azkā* (al-

Sahabat,¹⁶⁸ Tābi'īn, dan Tābi' Tābi'īn,¹⁶⁹ metode *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya terpaku pada teks, tetapi terdapat konsep masalah dalam menentukan ilat hukum. Pada masa *uṣūliyyūn*, rumusan *ta'līl al-aḥkām* semakin berkembang, dan metode yang digunakan semakin beragam dengan ketentuan syarat yang sangat rinci dan terkesan sulit. Penentuan ilat tersebut sering dibahas dalam konsep *masālik al-illah*.

Masālik al-illah ialah cara untuk mengetahui ilat, atau dengan ungkapan yang lebih lengkap ialah cara untuk mengetahui hal yang dianggap oleh *Shāri'* (Allah) sebagai ilat.¹⁷⁰ Menurut al-Khuḍarī Bik, *masālik al-illah* adalah cara menetapkan ilat. Dalam pengkajian ilat, tidak cukup hanya menemukan sifat yang *munāsib* untuk dijadikan ilat hukum, tetapi harus ada dalil yang

Qur'an, 24:30.). Keempat, menjelaskan hukum beserta ilatnya yang ditandai dengan huruf *ta'līl*, seperti penggunaan kalimat *كَي* dalam pembagian harta *fai* (al-Qur'an, 59:7.). Keenam, menyuruh mengerjakan hukum disertai dengan penjelasan maslahatnya, atau sebaliknya, melarang sesuatu dan menjelaskan mafsadahnya, seperti ayat tentang pengharaman khamar (al-Qur'an, 5:90-91).

¹⁶⁷ Metode *ta'līl al-aḥkām* Hadis Rasulullah, disesuaikan dengan kondisi Sahabat ketika beliau menyampaikan sabdanya. Salah satu contohnya adalah ketika Rasulullah menjelaskan jenis perdarahan pervaginam yang tiada henti keluar dari Fāṭimah binti Abī Ḥubaiṣh, sehingga ia meninggalkan salat karena menganggapnya sebagai darah haid. Ketika ia mengadukan kasusnya kepada Rasulullah, maka Rasulullah bersabda: "Tidak, itu adalah *irq* dan bukan haid". Penjelasan tersebut menandakan adanya perbedaan darah yang biasa keluar normal, yaitu haid dan nifas, dan darah yang tidak normal, berarti bukan haid dan nifas, sehingga memiliki implikasi hukum yang berbeda.

¹⁶⁸ Diantara metode *ta'līl al-aḥkām* pada masa Sahabat adalah meniadakan hukuman karena alasan menolak mafsadah (kerusakan), merubah hukum karena ilatnya sudah berubah, tidak melaksanakan perintah Allah dan rasulNya pada beberapa kesempatan, karena adanya mafsadah apabila pekerjaan tersebut tetap dilaksanakan, mengerjakan pekerjaan yang tidak dikerjakan pada masa Rasulullah, dengan alasan kebaikan, dan melaksanakan hukum yang baru beralasan adanya kesamaan ilat yang *manṣūṣ*.

¹⁶⁹ Metode *ta'līl al-aḥkām* pada masa Tābi'īn dan Tābi' Tābi'īn, diantaranya adalah: Pertama, mendahulukan maslahat, meskipun dengan cara *mentaḥyīd al-nas*, atau *takhṣīṣ*, atau meninggalkan *ẓāhir al-naṣṣ*. Kedua, menetapkan hukum berdasarkan maslahat, yang dalam istilah ulama *uṣūl* disebut metode masalah mursalah. Ketiga, Meninggalkan pekerjaan yang mubah atau sunnah, karena jika dikerjakan akan mendatangkan mafsadah.

¹⁷⁰ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 243.

mendukungnya.¹⁷¹ Menurut al-Shaukānī, *masālik al-illah* adalah cara yang menunjukkan tentang ilat. Hal tersebut dikarenakan dalam melakukan qiyas tidak cukup hanya dengan adanya persamaan dalam *aṣl* dan *far'* saja, tetapi harus ada dalil yang menunjukkan ilat tersebut yang terdiri dari *naṣṣ*, ijmak, dan *istinbāṭ*, maka dari itu dibutuhkan *masālik al-illah*.¹⁷²

Para ulama berselisih tentang cara *masālik al-illah*, al-Shaukānī dalam *Irshād al-Fuḥūl* menjelaskan bahwa ada sebelas cara menentukan ilat, yaitu: ijmak, *naṣṣ*, *īmā'* wa *al-tanbīh*, *al-istidlāl ala illiyah al-ḥukm bi fi'l al-nabī*, *al-sabr wa al-taqṣīm*, *al-munāsabah*, *al-ṭard*, *al-daurān*, *takhrīj al-manāṭ*, *tanqīḥ al-manāṭ*, dan *taḥqīq al-manāṭ*.¹⁷³

Menurut al-Zuhailī ada sembilan cara untuk dapat mengetahui ilat, yaitu, *al-naṣṣ*, *al-ijmā'*, *al-īmā'*, *al-sabr wa al-taqṣīm*, *al-munāsabah*, *al-shibh*, *al-ṭard*, *al-daurān*, dan *tanqīḥ al-manāṭ*.¹⁷⁴ Menurut al-Khudārī Bik,¹⁷⁵ Abū Zahrah¹⁷⁶ dan Abd al-Wahhāb Khalāf¹⁷⁷ di antara tujuh cara tersebut ada tiga cara yang masyhur untuk mengetahui ilat hukum yaitu dengan melalui *naṣṣ*,¹⁷⁸ ijmak¹⁷⁹ dan *as-sabr wa taqṣīm*.¹⁸⁰

¹⁷¹ Muḥammad al-Khudārī Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1969), 325.

¹⁷² Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl ila Taḥqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 210.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 661.

¹⁷⁵ Muḥammad al-Khudārī Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, 325.

¹⁷⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 374.

¹⁷⁷ 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 75.

¹⁷⁸ Menurut 'Abd al-Wahhāb Khalāf, ilat yang ditujukan oleh *naṣṣ* adakalanya *ṣarīḥ* (jelas) dan adakalanya dengan isyarah. Yang dimaksud dengan *naṣṣ* yang *ṣarīḥ* ialah lafaz *naṣṣ* yang menunjukkan ilat dengan menempatkannya secara *lughawī*, yaitu dengan memperhatikan kata yang digunakannya, seperti kata: لأن لا يكون كي- لأجل كي. *Naṣṣ* yang dengan isyarah adalah lafaz yang disampaikan dengan peringatan dan tersembunyi (*tanbīh* dan *īmā'*). 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 88.

¹⁷⁹ Menurut jumhur ulama *uṣūl*, apabila ijmak itu *qaṭ'ī* dan sampainya kepada kita juga *qaṭ'ī* dan adanya ilat di dalam cabang juga demikian, serta tidak ada dalil yang menentanginya, maka

Shalabī memunculkan konsep *ta'līl al-aḥkām*, yang mudah dipahami dengan mengkritisi pendapat *masālik al-illah* ulama terdahulu. Ia menjelaskan bahwa metode *ta'līl al-aḥkām* dari masa Rasulullah hingga masa Tābi' Tābi'īn, sangat bervariasi dan mudah dipahami. Inti dari konsep *ta'līl al-aḥkām* pada masa itu adalah mengandung masalahat dan menolak mafsadat. Shalabi mengkritisi konsep *masālik al-illah* yang berkembang pada masa ulama *uṣūl* yang terkesan lebih sulit untuk diterapkan.

2. *Ta'līl al-aḥkām* dengan hikmah

Ulama *uṣūl* berbeda pendapat tentang *ta'līl al-aḥkām* dengan hikmah, menjadi tiga: Pertama, pendapat yang membolehkan *ta'līl al-aḥkām* dengan hikmah secara mutlak. Kedua, pendapat yang melarang *ta'līl al-aḥkām* dengan hikmah secara mutlak. Ketiga, pendapat yang membolehkan *ta'līl al-aḥkām* dengan hikmah, jika hikmah tersebut memiliki sifat yang jelas, jika tidak, maka tidak diperbolehkan *ta'līl* dengan hikmah.¹⁸¹

hukumnya pun *qaṭ'ī*. Apabila tidak demikian halnya, hukumnya pun bernilai *ẓannī*. Contoh ilat yang diketahui dengan melalui ijmak seperti mendahulukan saudara lelaki seibu seapak daripada saudara lelaki seapak di dalam warisan karena ada talian kekerabatan ibu. Dengan qiyas pula didahulukan anak paman seibu seapak dari anak paman yang seapak, anak saudara laki-laki seibu seapak dari anak saudara laki-laki seapak. Dengan qiyas pula didahulukan saudara laki-laki seibu seapak dari saudara seapak, di dalam perwalian. Dengan demikian, dalam ijmak itu secara implisit terkandung ilat dan menetapkan sebagai ilat hukum, dan dengan ilat ini hukum menjadi meluas. Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 377.

¹⁸⁰ Muḥammad Abū Zahrah mengatakan bahwa pencarian ilat dengan *al-sabr wa al-taqsīm* ini ada tiga proses: Pertama, *takhrīj al-manāṭ* yaitu usaha menemukan sifat yang pantas menjadi ilat hukum. Hal ini dilakukan, apabila nas hukum tidak menjelaskan ilat baik secara ungkapan langsung, isyarat atau tanda dan tidak ada ijmak para ulama tentang ilat tersebut. Kedua, *tanqīḥ al-manāṭ* yaitu mengenali sifat yang terkandung dalam hukum, lalu memilih salah satu sifat yang paling tepat dan patut dijadikan ilat hukum, sedangkan sifat yang kurang berhubungan disingkirkan. Dengan demikian mujtahid menetapkan satu sifat saja sebagai ilat hukum). *Tahqīq al-manāṭ* yaitu meneliti apakah sifat yang sudah diketahui unsurnya itu terdapat dalam kasus yang sesuai dan tercakup dalam keumuman pengertiannya. Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 379.

¹⁸¹ Muḥammad Muṣṭafā Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, 135.

Perbedaan pendapat tersebut dikarenakan adanya perbedaan dalam mengartikan hikmah. Hikmah mengandung dua pengertian: Pertama, perkara yang ditetapkan merupakan sifat *ẓāhir* yang dijadikan ilat, seperti sifat *al-mashaqqah* (kesulitan) dalam bepergian, bahwa hal tersebut merupakan perkara yang sesuai untuk dijadikan alasan disyariatkannya salat qasar dalam bepergian. Kedua, sesuatu yang disyariatkan mengandung maslahat dan menolak mafsadah, seperti menolak kesulitan di dalam pensyariatan salat qasar dalam bepergian. Di antara dua pengertian hikmah tersebut, yang menjadi perdebatan ulama *uṣūl* adalah arti pertama yaitu ketika hikmah merupakan sifat yang sesuai untuk disyariatkan hukum, karena jika diartikan hikmah yang pertama, berarti ia adalah ilat, yang sudah menjadi kesepakatan ulama, bahwa ia bisa dijadikan sandaran hukum.

Hikmah dalam arti kedua, ulama *uṣūl*, berselisih dalam penetapan hukum dengannya. Shāṭibī, menyamakan ilat dengan maslahat dan mafsadah. Imām al-Rāzī, menolak ilat dengan maslahat dan mafsadah, dalam perdebatan tersebut, Shalabī cenderung membolehkan hikmah dijadikan alasan penetapan hukum, karena itu *talīl al-ahkām* dengan hikmah dalam arti mewujudkan maslahat dan menolak mafsadah adalah diperbolehkan.¹⁸² Menurutny, setiap ilat hukum pasti mengandung hikmah, yaitu menciptakan maslahat dan menghapus mafsadah, karena itu diperbolehkan *menta'līl* hukum dengan hikmah.

3. *Ta'līl al-ahkām* dengan sebab

¹⁸² Ibid., 141.

Sebab merupakan bagian hukum yang dibahas dalam masalah *al-ahkām al-waḍ'īyyah*, yaitu hukum Allah yang berkaitan dengan sebab, syarat, *mānī'* (penghalang), *fāsid* (rusak), azimah, dan *rukḥṣah* (keringanan). Pembahasan ilat hukum tidak terlepas dari sebab, karena terdapat persamaan mengenai hal tersebut. Secara bahasa, *al-sabab* berarti tali, atau yang menghubungkan sesuatu dengan yang lainnya,¹⁸³ sebagaimana firman Allah:

مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْتَظِرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيبُ ۚ ١٥¹⁸⁴

Barangsiapa yang menyangka bahwa Allah sekali-kali tiada menolongnya (Muhammad) di dunia dan akhirat, maka hendaklah ia merentangkan tali ke langit, kemudian hendaklah ia melaluinya, kemudian hendaklah ia pikirkan apakah tipu dayanya itu dapat melenyapkan apa yang menyakitkan hatinya.¹⁸⁵

إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيلًا ۚ ٨٤ فَأَتْبَعَ سَبِيلًا ٨٥¹⁸⁶

Sungguh, Kami telah memberi kedudukan kepadanya di (muka) bumi, dan Kami telah memberikan jalan kepadanya (untuk mencapai) segala sesuatu, maka diapun menempuh suatu jalan.¹⁸⁷

Secara istilah, ulama *uṣūl* mendefinisikan sebab adalah sifat yang jelas dan terperinci, yang menjadi dalil. Sebab merupakan cara mengetahui hukum *shar'ī*, atau sesuatu yang menyebabkan keberadaan hukum dengan keberadaannya, dan menyebabkan ketiadaan hukum dengan ketiadaannya.¹⁸⁸

Terdapat dua pendapat tentang perbedaan sebab dengan ilat. Pertama, sebagian ulama *uṣūl* membedakan antara sebab dengan ilat. Sebab dikhususkan kepada sesuatu yang tidak ada kaitan *munāsabah* dengan hukum, sedangkan

¹⁸³ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 95.

¹⁸⁴ Al-Qur'an, 22: 15.

¹⁸⁵ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata*, 333.

¹⁸⁶ Al-Qur'an, 18: 84-85.

¹⁸⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata*, 303.

¹⁸⁸ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 96.

ilat adalah sifat yang *munāsib* untuk penetapan hukum, seperti safar merupakan ilat diperbolehkannya berbuka puasa dan ia bukan sebab, sedangkan tergelincirnya matahari adalah sebab diwajibkannya salat zuhur dan ia bukan ilat. Kedua, sebagian ulama *uṣūl* yang lain menyatakan bahwa sebab lebih umum dibandingkan ilat. Setiap ilat adalah sebab dan tidak setiap sebab adalah ilat, jika terdapat *munāsabah* antara sifat dengan hukum, maka ia dinamakan ilat dan sebab, seperti akad jual beli yang didasari kerelaan dalam pertukaran kepemilikan, maka ia dinamakan ilat juga sebab, namun jika tidak ada *munāsabah* antara sifat dan hukum, maka ia hanya dinamakan sebab saja dan tidak mengandung ilat, seperti tergelincirnya matahari sebagai tanda kewajiban salat zuhur merupakan sebab bukan ilat.¹⁸⁹ Dari dua pendapat tersebut, Shalabī menyatakan bahwa ilat tidak jauh berbeda dengan sebab, yang merupakan alamat atau tanda adanya hukum, karena itu, diperbolehkan *ta'īl al-ahkām* dengan sebab.¹⁹⁰

Dari uraian tentang *ta'īl al-ahkām*, ada beberapa alasan mengenai pemilihan teori *ta'īl al-ahkām* Shalabī, untuk menganalisis hukum perdarahan pervaginam dengan pendekatan medis: Pertama, penentuan hukum perdarahan pervaginam berkaitan dengan ilat, sebab, dan hikmah. Dengan penelitian tentang sebab terjadinya perdarahan pervaginam dalam perspektif medis, diharapkan mampu menganalisis perbedaan pendapat fukaha dalam penentuan hukum perdarahan pervaginam. Kedua, *ta'īl al-ahkām* Shalabī lebih mudah

¹⁸⁹ Ibid, 652.

¹⁹⁰ Muhammad Muṣṭafā Shalabī, *Ta'īl al-Ahkām* 115.

untuk diterapkan, karena menurutnya, *ta'āl al-aḥkām* bisa dengan ilat, sebab, atau hikmah, dengan syarat mengandung maslahat dan menolak mafsadah.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III

PERDARAHAN PERVAGINAM MENURUT PAKAR MEDIS

A. Haid

Dalam masalah haid ini dibahas pandangan pakar medis tentang darah haid, usia menarke, usia menopause, dan siklus haid.

1. Darah haid

Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, sekitar 50% dari detritus haid dikeluarkan dalam 24 jam pertama saat haid. Cairan haid terdiri dari fungsi autolisis, eksudat inflamasi, sel darah merah, dan enzim proteolitik. Aktivitas fibrinolitik yang tinggi, mempercepat pengosongan uterus dengan pencairan jaringan dan fibrin, namun jika laju aliran besar, dapat terjadi pembekuan darah.¹

Menurut F. Gary Cunningham dan rekannya, perdarahan haid berasal dari arteri dan vena, tetapi perdarahan dari arteri lebih besar daripada vena. Perdarahan endometrium muncul setelah pecahnya salah satu arteri dari lingkarannya, dengan pembentukan hematoma yang konsekuen. Dengan hematoma, dasar endometrium menjadi besar dan kemudian pecah, sehingga berkembang celah dan darah di lapisan fungsional, sebagaimana fragmen jaringan dengan berbagai ukurannya menjadi terkelupas. Perdarahan berhenti dengan vasokonstriksi arteriol.²

¹ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility* (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2011), 134.

² F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 44.

Menurut Markee J, perubahan yang menyertai kematian sebagian jaringan berfungsi untuk menutup lobang bagian ujung. Permukaan endometrium dipulihkan dengan pertumbuhan *flanges* atau *collars*, dari kelenjar endometrium.³ Peningkatan diameter *flanges* tersebut sangat cepat, dan kontinuitas epitel dibangun kembali oleh fusi tempat lembaran yang bermigrasi menjadi sel yang tipis.⁴

2. Usia menarke

Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, usia pubertas dan menarke dipengaruhi oleh genetika, kesehatan, dan lingkungan. Hal tersebut didasarkan dari hasil penelitian yang dilakukan oleh *Women's Genome Health Study*, bahwa tinggi badan dan usia menarke memiliki keterkaitan dengan genetika. Usia menarke seorang wanita berhubungan dengan usia menarke ibunya, atau saudara wanitanya. Anak yang tinggal di daerah dekat khatulistiwa, di dataran rendah, di daerah perkotaan, atau anak obesitas, umumnya mengalami pubertas lebih awal dibanding anak yang tinggal di lintang utara, di dataran tinggi, di daerah pedesaan, atau anak yang memiliki berat badan normal. Hal tersebut menunjukkan bahwa lingkungan dapat mempengaruhi waktu perkembangan seksual seorang anak.⁵

Selama kurun waktu terakhir, usia menarke di Amerika Serikat menurun secara bertahap. Secara umum, rata-rata usia menarke gadis Amerika menurun

³ Markee J, "Menstruation in Intraocular Endometrial Transplants in the Reshus Monkey", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 44.

⁴ Ibid.

⁵ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 401.

dari sekitar 12,75 tahun pada tahun 1960 menjadi sekitar 12,5 tahun pada awal 1990-an. Dari hasil penelitian yang dilakukan *Pediatric Research in Office Settings* (PROS) pada tahun 1997 terhadap 17.000 wanita Amerika (90% kulit putih dan 10% kulit hitam), menunjukkan bahwa anak wanita Amerika berkulit hitam mulai mengalami masa pubertas antara usia 8 dan 9 tahun, dan anak wanita berkulit putih mulai mengalami pubertas sejak usia 7 tahun.⁶

Tabel 3.1
Perbedaan usia menarke gadis Amerika berkulit hitam dan gadis Amerika berkulit putih

Menarke	Gadis Amerika Berkulit Hitam	Gadis Amerika Berkulit putih
Usia rata-rata	12,2 tahun	12,9 tahun
Usia 9 tahun	2,7%	0,2 %
Usia 10 tahun	6,3 %	1,8 %
Usia 11 tahun	27,9 %	13,4 %
Usia 12 tahun	62,1 %	35,2 %

Pubertas merupakan suatu peristiwa yang bervariasi ukuran waktu dan pertumbuhannya. Menurut Marshall dan Tanner, tanda pertama pubertas pada anak wanita kebanyakan ditandai dengan percepatan pertumbuhan, pertumbuhan tunas payudara (*thelarche*), pertumbuhan rambut kemaluan (*pubarche*), dan diakhiri dengan haid (*menarche*). Pubertas ditandai dengan perkembangan payudara dan pertumbuhan rambut kemaluan. Menarke terjadi rata-rata 2,6 tahun setelah masa pubertas dan setelah puncak pertumbuhan telah berlalu. Hubungan antara menarke dan percepatan pertumbuhan relatif tetap. Setelah menarke, pertumbuhan melambat dan umumnya tidak meningkat lebih dari sekitar 6cm (2,4inci). Haid setelah menarke biasanya anovulatoir, tidak

⁶ Ibid., 402.

teratur, dan terkadang berat. Siklus anovulatoir berlangsung sekitar 12-18 bulan, bahkan sampai 4 tahun setelah menarke. Siklus haid umumnya meningkat dengan cepat selama tahun pertama setelah menarke.⁷

Tabel 3.2
Usia rata-rata pubertas dari berbagai Negara

Negara	Tahun	Subyek	Telarke	Pubarke	Menarke
Cile	2000	754	8,9	10,4	12,7
Cina	1993	3.749	9,8	11,6	12,4
Denmark	1991-1993	1.100	10,9	11,3	13,4
Mesir	2000	1.550	10,7	10,5	12,4
Inggris	1960-1970	192	11,2	11,7	13,5
India	1988-1991	9.951	10,2	-	12,6
Iran	2003-2004	1.420	9,7	10,5	12,7
Italia	1998-2001	1.642	10,5	10,6	11,9
Jepang	1990-2000	832	9,7	-	12,2
Korea	1993-1995	4.237	-	-	12,5
Lituania	1999-2000	1.231	-	10,2	11,7
Belanda	1996-1997	3.028	10,7	11,0	12,9
Spanyol	2000	266	10,7	-	12,4
Turki	2005	1.562	10,2	10,6	11,2
Tailand	1997-1999	300	9,4	11,1	12,4
Amerika	1992-1993	15.439 putih	9,9	10,5	12,9
		1.638 hitam	8,9	8,8	12,2

Penelitian yang dilakukan *the National Health and Nutrition Examination* (NHANES) menunjukkan bahwa terjadi penurunan 2,3 bulan rata-rata usia menarke antara survei tahun 1988-1994 (12,53 tahun) dan tahun 1999-2002 menurun menjadi 12,34 tahun, dan mengalami penurunan 4,9 bulan jika dihitung dari survei tahun 1960.⁸

Usia menarke juga berkaitan dengan gizi dan kesehatan seseorang. Usia menarke yang menurun, bisa diakibatkan oleh obesitas, bahwa berat badan yang lebih besar dan massa lemak dalam tubuh berkaitan dengan kemungkinan

⁷ Ibid., 404.

⁸ Ibid., 403.

menarke dini.⁹ Di negara berkembang, mayoritas wanita mengalami menarke berkisar antara usia 10-16 tahun.¹⁰ Menurut S. Hope, di Inggris, terdapat beberapa wanita yang mengalami menarke pada usia 8 tahun.¹¹

3. Usia menopause

Menopause merupakan kejadian alami yang terjadi pada wanita dengan bertambahnya usia mereka.¹² Menurut F. Blake, menopause berasal dari bahasa Yunani, yaitu dari kalimat *menos* yang berarti bulan dan *pausos* yang berarti mengakhiri. Menopause, didefinisikan sebagai tidak adanya haid selama minimal 1 tahun pada dekade kelima atau keenam dari kehidupan.¹³ Berhentinya siklus haid tersebut disebabkan oleh kegagalan ovarium untuk memproduksi hormon estrogen yang cukup untuk mempertahankan ovulasi dan pembentukan korpus luteum.¹⁴

Menurut Noor Pramono, menopause adalah berhentinya haid yang permanen, dimulai dengan adanya tanpa perdarahan pervaginam paling sedikit 12 bulan.¹⁵ Menurut Hamonangan, menopause didahului dengan proses

⁹ Ibid.

¹⁰ Margaret Rees, "Menarche When and Why?", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 3.

¹¹ Datangnya haid pada usia dini merupakan salah satu alasan orang tua membawa anaknya berkonsultasi ke dokter, karena rata-rata wanita mengalami menarke pada usia 12. S. Hope, "Consultation for an Abnormal Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 3.

¹² Vollman RF, "The Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 219.

¹³ F. Blake, "Mood and the Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 130.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Selain istilah menopause, terdapat istilah perimenopause dan klimakterium. Perimenopause adalah periode di mana keluhan memuncak dengan rentangan 1-2 tahun sebelum dan sesudah menopause, sedangkan klimakterium adalah masa peralihan yang dilalui seorang wanita dari periode reproduktif ke periode non reproduktif. Noor Pramono Noerpramana, "Upaya

degenerasi pada ovarium yang berlangsung secara perlahan-lahan, maka menopause tidak terjadi secara mendadak tetapi didahului oleh episode haid yang tidak teratur. Setelah kejadian ini berlangsung bertahun-tahun, barulah pada akhirnya haid terhenti sama sekali, itulah yang dinamakan menopause.¹⁶

Menentukan usia menopause sangatlah sulit. Menurut studi tentang itu, usia menopause terjadi antara 50-52 tahun. Dari 2.570 wanita dari Massachusetts, wanita mengalami menopause pada usia sekitar 51,3 tahun.¹⁷ Merokok dapat mempercepat usia menopause sekitar 1,5 tahun, sedangkan pengguna pil kontrasepsi, kondisi ekonomi, usia perkawinan juga dapat mempercepat usia menopause pada 50,7 tahun.¹⁸ Di Belanda, mayoritas usia menopause sekitar 50,2 tahun, dan di Italia usia menopause terjadi sekitar 50,9 tahun.¹⁹

Penelitian yang dilakukan *The Study of Women's Health Across the Nation* (SWAN) dari tahun 1994-1996, usia menopause berkisar antara 51,4 tahun.²⁰ Studi di Belanda menyebutkan bahwa penggunaan kontrasepsi oral dapat menyebabkan 1% dari pengguna, mengalami menopause pada usia 40 tahun.²¹

Penelitian SWAN juga menyebutkan bahwa 1% dari wanita berkulit hitam mengalami menopause pada usia 40 tahun, sedangkan di Cina dan

Meningkatkan Kualitas Hidup Wanita Lanjut Usia”, *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 2 (April, 1999), 61.

¹⁶ Hamonangan Hutapea, “Memberdayakan Wanita Menopause sebagai Sumber Daya Manusia yang Tangguh dalam Pembangunan Bangsa Menyongsong Era Globalisasi”, *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 22, Nomor 4 (Oktober, 1998), 146.

¹⁷ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 686.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

Jepang hanya 0,1% wanita yang mengalami menopause pada usia 40 tahun.²² Wanita Eropa, mayoritas mengalami menopause pada usia 51 tahun, tetapi 1% dari wanita Eropa yang menggunakan pil kontrasepsi mengalami menopause pada usia 45 tahun.²³

Dalam studi epidemiologi, sekitar 10% wanita mengalami menopause pada usia 45 tahun. Menopause juga dipengaruhi faktor genetik, jika ibu mengalami menopause dini (40-45 tahun), maka anak juga akan mengalami menopause dini. Terdapat bukti bahwa wanita kurang gizi dan vegetarian, akan mengalami menopause lebih awal, hal tersebut dikarenakan kontribusi lemak tubuh untuk produksi estrogen menjadi lebih sedikit. Sering mengkonsumsi alkohol dihubungkan dengan menopause yang lambat, karena wanita yang mengkonsumsi alkohol memiliki kadar estrogen yang lebih tinggi dalam darah dan urin, dan kepadatan tulang yang lebih besar.²⁴

Samil, melaporkan hasil penelitiannya pada tahun 1992, bahwa wanita Jawa Tengah yang di kota dan berpendidikan mengalami menopause pada usia 50,2 tahun, sedangkan wanita Minangkabau 48,7 tahun. Pada wanita Jawa Tengah, migran berpendidikan maupun tidak dan di pedesaan, menopause terjadi pada umur 46,5 tahun, sedangkan wanita Minangkabau pada umur 47,4 tahun.²⁵ Biben, dalam penelitiannya pada tahun 1992 di Jawa Barat, bahwa usia

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Sindroma menopause pada wanita pedesaan jarang dikeluhkan, sedangkan pada wanita perkotaan telah mulai banyak dikeluhkan. Kalau wanita pedesaan banyak keluhan yang di luar sindroma menopause, maka wanita perkotaan banyak mengeluh penambahan berat badan. Keluhan subyektif pada masa menopause dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan dan kegiatan sehari-hari dalam bidang kerja dan lingkungan keluarga. Samil RS, Flint M, Wisnuwardhani SD, "Menopause: Pengalaman Indonesia", dalam *Upaya Meningkatkan Kualitas Hidup Wanita Lanjut*

rata-rata wanita menopause adalah 49,3 tahun.²⁶ Hamonangan melaporkan, bahwa usia rata-rata menopause di Medan adalah 48,3 tahun.²⁷ Di Bandung, rata-rata usia menopause adalah 48,73 tahun.²⁸

4. Siklus haid

Menurut S Hope, siklus wanita haid yang normal adalah berkisar 28 hari dan mengalami perdarahan selama 4 dan 7 hari.²⁹ Menurut Samsulhadi, siklus haid yang normal sangat bervariasi. Di beberapa kepustakaan, siklus haid disebut normal berkisar antara 21-35 hari, dengan lama perdarahan 5-7 hari dan jumlah darah yang keluar kurang lebih 80cc.³⁰ Menurut F. Gary Cunningham, kebanyakan wanita mengalami siklus ovulatoir antara 25-35 hari yang berlangsung selama 40 tahun dalam hidupnya, dari menarke hingga menopause.³¹

Siklus haid yang normal adalah siklus ovulatoir. Siklus ovulatoir dipengaruhi oleh interaksi kompleks antara aksi hipotalamus-hipofisis,

Usia, Noor Pramono Noerpramana, *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 2 (April, 1999), 59.

²⁶ Biben HA, "Sikap Penerimaan Sindroma Klimakterium di Tiga Lokasi yang Berbeda", dalam *Upaya Meningkatkan Kualitas Hidup Wanita Lanjut Usia*, Noor Pramono Noerpramana, *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 2 (April, 1999), 59.

²⁷ Hamonangan Hutapea, "Memberdayakan Wanita Menopause sebagai Sumber Daya Manusia yang Tangguh dalam Pembangunan Bangsa Menyongsong Era Globalisasi", 146.

²⁸ Farchan Djoened, Achmad Biben, Duddy S. Nataprawira, Firman F. Wirakusumah, "Kadar Lipid dan Estrogen pada Wanita Pasca Menopause di Bandung", *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 22, Nomor 2 (April, 1998), 81.

²⁹ S. Hope, "Consultation for an Abnormal Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 1.

³⁰ Samsulhadi, "Perdarahan Uterus Disfungsi", dalam *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 7, Nomor 1, (Surabaya: Lab./SMF Obstetri dan Ginekologi Fak. Kedokteran UNAIR, 1998), 3.

³¹ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, 23rd Edition *Williams Obstetrics*, 36.

ovarium dan saluran genitalia.³² Perubahan siklik di dalam endometrium selalu terjadi pada siklus ovulatoir. Pada tahun 1937, Rock dan Bartlett mengatakan bahwa bentuk histologi endometrium memiliki karakteristik yang cukup untuk mengetahui kalender siklus.³³

Siklus haid dibagi menjadi dua, yaitu siklus ovarium dan siklus endometrium:

a. Siklus ovarium

Rata-rata siklus ovarium terjadi sekitar 28 hari, dan berkisar 25-32 hari. Siklus haid dipengaruhi oleh perubahan hormon yang menyebabkan ovulasi.³⁴ Siklus ovarium diilustrasikan dalam beberapa fase, yaitu:

1) Fase folikuler atau fase pra ovulasi

Ketika lahir, wanita memiliki 2 juta oosit pada ovariumnya dan hanya terdapat 400.000 folikel pada masa pubertas.³⁵ Dari 400.000 tersebut akan berkurang atau mati sekitar 1000 folikel setiap bulannya hingga wanita berusia 35 tahun.³⁶ Hanya 400 folikel yang normal selama

³² Ibid.

³³ Rock J dan Bartlett M, "Biopsy Studies of Human Endometrium", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 37.

³⁴ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 36.

³⁵ Baker T., "A Quantitative and Cytological Study of Germ Cells in Human Ovaries", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 37.

³⁶ Faddy Mj., "Accelerated Disappearance of Ovarian Follicles in Mid-Life: Implication for Forecasting Menopause", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 37.

masa reproduksi wanita, sehingga 99,9% dari folikel mengalami kematian yang dinamakan apoptosis.³⁷

Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, setelah lahir, jumlah kortikal yang mengandung sel germinal berjumlah 500,000-2,000,000, hal tersebut diakibatkan deplesi oosit sebelum kelahiran. Deplesi yang besar dari jumlah sel germinal (hampir 4-5 juta) ini terjadi melalui waktu yang singkat yaitu sekitar 20 minggu.³⁸ Pada masa pubertas, jumlah sel germinal berkurang menjadi 300,000-500,000 unit. Selama 35-40 tahun berikutnya, wanita akan mengalami masa reproduksi dengan mengalami ovulasi sekitar 300-400 kali, hingga folikel primer habis pada masa menopause.³⁹

Secara bertahap, jumlah folikel akan menurun. Pada 10-15 tahun sebelum menopause, deplesi folikel mengakibatkan peningkatan FSH secara perlahan dan penurunan inhibin-B, dan insulin-I, dikarenakan pertumbuhan folikel semakin cepat pada akhir fase luteal. Kenaikan FSH yang semakin besar di antara siklus, menyebabkan siklus menjadi lebih lama dan umumnya tidak disertai ovulasi. Sebagian perubahan tersebut menandakan adanya penurunan kualitas folikel. Pada akhir usia 30-an, wanita memiliki folikel dan oosit yang lebih kecil dan kualitas yang lebih

³⁷ Gougeon A, "Regulation of Ovarian Follicular Development in Primates: Facts and Hypotheses", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 37.

³⁸ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic endocrinology and Infertility*, 114.

³⁹ Ibid., 117.

rendah. Kenaikan FSH yang disebabkan oleh penurunan inhibin B juga diyakini sebagai konsekuensi dari menurunnya jumlah folikel.⁴⁰

Meskipun *follicle-stimulating hormone* (FSH) tidak diperlukan dalam tahap awal perkembangan folikel, namun ia diperlukan untuk kelanjutan perkembangan folikel antral.⁴¹ Selama siklus ovarium, kelompok folikel antral yang disebut *cohort* memasuki fase pertumbuhan semisinkronus, diakibatkan oleh tempat yang matang selama FSH meningkat pada akhir fase luteal dari siklus sebelumnya. Peningkatan FSH menyebabkan perkembangan folikel menjadi *selection window* pada siklus ovarium.⁴² Perkembangan folikel pada tahap ini adalah untuk meningkatkan produksi hormon estrogen.⁴³

Selama fase folikuler, pertumbuhan estrogen meningkat secara paralel untuk menjadi folikel yang dominan dan meningkatkan jumlah sel granulosanya. Setelah tampak reseptor *luteinizing hormone* (LH), sel granulosa praovulasi mulai mengeluarkan sedikit progesteron. Pengeluaran progesteron praovulasi, diyakini dapat mengarahkan umpan balik positif terhadap hipofisis yang menambah pelepasan LH. Pada akhir fase folikuler, LH menstimulasi sel teka untuk memproduksi androgen dan androstenedion, yang kemudian ditransfer ke folikel yang

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Hillier SG, "Gonadotropic Control of Ovarian Follicular Growth and Development", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 38.

⁴² Macklon NS dan Fauser BC, "Follicle-Stimulating Hormone and Advanced Follicle Development in the Human", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 39.

⁴³ Ibid.

berdekatan yang diaromatisasi menjadi estradiol. Pada awal fase folikuler, sel granulosa juga memproduksi inhibin-B, yang bisa memberikan umpan balik terhadap hipofisis untuk menghambat pelepasan FSH.⁴⁴

Pertumbuhan folikel dominan, produksi estradiol dan pertumbuhan inhibin, mengakibatkan penurunan FSH pada fase folikuler. Penurunan FSH ini menyebabkan kegagalan folikel lain untuk mencapai tahap praovulasi yaitu tahap folikel de Graaf pada setiap siklus. Pada saat ini, 95% plasma estradiol dikeluarkan oleh folikel dominan yaitu folikel yang diperuntukkan untuk ovulasi, dan selama waktu tersebut ovarium kontralateral relatif tidak aktif.⁴⁵

2) Ovulasi

Terjadinya lonjakan gonadotropin yang dihasilkan dari sekresi estrogen menandakan terjadinya ovulasi. Ovulasi terjadi antara 34-36 jam sebelum ovum lepas dari folikel.⁴⁶ Puncak sekresi LH terjadi pada 10-12 jam sebelum ovulasi dan menstimulasi kembalinya miosis pada ovum.⁴⁷

3) Fase luteal atau sekresi atau fase pasca ovulasi

Setelah ovulasi, korpus luteum berkembang dari sisa folikel de Graaf dalam proses yang disebut proses luteinisasi. Pecahnya folikel

⁴⁴ Groome NP, Illingworth PJ, O'Brien M (et.al.), "Measurement of Dimeric Inhibin B through the Human Menstrual Cycle", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 39.

⁴⁵ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 39.

⁴⁶ Ibid., 40.

⁴⁷ Ibid.

menandakan dimulainya perubahan morfologi dan kimia di dalam korpus luteum.⁴⁸ Membran basal memisahkan granulosa-lutein dan sel teka-lutein yang rusak, dan dua hari setelah ovulasi, pembuluh darah dan kapiler merusak lapisan sel granulosa. Neovaskularisasi yang cepat dari granulosa avaskular mungkin disebabkan oleh faktor angiogenik yang termasuk dari faktor pertumbuhan vaskuler endotel, dan yang lainnya diproduksi untuk merespon LH dengan teka-lutein dan sel granulosa lutein.⁴⁹ Selama luteinisasi, sel tersebut mengalami hipertrofi dan meningkatkan kapasitasnya untuk mengumpulkan hormon.

Korpus luteum manusia adalah organ tubuh endokrin sementara, jika tidak terjadi kehamilan, ia akan mengalami regresi pada hari ke 9-10 setelah ovulasi. Mekanisme yang mengontrol luteolisis, belum semuanya dapat dijelaskan, namun, diketahui bahwa hal tersebut disebabkan oleh penurunan sirkulasi LH pada akhir fase luteal dan penurunan sensitivitas LH dari sel luteal.⁵⁰ Dalam korpus luteum, luteolisis ditandai dengan hilangnya sel luteal karena kematian sel apoptosis.⁵¹ Efek endokrin, yang terdiri dari penurunan sirkulasi kadar estradiol dan progesteron, sangat

⁴⁸ Browning HC, "The Evolutionary History of the Corpus Luteum", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 40.

⁴⁹ Albrecht ED dan Pepe GJ, "Steroid Hormone Regulation of Angiogenesis in the Primate Endometrium", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 40.

⁵⁰ Duncan WC, Mc Nelly AS, Fraser HM (et.al.), dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 40.

⁵¹ Vaskivuo TE, Ottander U, Oduwole O (et.al.), "Role of Apoptosis, Apoptosis-Related Factors and 17 Beta-Hydroxysteroid Dehydrogenases in Human Corpus Luteum Regression", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 40.

penting bagi perkembangan folikel dan ovulasi pada siklus ovarium berikutnya. Di samping itu, regresi korpus luteum dan penurunan sirkulasi steroid mengisyaratkan ke endometrium untuk memulai peristiwa molekuler yang menyebabkan haid.⁵²

b. Siklus endometrium

Endometrium adalah tempat anatomis blastokis, implantasi, dan perkembangan plasenta. Endometrium dimiliki makhluk mamalia yang mengalami haid.⁵³ Secara morfologis, endometrium dapat dibagi menjadi dua lapisan; lapisan fungsional yang berada pada dua pertiga bagian atas endometrium, dan lapisan basal yang berada di sepertiga lapisan bawah endometrium. Tujuan dari lapisan fungsional adalah untuk mempersiapkan implantasi blastokista, karena ia merupakan tempat proliferasi, sekresi, dan degenerasi. Tujuan lapisan basal adalah untuk menyediakan endometrium secara generatif setelah hilangnya haid fungsional tersebut.⁵⁴

Pada siklus ovulatoir, terdapat perubahan histologis pada endometrium. Tahap perubahan endometrium yang terkait dengan siklus ovulasi telah diteliti dengan cermat pada manusia dan binatang mamalia. Deskripsi tentang haid telah dikembangkan berdasarkan perubahan anatomi dan fungsi tertentu dari komponen kelenjar (jaringan kelenjar), pembuluh darah, dan stroma endometrium. Perubahan ini dibahas dalam lima hal: 1. Endometrium haid, 2. Fase proliferasi, 3. Fase sekresi, 4. Fase implantasi,

⁵² F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 40.

⁵³ Ibid., 37.

⁵⁴ Ibid., 41.

dan 5. Fase kerusakan endometrium. Meskipun perbedaan fase ini tidak sepenuhnya acak, namun seluruh proses tersebut merupakan bagian dari siklus ovulasi yang terpadu dari masa perkembangan endometrium hingga regresinya, yang berulang sekitar 400 kali selama kehidupan wanita dewasa.⁵⁵

1) Endometrium haid

Endometrium haid adalah jaringan yang relatif tipis namun padat. Ia terdiri dari komponen dan variabel basal non fungsional yang stabil tapi kecil, dan beberapa lapisan sisa spongiosum. Pada saat haid, lapisan terakhir ini menampilkan berbagai tempat fungsional, termasuk kelenjar yang kacau dan rusak, fragmentasi pembuluh darah dan stroma yang terus mengalami nekrosis, infiltrasi sel putih, dan sel merah diapedesis interstisial. Sisa sel pelepasan haid yang mendominasi penampilan seluruh jaringan ini, terbukti mengadakan perbaikan di semua komponen. Regenerasi endometrium dalam sebuah sel induk berasal dari epitel dan stroma. Sel induk epitel endometrium terletak di dasar kelenjar endometrium, dan sel induk stroma terletak di sekitar pembuluh darah lapisan basal.⁵⁶

Terjadi sintesis DNA di wilayah basal yang telah kosong pada hari ke2-3 dari siklus haid (endometrium di daerah isthmus, daerah sempit antara serviks dan korpus, dan endometrium di relung kornual dari ostium tuba masih utuh). Permukaan epitel yang baru berasal dari sisi

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 125.

tunggul kelenjar dalam lapisan basal kiri yang berdiri setelah deskuamasi haid. Re-epitalisasi yang cepat mengikuti proliferasi sel di dalam lapisan basal dan permukaan epitel di isthmus, dan ostium tuba endometrium. Perbaikan epitel ini dibantu oleh sel fibroblas dasar. Lapisan stroma fibroblas membentuk suatu massa yang padat, yang lebih dari pelapisan kembali epitel yang bisa “bermigrasi”. Selain itu, lapisan stroma mungkin menyumbang faktor autokrin dan parakrin yang penting untuk pertumbuhan dan perpindahan. Kadar hormon berada pada titik nadir selama fase perbaikan ini, hal tersebut mungkin dikarenakan luka, bukan karena perantara hormon. Lapisan basal ini sangat kaya akan isi reseptor estrogen. Perbaikan ini berlangsung cepat, yaitu pada hari ke-4 dari siklus, lebih dari dua pertiga dari rongga telah tertutup kembali oleh epitel baru. pada hari ke-5 dan 6, seluruh rongga telah mengalami epitalisasi kembali dan stroma mulai tumbuh.⁵⁷

2) Fase proliferasi

Fase proliferasi berkaitan dengan perkembangan folikel ovarium dan peningkatan sekresi estrogen. Tidak diragukan lagi bahwa akibat dari aksi steroid, terjadilah rekonstruksi dan pertumbuhan endometrium. Kelenjar memiliki peran yang paling penting dalam peristiwa ini. Pada awalnya, kelenjar tersebut berukuran kecil dan berbentuk tabung, ia

⁵⁷ Ibid.

dibatasi oleh kolumnar sel epitel yang rendah. Mitosis mulai menonjol dan terlihat pseudostratifikasi. Akibatnya, epitel kelenjar perifer memanjang dan terjadi hubungan antara satu segmen kelenjar dengan kelenjar lain yang terdekat. Suatu lapisan epitel yang menghadap rongga endometrium, terbentuk secara terus menerus. Komponen stroma berkembang dari kondisi sel haid yang padat pada edema ke status akhir yang longgar. Pembuluh spiral mengalir melalui stroma dan memanjang (bercabang dan tidak melingkar, pada fase proliferasi dini) untuk menuju langsung ke bawah epitel, yang terikat dengan membran. Di sini, ia membentuk jaringan kapiler yang longgar. Semua komponen jaringan (kelenjar, sel stroma, dan sel endotel) menunjukkan puncak proliferasi pada hari ke-8-10 dari siklus. Hal tersebut mencerminkan kadar estradiol dalam sirkulasi dan konsentrasi reseptor estrogen yang maksimal dalam endometrium. Proliferasi ini ditandai dengan peningkatan aktivitas mitosis dan sintesis inti DNA (*deoxyribonucleic acid*) dan sitoplasma RNA (*ribonucleic acid*), yang paling intens di lapisan fungsionalis di atas dua pertiga uterus, sebagai tempat implantasi blastokista.⁵⁸

Selama proliferasi, endometrium tumbuh dari tinggi lapisan sekitar 0,5mm menjadi 3,5-5,0mm. Perbaikan konstituen yang tercapai, disebabkan oleh pertumbuhan estrogen baru yang disebabkan inkorporasi dari ion, air, dan asam amino. Kejadian penting dalam fase ini adalah dominasi estrogen terhadap pertumbuhan endometrium, sehingga terjadi

⁵⁸ Ibid., 126.

peningkatan sel bersilia dan mikrofilus. Pembentukan silia terjadi pada hari ke 7-8 dari siklus. Respon terhadap estrogen yang berlebihan merupakan hasil dari hiper estrogenisme, pemusatan sel bersilia pada sekitar lubang kelenjar dan dengan pola panas yang mempengaruhi mobilisasi silia dan distribusi sekresi endometrium selama fase sekresi. Permukaan sel mikrofilus dan respon terhadap estradiol adalah perpanjangan sitoplasma yang berfungsi untuk meningkatkan permukaan sel aktif. Pada setiap waktu, sejumlah sel berasal dari sumsum tulang yang ada dalam endometrium. Ia mengandung limfosit, makrofag dan difus yang didistribusikan ke dalam stroma.⁵⁹

Menentukan hari siklus haid berdasarkan histologi endometrium sulit dilakukan, dikarenakan perbedaan fase proliferasi antara wanita. Fase folikuler yang paling pendek biasanya 5-7 hari dan yang paling panjang biasanya 21-30 hari, berbeda dengan fase luteal yang relatif tetap yaitu berkisar antara 12-14 hari.⁶⁰

3) Fase Sekresi

Menurut Mote PA dan koleganya, selama fase sekresi awal, endometrium dibentuk oleh histologi kelenjar epitel. Setelah ovulasi, *estrogen-primed endometrium* merespon untuk meningkatkan kadar progesteron. Pada hari ke-17, glikogen terakumulasi di bagian basal epitel kelenjar, menciptakan vakuola *subnuclear* dan pseudostratifikasi. Hal tersebut merupakan tanda pertama terjadinya ovulasi, karena adanya

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

tindakan langsung dari progesteron melalui reseptor di dalam sel kelenjar (sel glandula).⁶¹ Pada hari ke-18, vakuola pindah ke bagian apikal dari sel sekretori tidak bersilia. Pada hari ke-19, sel tersebut mulai mengeluarkan glikoprotein dan kopolisakarida ke dalam lumen.⁶² Mitosis sel kelenjar berhenti pada hari ke-19, karena peningkatan kadar progesteron, yang menolak efek mitosis dari estrogen. Aktivitas estradiol juga menurun, disebabkan oleh ekspresi kelenjar isoform tipe 2 17β -hidrosisteroid dehidrogenase, dan mengubah estradiol ke estron yang kurang aktif.⁶³

Sejak masa pertengahan hingga akhir sekresi, perubahan tergantung pada stroma endometrium. Pada hari ke-21-24, stroma menjadi edematus. Pada hari ke-22-25, sel stroma yang mengelilingi arteri spiral mulai membesar, dan mitosis stroma menjadi nyata. Hari ke 23-28 ditandai dengan adanya sel pradesidua, yang mengelilingi arteri spiral.⁶⁴

Ciri yang paling penting dalam fase sekresi endometrium pada hari ke-22 dan 25 adalah transformasi pradesidua dari dua pertiga lapisan fungsional. Lingkaran kelenjar semakin meluas dan mulai terlihat sekresi

⁶¹ Mote PA, Baileine RI, Mc Gowan EM (et.al.), "Heterogeneity of Progesterone Receptors A and Bexpression in Human Endometrial Glands and Stroma", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 42.

⁶² Hafez ES, Ludwig H, Metzger H, "Human Endometrial Fluid Kinetics as Observed by Scanning Electron Microscopy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 42.

⁶³ Casey ML, MacDonald PC, "The Endothelin-Parathyroid Hormone-Related Protein Vasoactive Peptide System in Human Endometrium", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 42.

⁶⁴ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 42.

luminal.⁶⁵ Perubahan di dalam endometrium juga menandai adanya *window of implantation* (jendela implantasi) yang terlihat pada hari ke-20-24. Permukaan sel epitel menunjukkan penurunan mikrofili dan silia, tetapi luminal mulai tampak menonjol pada permukaan sel apikal.⁶⁶

Fase sekresi juga ditandai dengan pertumbuhan dan perkembangan arteri spiral. Boyd dan Hamilton menjelaskan tentang pentingnya arteri spiral pada endometrium, yang berasal dari arteri arkuata yang merupakan cabang dari pembuluh darah miometrium dari uterus.⁶⁷

Morfologi dan fungsi arteri spiral bersifat unik dan penting untuk membuat perubahan dalam aliran darah yang berguna untuk haid atau implantasi. Selama pertumbuhan endometrium, arteri spiral menjadi lebih panjang dan lebih besar daripada ketinggian dan ketebalan jaringan endometrium. Pertumbuhan tersebut menyebabkan lingkaran pembuluh darah menjadi lebih besar. Perkembangan arteri spiral menyebabkan adanya induksi angiogenesis yang ditandai dengan perluasan dan perpanjangan pembuluh darah.⁶⁸

Perrot dan Appanat mendeskripsikan tentang reseptor progesteron dan estrogen di dalam sel otot polos dan arteri spiral,⁶⁹ bahwa

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Nikas G, "Cell-Surface Morphological Events Relevant to Human Implantation", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 42.

⁶⁷ Boyd dan Hamilton, "The Human Placenta", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 43.

⁶⁸ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, 43.

⁶⁹ Perrot-Appanat M, Groyer-Picart MT, Garcia E (et.al.), "Immunocytochemical Demonstration of Estrogen and Progesterone Receptors in Muscle Cells of Uterine Arteries in Rabbits and

kecepatan angiogenesis tersebut, diatur sebagian, secara sintesis oleh VEGF (*vascular endothelial growth factor*) melalui estrogen dan progesteron. Protein ini disekresikan oleh sel stroma dan epitel kelenjar dan merangsang proliferasi sel endotel dan meningkatkan permeabilitas vaskuler. Dengan demikian, hormon steroid berpengaruh terhadap pertumbuhan dan vaskuler diarahkan ke tingkat yang lebih besar melalui produksi lokal faktor pertumbuhan.⁷⁰

Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, selama fase sekresi, muncul sel yang disebut sel K (*kornchenzellen*), yang mencapai konsentrasi tertinggi pada trimester pertama kehamilan. Sel tersebut adalah granulosa yang berperan sebagai imunoprotektif dalam implantasi dan plasentasi. Ia berada di perivaskuler dan diyakini berasal dari darah. Pada hari ke 26-27, stroma endometrium diinfiltrasi oleh leukosit polimorfonuklir yang mengalami ekstrasvasasi. Mayoritas leukosit adalah sel pembunuh dan makrofag. Ia diyakini terlibat dalam proses kerusakan endometrium dan haid. Munculnya sel dan fungsinya ini diatur oleh berbagai rangkaian yang kompleks dari peptida dan sitokin endometrium dalam merespon sinyal hormon.⁷¹

Sel stroma endometrium merespon sinyal hormon, mensintesis prostaglandin, dan ketika berubah menjadi sel desidua, ia memproduksi

Humans”, dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 43.

⁷⁰ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 43.

⁷¹ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 130.

berbagai zat, beberapa diantaranya adalah prolaktin, relaksin, rennin, *insulin-like growth factors* (IGFs), dan *insulin like-growth factor binding proteins* (IGFBPs). Sel stroma endometrium merupakan sel desidua, yang awalnya diyakini berasal dari sumsum tulang (dari sel yang menyerang endometrium), tetapi sekarang ia dianggap berasal dari sel batang mesenkimal uterus primitif (sederhana).⁷²

Proses desidualisasi dimulai pada fase luteal dan dipengaruhi oleh progesteron dan diperantai oleh faktor autokrin dan parakrin. Pada hari ke 22-23 dari siklus, sel pra desidua dapat diidentifikasi, awalnya sekitar pembuluh darah ditandai dengan pembesaran intisel, aktivitas mitosis yang meningkat, dan pembentukan dasar membran. Desidua yang berasal dari sel stroma, menjadi struktur dan jaringan biokimia yang penting bagi kehamilan. Sel desidua mengendalikan sifat invasif trofoblas, dan produk dari desidua berperan penting dalam autokrin dan parakrin yang penting bagi jaringan janin dan ibu.⁷³

4) Fase implantasi

Perubahan endometrium yang signifikan,⁷⁴ terjadi pada hari ke 7-13 pasca ovulasi (hari ke 21-27 dari siklus). Pada awal periode ini, yang paling tampak adalah sekresi kelenjar yang besar dan berliku dengan sedikit intervensi stroma. Pada hari ke-13 pasca ovulasi, endometrium dibedakan menjadi tiga bagian: a) Kurang dari seperempat jaringan yang

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

hilang adalah lapisan basal yang tidak mengalami perubahan yang diberikan oleh pembuluh darah lurus dan dikelilingi oleh stroma dengan berbagai bentuk gelendong, b) Pada bagian tengah endometrium (sekitar 50%) adalah seperti renda stratum spongiosum, terdiri dari stroma edema yang longgar dan melingkar erat, tetapi pembuluh darah dan pita kelenjar tidak membesar lagi, c) Di atas spongiosum terdapat lapisan superfisial endometrium (sekitar 25% dari ketebalan), yang disebut lapisan kompakum. Ciri histologis lain yang menonjol adalah sel stroma menjadi besar dan polihedral. Ekspansi sitoplasma yang berbatasan antara yang satu dengan yang lain, membentuk struktur lapisan yang padat dan kokoh. Leher kelenjar yang melintasi segmen tersebut menjadi padat dan kurang menonjol. Pembuluh darah kapiler sub epitel dan pembuluh darah spiral menjadi besar.⁷⁵

5) Fase kerusakan endometrium

Perubahan pradesidua membentuk lapisan "*compacta*" di bagian atas lapisan fungsional pada hari ke-25 (3 hari sebelum haid). Dengan tidak adanya fertilisasi, implantasi, dan akibat berkurangnya jumlah pertahanan hCG (*hormone chorionic gonadotropin*) dari trofoblas, usia korpus luteum menjadi berakhir, dan estrogen dan progesteron menjadi menurun.⁷⁶

⁷⁵ Ibid., 129.

⁷⁶ Penurunan estrogen dan progesteron menyebabkan endometrium mengalami peristiwa penting, yaitu reaksi vasomotorik, proses apoptosis, kehilangan jaringan, dan akhirnya terjadi haid. Efek langsung yang paling menonjol dari penurunan hormon adalah penyusutan jaringan dan respon vasomotorik yang luar biasa dari arteri spiral.

Konsep klasik tentang tingkatan vaskular, didasari dari hasil pengamatan langsung terhadap rhesus endometrium yang ditransplantasikan ke ruang mata anterior. Dengan penyusutan yang tinggi, aliran darah dalam pembuluh darah spiral berkurang, aliran vena menurun, dan terjadi vasodilatasi. Setelah itu arteri spiral mengalami vasokonstriksi ritmis dan relaksasi. Setiap *spasme* yang terjadi lebih lama dan mendalam, berguna untuk pemulihan endometrium. Reaksi yang diajukan mengarah ke haid, karena iskemia endometrium dan stasis yang disebabkan oleh vasokonstriksi arteri spiral.⁷⁷

Pada paruh pertama fase sekresi, enzim asam fosfatase dan enzim lisis yang kuat terbatas pada lisosom. Pelepasannya dihambat oleh stabilisasi progesteron pada membran lisosom. Dengan hilangnya kadar estrogen dan progesteron, membran lisosom tidak terjaga, dan enzim dilepaskan ke sitoplasma sel epitel, stromal, endothelial, dan akhirnya ke ruang intersel. Enzim yang aktif akan mencerna sel yang menghambat, menyebabkan pelepasan prostaglandin, ekstrasvasi sel darah, nekrosis jaringan, dan trombosis pembuluh darah. Proses ini adalah bagian dari apoptosis (kematian sel terprogram, ditandai dengan pola morfologi tertentu yang melibatkan penyusutan sel dan kondensasi kromatin memuncak pada fragmentasi sel) yang dimediasi oleh sitokin. Kejadian penting dalam kerusakan ini adalah peleburan sel untuk adesi sel dengan protein utama. Pengikatan sel epitel endometrium dengan menggunakan

⁷⁷ Ibid.

protein transmembran, kaderin, yang menghubungkan antarsel satu dengan yang lain, dan intrasel dengan katenin yang terikat pada filamen aktin.⁷⁸

Kerusakan jaringan endometrium juga melibatkan beberapa enzim, matriks metaloprotein, yang mendegradasi komponen (termasuk kolagen, gelatin, fibronectin, dan laminin) dari matriks ekstrasel dan membran dasar. Metaloproteinase mencakup kolagenase yang mendegradasi kolagen interstisial dan kolagen membran dasar; gelatin yang mendegradasi kolagen, lebih lanjut, stromelisin yang mendegradasi fibronectin, laminin, dan glikoprotein.⁷⁹ Ekspresi metaloproteinase pada sel stroma endometrium manusia mengikuti pola yang berhubungan dengan siklus haid, menunjukkan respon hormon seks steroid sebagai bagian pertumbuhan dan pembentukan endometrium yang ditandai dengan peningkatan pada akhir sekresi dan awal haid endometrium. Penurunan progesteron pada sel endometrium meningkatkan produksi VEGF dan menyebabkan sekresi matriks metaloproteinase, mungkin dari sel stroma endometrium dan leukosit, akan diikuti kerusakan permanen membran sel dan peleburan matrik ekstraseluler.⁸⁰

B. Nifas

1. Masa nifas

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Tepatnya, ekspresi enzim tersebut meningkat pada endometrium desidua di akhir fase sekresi, selama kadar progesteron menurun.

Menurut F. Gary Cunningham, masa nifas adalah periode waktu yang meliputi beberapa minggu pertama setelah melahirkan. Lamanya masa ini berkisar antara 4-6 minggu.⁸¹ Nifas adalah masa pembersihan uterus, ketika jaringan sisa plasenta dan dinding uterus dikeluarkan oleh tubuh. Beberapa jam setelah persalinan, ibu hamil akan mengalami masa nifas yang umumnya terjadi selama 6 minggu atau 40 hari.

2. Lokia

Ketika terjadi kelahiran, umumnya wanita kehilangan darah sekitar 400-600ml darah melalui vagina, tetapi kebanyakan mencapai 1000ml.⁸² Pada masa awal nifas, peluruhan jaringan desidua melalui cairan vagina dalam kuantitas yang bervariasi, cairan tersebut dinamakan lokia yang terdiri dari eritrosit, detritus desidua, sel epitel, dan bakteri. Pada beberapa hari awal setelah melahirkan, darah berwarna merah yang dinamakan lokia rubra, setelah 3 atau 4 hari warna darah menjadi merah agak pucat yang disebut lokia serosa. Setelah lebih dari 10 hari, lokia berubah warnanya menjadi putih atau kekuningan, dikarenakan adanya campuran leukosit dan berkurangnya isi cairan. Lokia bertahan hingga 4 sampai 8 minggu setelah melahirkan.⁸³

C. Perdarahan Pervaginam Abnormal

⁸¹ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 646.

⁸² Pritchard JA, "Changes in the Blood Volume During Pregnancy and Delivery", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 116.

⁸³ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 648.

Perdarahan pervaginam abnormal, bisa disebabkan dari uterus atau non uterus. Perdarahan pervaginam abnormal yang dari uterus, dinamakan perdarahan uterus abnormal.

Terdapat beberapa macam pembagian penyebab perdarahan abnormal dilihat dari berbagai faktor:

1. Sebab perdarahan abnormal berdasarkan adanya kehamilan dan di luar kehamilan

Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, perdarahan yang diakibatkan kehamilan bisa disebabkan karena adanya abortus, kehamilan ektopik, atau penyakit trofoblas gestasional. Perdarahan abnormal di luar kehamilan kemungkinan disebabkan oleh penggunaan kontrasepsi hormonal atau kombinasi estrogen-progesteron, kemungkinan patologi lainnya tidak boleh dilupakan, seperti servitis, salpingitis, atau endometritis, atau polip serviks dan endometrium, atau mioma uterus, dan adenomiosis.⁸⁴

2. Penyebab perdarahan abnormal dikarenakan siklus yang anovulatoir

Diagnosis diferensial pada perdarahan anovulatoir, meliputi masalah yang berkaitan dengan kehamilan, infeksi, kelainan vagina dan serviks, tumor jinak uterus, koagulopati, gangguan endokrin, trauma benda asing, penyakit sistemik, dan perdarahan yang diakibatkan oleh obat. Perdarahan yang terkait dengan berbagai macam patologi di dalam dan di luar saluran reproduksi dapat menyebabkan perdarahan anovulatoir. Untuk membedakan antara perdarahan anovulatoir dengan penyebab perdarahan abnormal lainnya, dibutuhkan

⁸⁴ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 601.

informasi tentang riwayat haid pasien dan pemeriksaan fisik. Ketika diduga kuat pasien mengalami kelainan secara patologis atau sudah menjalani pengobatan untuk perdarahan anovulatoir tetapi gagal, maka diperlukan evaluasi tambahan.⁸⁵

Menanyakan riwayat haid pasien dan pemeriksaan fisik adalah alat yang paling berguna untuk membedakan perdarahan anovulatoir dari penyebab lainnya. Untuk itu perlu diteliti riwayat pasien dengan karakteristik sebagai berikut: interval haid (jumlah hari dan regulasinya), volume (berat, ringan, atau variatif), durasi (normal atau berkepanjangan, konsisten atau variatif), onset haid abnormal (perimenarke, tiba-tiba, atau bertahap), asosiasi temporal (pasca koitus, post partum, pasca pil, berat badan), gejala yang diasosiasikan (molimia prehaid, dismenorea, dispareunia, galaktorea, hirsutisme), penyakit sistemik (ginjal, hati, hematopoietis, tiroid), obat-obatan (hormonal, antikoagulan). Diagnosis tersebut biasanya cukup untuk mengetahui kelainan pada pasien, tetapi dapat diperkuat dengan pemeriksaan laboratorium.⁸⁶

Perdarahan anovulatoir dapat disebabkan oleh perdarahan akibat penurunan estrogen. Perdarahan anovulatoir sering terjadi pada wanita dengan tingkat estrogen yang tinggi, seperti; wanita dengan sindrom ovarium polikistik, wanita gemuk, remaja post menarke, wanita perimenopause. Pola produksi hormon steroid ovarium dan stimulasi endometrium pada wanita anovulatoir menjadi tidak teratur dan tidak terduga. Wanita yang mengalami haid anovulatoir, hanya mengalami fase folikuler dari siklus ovarium dan fase

⁸⁵ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 648.

⁸⁶ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 603.

proliferasi dari siklus endometrium, ia tidak memiliki fase luteal atau sekresi, karena tidak ada ovulasi.⁸⁷

3. Penyebab perdarahan abnormal berdasarkan usia

Penyebab umum perdarahan abnormal bervariasi sesuai dengan usia; pertama, pada anak wanita premenarke, penyebab paling umum adalah trauma benda asing, dan infeksi. Kedua, pada remaja post menarke, penyebab paling umum adalah perdarahan anovulatoir, koagulopati, infeksi, dan komplikasi kehamilan.⁸⁸ Ketiga, pada usia reproduktif, perdarahan abnormal disebabkan perdarahan anovulatoir, kontrasepsi hormon endokrin, komplikasi kehamilan, infeksi, gangguan endokrin, polip, dan mioma. Keempat, pada wanita perimenopause, penyebabnya adalah anovulatoir, neoplasia uterus jinak, dan hiperplasia endometrium. Kelima, pada wanita post menopause, penyebab paling umum dari perdarahan abnormal adalah atrofi vagina atau endometrium dan terapi hormon, hanya 10% yang merupakan perdarahan abnormal akibat kanker endometrium.⁸⁹

4. Penyebab perdarahan abnormal berdasarkan hormonal dan non hormonal

Menurut Soedarto dan Edy Mustofa, perdarahan uterus abnormal disebabkan oleh hormonal dan non hormonal. Perdarahan uterus abnormal

⁸⁷ Ibid., 599.

⁸⁸ Perdarahan uterus disfungsi adalah perdarahan abnormal dari uterus, yang disebabkan bukan oleh kelainan organik, maka untuk menegakan diagnosa, diperlukan pemeriksaan yang lengkap mulai dari vagina sampai ovarium. Perdarahan uterus abnormal pada golongan pediatri dan adolesens, umumnya anovulatoir. Satu tahun setelah menarke, 80% golongan tersebut mengalami siklus haid yang anovulatoir. Muh. Dikman Angsar, "Kelainan Ginekologik pada Golongan Pediatri dan Adolesens", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia* (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 1991), 17.

⁸⁹ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 601.

yang disebabkan oleh kelainan hormonal disebut dengan perdarahan uterus disfungsional, kelainan hormonal tersebut dikarenakan pengaruh hormon eksogen atau endogen. Perdarahan uterus abnormal yang disebabkan oleh non hormonal terjadi karena beberapa faktor, diantaranya karena kehamilan, kelainan anatomik, dan sistemik.⁹⁰

5. Penyebab perdarahan abnormal berdasarkan kelainan organik dan fungsional

Menurut Samsulhadi, gangguan haid ataupun perdarahan pervaginam yang patologi pada dasarnya dibagi menjadi dua golongan besar. Pertama, perdarahan uterus akibat kelainan organik, seperti karena adanya polip serviks, infeksi ginekologi, tumor endometrium, perdarahan dari plasenta (abortus), atau karena kelainan pembekuan darah akibat kelainan sistemik, dan lain sebagainya. Kedua, perdarahan uterus karena adanya gangguan fungsional (disfungsional) kaitannya dengan uterus sebagai organ akhir (*end organ*) dari hormon ovarium. Gangguan uterus disfungsional merupakan gangguan haid yang sering dijumpai di lapangan.⁹¹

Dari beberapa pendapat mengenai pembagian perdarahan pervaginam abnormal di atas, maka berikut ini dibahas perdarahan pervaginam abnormal yang disebabkan kelainan organik dan perdarahan pervaginam abnormal yang disebabkan kelainan fungsional:

⁹⁰ Soedarto dan Edy Mustofa, "Pengobatan Medikamentosa Perdarahan Uterus Disfungsional dengan Bantuan Vaginosonografi", *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 7, Nomor 1 (Juni, 1998), 7.

⁹¹ Samsulhadi, "Perdarahan Uterus Disfungsi", *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 7, Nomor 1 (Juni, 1998), 1.

a. Perdarahan pervaginam karena kelainan organik

Perdarahan pervaginam yang disebabkan kelainan organik dikarenakan adanya kelainan sistemik, anatomik, dan adanya kelainan dalam kehamilan.

1) Perdarahan pervaginam akibat kelainan sistemik

Perdarahan abnormal dapat merupakan manifestasi klinik penyakit sistemik seperti gangguan pembekuan darah, hipotiroid, atau penyakit hati kronis.

2) Perdarahan pervaginam akibat kelainan anatomik

Penyebab anatomik terjadinya perdarahan pervaginam abnormal bisa dikarenakan infeksi, tumor, kanker, endometriosis, atau adenomiosis, dan kelainan ginekologik lainnya.

a) Infeksi

Haid merupakan bentuk pengeluaran bakteri secara alami setiap bulan, sedangkan perubahan epitel menuju skuamosa epitel merupakan pertahanan epitelial. Secara anatomis, alat genitalia wanita berhubungan langsung dengan dunia luar melalui saluran tuba menuju peritoneum, saluran dan kavum uterus, kanal serviks, vagina dan vulva. Melalui saluran tersebut diperkirakan infeksi pada bagian luar vulva dan vagina dapat berkelanjutan menuju kavum peritoneum,

sehingga terjadi peritonitis lokal maupun umum. Infeksi perkoniunitatum dapat dicegah, karena adanya mekanisme pertahanan. Vulva dengan kulit dan epitel yang berlapis merupakan hambatan utama untuk terjadi infeksi vulva. Vagina dengan bakteri Doderlein yang mampu membuat suasana asam dapat menghindari terjadinya infeksi vagina. Serviks uterus yang selalu mengeluarkan lendir dan dapat mengental di bagian bawah, menghalangi masuknya bakteri menuju kavum uterus, yang merupakan upaya untuk menghalangi infeksi.

Sekalipun pertahanan yang ada berlapis, tetapi infeksi dapat terjadi bila daya tahan tubuh mengalami kemunduran atau daya infeksi yang terlalu tinggi. Masuknya infeksi dapat melalui perlukaan yang menjadi pintu masuk ke alat genitalia luar, bagian tengah dan bagian atas, terjadi pada waktu persalinan atau tindakan medis yang menimbulkan perlukaan, atau terjadi karena hubungan seks yang menimbulkan berbagai penyakit hubungan seksual. Diantara penyakit infeksi pada alat genitalia wanita adalah penyakit radang panggul, dan vulvitis, dan infeksi kelenjar Bartholin.

b) Tumor jinak

Tumor jinak pada alat genital wanita, dibagi berdasarkan letaknya, diantaranya tumor jinak vulva, tumor jinak vagina, tumor jinak uterus, tumor jinak tuba falopi, dan tumor jinak ovarium.

c) Tumor ganas

Sebagaimana tumor jinak, tumor ganas pada alat genital wanita, dibagi berdasarkan letaknya, diantaranya tumor ganas vulva, tumor ganas vagina, tumor ganas uterus, tumor ganas tuba falopi, dan tumor ganas ovarium.

d) Endometriosis

Menurut R. Prajotno, endometriosis adalah satu keadaan di mana jaringan endometrium yang masih berfungsi berada di luar uterus. Endometriosis disebabkan faktor sosio-ekonomi,⁹² keturunan,⁹³ faktor haid,⁹⁴ penundaan kehamilan,⁹⁵ pemberian hormon, hormon endogen,⁹⁶ dan lainnya.⁹⁷

Endometriosis adalah tumbuhnya jaringan yang menyerupai endometrium, baik kelenjar maupun stroma, di luar kavum uterus. Endometriosis merupakan penyakit yang progresif, di mana endometrium uterus tumbuh pada lokasi yang tidak semestinya. Patogenesis endometriosis tetap merupakan kontroversi. Sebenarnya tidak ada data ilmiah yang mengarah pada perkembangan

⁹² Wanita dengan status sosio-ekonomi sedang/baik mempunyai resiko lebih tinggi untuk menderita endometriosis dibandingkan dengan mereka yang status sosio-ekonominya kurang.

⁹³ Wanita yang ibunya atau saudara wanitanya menderita endometriosis mempunyai kemungkinan lebih besar untuk menderita endometriosis.

⁹⁴ Menarke yang lebih awal, siklus yang pendek, lama haid yang panjang, jumlah darah haid yang banyak, nyeri haid yang memerlukan analgetika memberikan resiko yang lebih besar untuk terjadinya endometriosis.

⁹⁵ Penundaan kehamilan akan memperbesar resiko terjadinya endometriosis dan kehamilan dini dapat mencegah terjadinya endometriosis.

⁹⁶ Wanita dengan kadar estrogen tinggi (gemuk) mempunyai resiko tinggi, sedang wanita dengan kadar estrogen rendah mempunyai resiko lebih sedikit untuk terjadinya endometriosis.

⁹⁷ R. Prajiitno Prabowo, "Perkembangan Baru tentang Endometriosis", *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 4, Nomor 1 (April, 1994), 605.

endometriosis yang lain selain transplantasi sel yang tercecir dari lapisan superfisial endometrium selama haid. Hasil penelitian Seno dan rekannya terhadap 100 pasien antara usia 18 tahun dan 43 tahun, menyimpulkan bahwa sebagian besar sebaran anatomik ditemukan pada saat laparotomi (64%), sisanya melalui laparoskopi diagnostik maupun operatif. Tempat implantasi yang tersering pada endometriosis yang pelvik⁹⁸ adalah ovarium (63%), sedangkan pada endometriosis ekstra pelvik⁹⁹ adalah peritoneum (3%), dan daerah usus (2%). Sebaran anatomik paling sering pada daerah ovarium, karena ovarium merupakan organ penghasil hormon steroid seks utama yang mempengaruhi proliferasi endometrium.¹⁰⁰

e) Adenomiosis

Adenomiomum didefinisikan sebagai adanya kelenjar atau stroma endometrium yang terjebak di dalam miometrium, sekurang-kurangnya 2,5mm dari membran basal endometrium, dan dikelilingi otot yang hipertrofi. Stroma dan kelenjar endometrium yang tersebar difus di miometrium disebut sebagai adenomiosis.

Meskipun pada umumnya didapatkan pada wanita usia reproduksi muda, usia rata-rata yang menderita adenomiosis

⁹⁸ Endometriosis pelvik adalah endometriosis yang terdapat pada tuba, ovarium dan peritenium lokal.

⁹⁹ Endometriosis ekstra pelvik adalah endometriosis yang didapatkan pada seluruh tubuh termasuk saluran pencernaan, saluran kemih, paru-paru ekstremitas, kulit, dan susunan saraf pusat. Dodi Hendradi, Julianto Witjaksono, Wachyu Hadisaputra, Yanto Kadarusman, Emil Taufik, Memet R. Nataprawira, "Reseksi Endometriosis Intestinal", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 25, Nomor 1 (Januari, 2001), 12.

¹⁰⁰ J.M. Seno Adjie, T.Z. Jacob, Y. Kadarusman, S. Soebijanto, "Endometriosis Pelvik dan Ekstra Pelvik", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 22, Nomor 1 (Januari, 1998), 23.

simptomatik biasanya pada usia 40 tahun atau lebih tua, bahkan ada yang menyebutkan khas sebagai penyakit dekade usia 50-an. Patofisiologi adenomiosis masih belum diketahui pasti, meskipun ada penelitian yang menunjukkan adanya hubungan genetik. Selain itu dihubungkan juga dengan pertumbuhan ke dalam dari permukaan endometrium akibat dari tindakan seksio sesarea atau kuretase. Di antara gejala adenomiosis adalah perdarahan haid yang banyak dan lama serta dismenorea. Diagnosis adenomiosis ditegakkan dari pemeriksaan secara klinis maupun ultrasonografi dan *imaging*.¹⁰¹

3) Perdarahan pervaginam akibat kehamilan

Perdarahan pervaginam yang ringan pada wanita hamil, umumnya terjadi pada wanita usia produktif dan wanita pekerja aktif. Munculnya darah itu merupakan konsekuensi dari penonjolan atau dilatasi (pelebaran) serviks, dengan tetesan dari pembuluh darah kecil. Perdarahan uterus berasal dari atas serviks yang harus diperhatikan. Kejadian tersebut merupakan akibat dari terlepasnya plasenta yang ada di saluran serviks yang disebut plasenta previa, atau disebabkan abrupsio plasenta, yaitu perdarahan berasal dari lepasnya plasenta yang ada di rongga uterus, jarang ada insersi filamentosa tali pusat, pembuluh darah plasenta dapat menutup serviks, dan disebut vasa previa. Untuk kasus

¹⁰¹ Neza Puspita, Andon Hestiantoro, Soegiharto Soebijanto, "Gambaran Klinis Adenomiosis", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 22, Nomor 1 (Januari, 1998), 29-30.

seperti itu, perdarahan mungkin disebabkan oleh terkoyaknya beberapa pembuluh plasenta pada saat pecahnya membran.¹⁰²

Sumber dari perdarahan uterus tidak mesti selalu dapat diidentifikasi, dalam kondisi itu perdarahan sebelum melahirkan dimulai dengan sedikit darah atau gejalanya berupa flek yang kemudian berhenti. Pada saat mengalirnya darah tidak ada penyebab anatomi yang dapat diidentifikasi. Dalam banyak kasus, perdarahan sepertinya merupakan kosekuensi dari lepasnya tempat plasenta yang ringan. Suatu kehamilan dengan perdarahan seperti itu tetap beresiko tinggi, meskipun darah terhenti dan plasenta previa telah tampak keluar dengan pemeriksaan sonografi.¹⁰³

Lipitz dan koleganya telah melakukan penelitian terhadap 65 wanita yang mengalami perdarahan pada usia kehamilan 14 minggu hingga 26 minggu dan menemukan bahwa 35% dari mereka mengalami solusio plasenta atau plasenta previa. Jumlah rata-rata kehilangan janin termasuk abortus dan kematian janin sebanyak 32%.¹⁰⁴ Leung dan koleganya, pada tahun 2001 menemukan bahwa perdarahan antepartum sebelum usia kehamilan 34 minggu beresiko abortus, 62% diantaranya perdarahan tersebut disertai kontraksi uterus selama satu minggu, dan 13% diakibatkan perdarahan tanpa kontraksi uterus. Perdarahan dalam

¹⁰² Ibid., 758.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Lipitz S, Admon D, Menczer J (et.al.), "Midtrimester Bleeding: Variables which Affect the Outcome of Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 758.

usia kehamilan lebih dari 26 minggu, tidak selalu disebabkan oleh solusio plasenta atau plasenta previa.¹⁰⁵

Di bawah ini dibahas tentang sebab perdarahan pada masa hamil, di antaranya tentang abortus, kehamilan ektopik, molahidatidosa, solusio plasenta, dan plasenta previa:

a) Abortus

Kata abortus berasal dari bahasa Latin “*aboriri*”. Dalam *New Shorter Oxford Dictionary*, dijelaskan bahwa abortus adalah kelahiran prematur atau sebuah kejadian akhir sebuah kehamilan dengan merusak fetus, tetapi lebih sering disebut dengan pengakhiran kehamilan. Di antara contoh abortus adalah kehilangan kehamilan dini atau kegagalan kehamilan dini.¹⁰⁶

Istilah abortus dipakai untuk menunjukkan pengeluaran hasil kehamilan sebelum janin dapat hidup di luar kandungan. Sampai saat ini, janin yang terkecil, yang dapat hidup di luar kandungan, mempunyai berat badan 297 gram waktu lahir. Akan tetapi karena jaranganya janin yang dilahirkan dengan berat badan di bawah 500

¹⁰⁵ Leung TY, Chan LW, Tam WH, (et.al.), “Risk and Prediction of Preterm Delivery in Pregnancies Complicated Identified by Invasive Hemodynamic Monitoring during the Peripartum Period”, dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 759.

¹⁰⁶ Trumble WR dan Stevenson A., “New Shorter Oxford English Dictionary”, dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 215.

gram dapat hidup terus, maka abortus dianggap sebagai pengakhiran kehamilan sebelum janin mencapai berat 500 gram atau usia kehamilan kurang dari 20 minggu,¹⁰⁷ sebagaimana definisi abortus menurut *the World Health Organization* (WHO), yang mengartikan abortus dengan pengakhiran kehamilan sebelum usia 20 minggu, atau fetus dilahirkan dengan berat badan 500 gram. Definisi inilah yang dipakai untuk konteks hukum.¹⁰⁸

Terdapat beberapa macam abortus, di antaranya:

(1) Abortus spontan

Lebih dari 80% abortus spontan terjadi pada kehamilan trimester pertama. Dari hasil penelitian Benirshe dan Kaufmann, setengah dari abortus disebabkan oleh kelainan kromosom. Setelah trimester pertama, tingkat abortus dan kelainan kromosom menjadi berkurang. Perdarahan di dalam basal desidua dengan nekrosis jaringan yang berdekatan, biasanya menyertai awal abortus. Dari penelitian Wilcox pada tahun 1988 terhadap 221 wanita yang memiliki siklus menstruasi yang sehat, ditemukan 31% kehamilan hilang setelah implantasi. Selama tiga bulan pertama kehamilan, kematian embrio dan janin hampir mendahului abortus spontan.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Biran Affandi, Eka Rusdianto Gunardi, Suryono S.I. Santoso, Wachyu Hadisaputra, Sjajadilaga, "Dampak Abortus terhadap Kesehatan Ibu di Indonesia", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 3 (Juli, 1999), 119.

¹⁰⁸ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 215.

¹⁰⁹ Benirschke K, Kaufmann P, "Pathology of the Human Placenta", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 222.

(2) Abortus inkompletus

Perdarahan terjadi ketika plasenta, secara keseluruhan atau sebagian, terlepas dari uterus. Selama abortus, ostium interna serviks yang terbuka bisa menyebabkan perdarahan, janin dan plasenta dapat tetap sepenuhnya berada dalam uterus atau sebagian dapat keluar melalui dilatasi ostium. Abortus ini biasanya terjadi sebelum usia kehamilan 10 minggu, sebelum plasenta dan fetus bersatu.¹¹⁰

(3) *Missed abortion*

Missed abortion merupakan kegagalan kehamilan awal. Ia didefinisikan sebagai kematian hasil konsepsi selama beberapa hari, minggu atau bulan di dalam uterus dengan ostium serviks yang tertutup. Kematian janin atau embrio tersebut biasanya diikuti dengan abortus spontan. Pada awal kehamilan, kehamilan tampak normal, ditandai dengan amenorea, mual dan muntah, perubahan payudara dan pembesaran uterus, setelah kematian embrio, dimungkinkan terdapat perdarahan atau tidak adanya perdarahan pada vagina. Kebanyakan wanita lebih memilih pengakhiran kehamilan dengan upaya medis.¹¹¹

(4) Abortus septik (*Criminal Abortion*)

¹¹⁰ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 222.

¹¹¹ Ibid.

Kematian ibu bisa disebabkan oleh *septic abortion criminaly*.

Abortus yang mengakibatkan kematian ibu dari pembunuhan janin di dalam kandungan, disebabkan oleh masuknya bakteri ke dalam tubuh ibu.¹¹² Abortus ini bisa menyebabkan infeksi, seperti endometritis, parametritis, peritonitis, septikemia, dan endokarditis.¹¹³

b) Kehamilan ektopik

Normalnya, blastokista menempel pada lapisan endometrium rongga uterus, implantasi di selain tempat tersebut dianggap sebagai kehamilan ektopik. Kalimat *ectopic* berasal dari bahasa Yunani *ektopos*, yang berarti keluar dari tempat. Menurut Perguruan Tinggi Obstetri dan Ginekologi Amerika, 2% dari kehamilan trimester pertama di Amerika adalah kehamilan ektopik, dan 6% dari kehamilan ektopik mengalami kematian.¹¹⁴ Sembilan puluh lima persen dari kehamilan ektopik berada di tuba falopi dan sebagian besar berada di

¹¹² Ibid.

¹¹³ Abortus yang menyebabkan infeksi dinamakan abortus infeksius, yaitu abortus yang disertai dengan tanda infeksi genital. Umumnya infeksi ini masih terbatas pada desidua. Pada abortus infeksius di mana virulensi bakteri tinggi, infeksi dapat menyebar ke miometrium, tuba, parametrium, dan peritonium. Adhi Pramono dan Hartono Hadi Saputro, "Karakteristik Abortus Infeksius", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 20, Nomor 1 (Januari, 1996), 25.

¹¹⁴ American College of Obstetricians and Gynecologist, "Medical Management of Ectopic Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 238.

ampula, sedangkan 5% sisanya terjadi di ovarium, rongga periteneum, atau di serviks.¹¹⁵

Kehamilan ektopik bisa disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya kerusakan tuba,¹¹⁶ wanita yang pernah mengalami kehamilan ektopik,¹¹⁷ penggunaan ART (*Assisted Reproductive Technology*) untuk mengatasi infertilitas,¹¹⁸ infeksi tuba, salpingitis, endometritis, penyakit menular, dan merokok.¹¹⁹ Menurut Ory HW, meningkatnya pemakaian kontrasepsi menyebabkan berkurangnya kehamilan, sehingga menurunkan jumlah kehamilan ektopik, tetapi akibat kontrasepsi yang gagal dapat meningkatkan kehamilan ektopik.¹²⁰

Kehamilan ektopik bermacam-macam, tergantung tempat implantasi, di antaranya:

(1) Kehamilan tuba

¹¹⁵ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, 238.

¹¹⁶ Kerusakan tuba bisa diakibatkan oleh kehamilan ektopik sebelumnya, atau karena operasi tuba untuk meringankan infertilitas atau tindakan sterilisasi, memiliki resiko tertinggi terjadinya kehamilan ektopik.

¹¹⁷ Kemungkinan 10% dari wanita yang pernah mengalami kehamilan ektopik, bisa mengalaminya kembali. Ankum WM, Mol BWJ, Van der Veen F (et.al.), "Risk Factors for Ectopic Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 238.

¹¹⁸ Clayton HB, Schieve LA, Peterson HB, (et.al.), "Ectopic Pregnancy Risk with Assisted Reproductive Technology Procedures", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 238.

¹¹⁹ Saraiya M, Berg CJ, Kendrick JS (et.al.), "Cigarette Smoking as a Risk Factor for Ectopic Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 238.

¹²⁰ Ory HW, "Ectopic Pregnancy and Intrauterine Contraceptive Devices", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 238.

Sel telur yang dibuahi bisa tinggal di bagian manapun dari saluran telur, sehingga menimbulkan kehamilan di ampulla, ismik, dan tuba interstisial. Selain itu, kehamilan juga bisa terjadi di tuba abdominal, tuba ovarium, dan di ligamen. Tuba tidak memiliki saluran submukosa, karena itu sel yang dibuahi langsung menuju liang melalui epitel, dan zigot segera menempati daerah dekat muskularis atau bahkan di dalamnya. Trofoblas berkembang biak dengan cepat dan dapat menyerang muskularis yang terletak di bawah, namun setengah dari kehamilan ektopik ampula tetap di dalam lumen tuba dengan menjaga lapisan muskularis.¹²¹

(2) Kehamilan abdomen

Kehamilan abdomen didefinisikan sebagai akibat implantasi di rongga peritoneum di luar tuba, ovarium, atau implantasi intraligamen. Meskipun zigot dapat melintasi tuba dan menempel pada rongga peritoneum, kebanyakan kehamilan di perut disebabkan tuba pecah dini atau abortus. Pada kasus kehamilan di luar uterus, tidak jarang plasenta masih menempel pada uterus atau adneksa. Dari data rumah sakit Parkland, dilaporkan bahwa kehamilan perut terjadi 1 banding 25.000 kehamilan.¹²² Di antara

¹²¹ Ibid.

¹²² Attrash HK, Friede A, Hogue SJ, "Abdominal Pregnancy in the United States: Frequency and Maternal Mortality", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, 242.

tanda kehamilan ektopik adalah rasa sakit perut, mual, muntah, perdarahan dan menurunnya tingkat gerakan janin.¹²³

(3) Kehamilan ovarium

Kehamilan ektopik di ovarium jarang terjadi. Meskipun ovarium lebih siap menampung implantasi daripada tuba, tetapi kemungkinan ruptur pada awal kehamilan merupakan hal yang biasa. Dari beberapa kehamilan di ovarium terdapat beberapa kehamilan yang dapat berlangsung lama dan bahkan ada yang selamat sampai dilahirkan. Diagnosa yang akurat dapat dilakukan dengan pemeriksaan menggunakan sonografi dari vagina. Diantara tanda kehamilan di ovarium adalah perdarahan serius yang hampir terjadi pada sepertiga dari kehamilan ektopik di ovarium.¹²⁴

(4) Kehamilan serviks

Kehamilan di serviks jarang terjadi, tetapi jumlahnya semakin meningkat sebagai akibat ART. Wanita yang pernah mengalami dilatasi dan kuretase, 60% diantaranya mengalami kehamilan serviks. Dalam kehamilan serviks, endoserviks terkikis oleh trofoblas, dan kehamilan berkembang di dinding serat serviks. Semakin besar trofoblas yang berkembang di kanal serviks, maka semakin besar kemungkinan untuk tumbuh dan menyebabkan

¹²³ Costa SD, Presley J, Bastert G (et.al.), "Advanced Abdominal Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, 240 dan 249.

¹²⁴ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 240 dan 251.

terjadinya perdarahan. Sembilan puluh persen dari adanya kehamilan serviks, ditandai dengan perdarahan pervaginam tanpa rasa nyeri. Sepertiga dari mereka mengalami perdarahan masif dan hanya seperempat yang mengalami perdarahan disertai nyeri abdomen. Menurut Jeng dan koleganya, kehamilan servik yang berusia 14 minggu adalah yang sering terjadi.¹²⁵ Identifikasi kehamilan serviks dapat dilakukan dengan pemeriksaan spekulum, palpasi, dan sonografi melalui vagina.¹²⁶

(5) Kehamilan ektopik lainnya

Selain kehamilan perut, serviks, tuba dan ovarium terdapat beberapa kehamilan ektopik lainnya, seperti kehamilan di hati,¹²⁷ limpa,¹²⁸ retroperitoneal, dan omentum.¹²⁹

c) Molahidatidosa

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹²⁵ Jeng Cj, Ko ML, Shen J, "Transvaginal Ultrasound-Guided Treatment of Servical Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 240 dan 252.

¹²⁶ *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, , 240 dan 252.

¹²⁷ Shippey menemukan 14 kasus kehamilan hati. Shippey SH, Bhoola SM, Royek AB (et.al.), "Diagnosis and Management of Hepatic Ectopic Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 240 dan 254.

¹²⁸ Mankodi RC, Sankari K, Bhatt SM, "Primary Splenic Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 240 dan 254.

¹²⁹ Khalil menemukan 16 kehamilan omentum. Khalil A, Aslam N, Haider H (et.al.), "Laparoscopic Management of a Case of Unexpected Omental Pregnancy", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 240 dan 254.

Kelainan molahidatidosa ditandai dengan kelainan vili korionik yang terdiri dari proliferasi trofoblas dan edema stroma vilus. Meskipun mola biasanya menempati rongga uterus, namun ia juga bisa berkembang di luar uterus. Molahidatidosa ada yang bersifat komplet dan parsial. Resiko molahidatidosa komplet lebih berat daripada resiko molahidatidosa parsial. Kehamilan mola ditandai dengan amenorea dan perdarahan ireguler. Dari pemeriksaan sonografi akan terlihat karakteristik mola yang lengkap dan kompleks, di dalam uterus terdapat ruang yang mengandung banyak kista dan tidak didapati janin atau amnion.¹³⁰

d) Plasenta previa

Plasenta previa disebabkan oleh sebuah plasenta yang tertanam di atas atau sangat dekat dengan ostium serviks interna. Terdapat beberapa macam bentuk plasenta previa, yaitu:

- (1) Plasenta previa total, plasenta menutupi ostium interna.
- (2) Plasenta previa parsial, plasenta menutupi sebagian ostium interna.
- (3) Plasenta previa marginal, tempat plasenta berada pada margin ostium interna.

¹³⁰ Zhou Q, Lei XY (et.al.), "Sonographic and Doppler Imaging in the Diagnosis and Treatment Trophoblastic Disease", dalam *23rd Edition Williams Obstetrics*, F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong (New York: McGraw-Hill, 2010), 260.

- (4) Plasenta berbaring rendah, plasenta tertanam di segmen bawah uterus, sehingga tempat plasenta tidak mencapai ostium interna, tetapi jaraknya sangat dekat dengan ostium interna. .

Definisi dan klasifikasi kasus plasenta tergantung dengan dilatasi serviks pada saat pemeriksaan, misalnya, letak plasenta yang rendah, pada dilatasi 2 cm dapat menjadi plasenta previa parsial pada 8cm, karena dilatasi serviks telah mencapai plasenta. Sebaliknya, plasenta previa yang sebelum dilatasi serviks total, dapat menjadi parsial pada dilatasi 4cm, karena dilatasi serviks tepi melewati plasenta. Kelainan plasenta tersebut bisa menyebabkan perdarahan, seperti pada plasenta previa total dan parsial, karena terjadi pemisahan spontan dari segmen bawah uterus dan dilatasi serviks.¹³¹

e) Solusio Plasenta

Solusio plasenta adalah lepasnya plasenta dari tempatnya sebelum kelahiran atau disebut abrupcio plasenta. Lepasnya prematur dari plasenta yang normal, paling bisa dijelaskan. Ini membedakan plasenta yang lepas dari internal serviks dan yang dinamakan plasenta previa.¹³² Perdarahan pada saat lepasnya plasenta terkait dengan membran dan uterus, yang keluar dari serviks dan menyebabkan perdarahan eksternal. Darah yang keluar secara eksternal, tetapi ada

¹³¹ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 769.

¹³² F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 761.

diantara plasenta dan uterus disebut perdarahan tersembunyi. Lepasnya plasenta secara sebagian atau keseluruhan lebih besar risikonya bagi ibu dan anak. Ini tidak hanya disebabkan koagulapati konsumtif tetapi juga disebabkan luasnya perdarahan yang tidak diperkirakan dan diagnosanya biasanya ditunda. Nyerinya pelepasan plasenta ini tergantung pada seberapa cepat ibu melihat gejala tersebut. Dengan penundaan, dapat menyebabkan kematian. Pelepasan plasenta yang berlebihan dapat menyebabkan kematian bayi.¹³³

b. Perdarahan pervaginam disfungsional

Perdarahan pervaginam disfungsional biasanya berasal dari uterus, karena itu sering disebut dengan perdarahan uterus disfungsional. Perdarahan uterus disfungsional adalah perdarahan abnormal dari uterus, yang disebabkan bukan oleh kelainan organik, maka untuk menegakkan diagnosa, diperlukan pemeriksaan yang lengkap mulai dari vagina sampai ovarium.¹³⁴

Menurut Bayu Winarno dan kawannya, perdarahan uterus pada kasus ginekologik disebabkan oleh berbagai hal, yaitu polip endometrium/serviks, mioma uteri, kanker atau pengaruh hormon. Pemeriksaan ultrasonografi (USG) transvaginal dapat menyingkirkan kelainan anatomik yang menimbulkan perdarahan uterus, jika tidak ditemukan kelainan anatomik, maka diagnosis sering diarahkan pada perdarahan uterus disfungsional.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Muh. Dikman Angsar, "Kelainan Ginekologik pada Golongan Pediatri dan Adolesens", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 17, Nomor 1, (Januari, 1991), 17.

Penggolongan pada uterus disfungsional ini kurang tepat, karena kemungkinan perdarahan terjadi akibat adanya polip endometrium atau mioma submukosa kecil, yang sering tidak dapat terdeteksi pada pemeriksaan fisik.¹³⁵

Menurut Soedarto dan Edy Mustofa, diagnosa perdarahan uterus disfungsional secara pasti dapat ditegakkan, jika penyebab perdarahan uterus yang abnormal lainnya telah dapat disingkirkan. Perdarahan uterus disfungsional adalah perdarahan yang terjadi karena gangguan fungsi uterus sebagai tempat pertumbuhan dan perkembangan endometrium yang merupakan akibat kelainan hormon yang mengaturnya. Kelainan hormon tersebut disebabkan oleh gangguan pada poros hipotalamus-hipofisis-ovarium atau karena pemakaian kontrasepsi hormonal atau obat-obatan mempunyai khasiat hormonal seperti, danazol, GnRH-agonist, dapat menimbulkan efek samping perdarahan uterus.¹³⁶

Berkaitan dengan perdarahan akibat minum obat, hasil penelitian H.R. Siswosudarmo menyimpulkan bahwa KB suntik bulanan paling sedikit menimbulkan gangguan haid, bahkan tidak dijumpai adanya amenorea. Efek samping sterilisasi pada umumnya hanya infeksi luka dan keluhan radang

¹³⁵Pemeriksaan yang seksama sangat diperlukan guna menentukan masalah sebelum dilakukan suatu tindakan. USG transvaginal merupakan alat yang baik untuk menilai organ pelvis, akan tetapi tidak dapat menilai kavum uteri dengan baik. Sementara itu, histerektomi merupakan alat yang paling baik untuk menilai lapisan endometrium, akan tetapi selain mahal, penggunaannya memerlukan tindakan anestesi dan hanya dilakukan di kamar operasi. Sonohisterografi dengan instilasi cairan, kiranya merupakan cara alternatif yang cukup murah untuk menilai organ pelvis dan kavum uteri. Bayu Winarno, Azen Salim, dan Andon Hestiantoro, "Sonohisterografi pada Perdarahan Uterus", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 22, Nomor 1 (Januari, 1998), 39.

¹³⁶ Soedarto dan Edy Mustofa, "Pengobatan Medikamentosa Perdarahan Uterus Disfungsional dengan Bantuan Vaginosonografi", 7.

panggul ringan dan efek samping pemakaian AKDR (alat kontrasepsi dalam rahim) berupa sakit di perut bawah dan radang panggul.¹³⁷

Hasil penelitian Rizani Amran dan kawannya, menunjukkan bahwa hampir 40% akseptor Norplant pada tahun pertama mengalami gangguan pola haid, antara lain perdarahan abnormal dan anemia. Perdarahan abnormal dapat berupa perdarahan bercak, menoragia, dan metroragia.¹³⁸

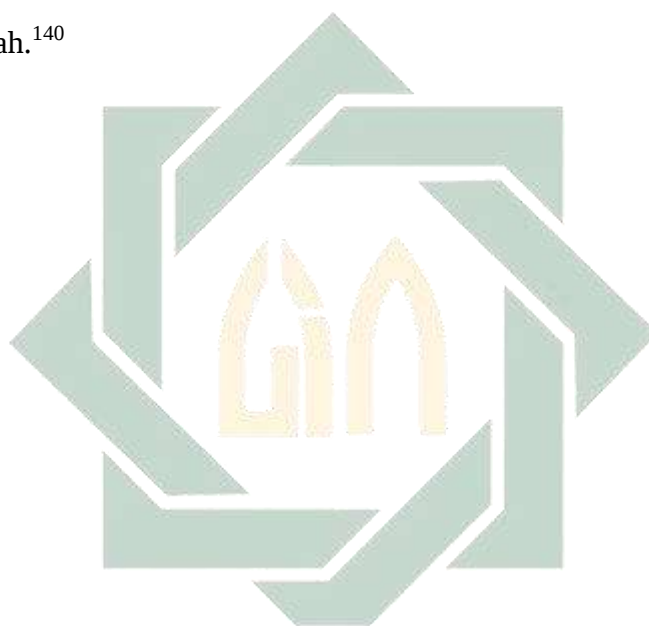
Menurut Tamtam Otamar dan kawannya, efek samping utama dari pemakaian KB hormonal adalah gangguan haid. *Depot medroxyprogesterone acetate* (DMPA) merupakan KB hormonal yang banyak menimbulkan keluhan haid, terutama amenorea dan menoragia.¹³⁹ Tamtam juga meneliti tentang efek pemberian HRT (*Hormone Replacement Therapie*) terhadap ketebalan endometrium dengan menggunakan USG transvaginal. Penelitian tersebut dilakukan pada wanita yang telah memasuki usia pasca menopause, yaitu antara usia 50-55 tahun. Salah satu efek samping pemberian HRT adalah terjadinya penebalan endometrium, yang bila diberikan jangka panjang dapat terjadi hiperplasia. Bila terjadi perdarahan selama pemberian HRT, umumnya dikaitkan dengan adanya penebalan atau hiperplasia endometrium. Ternyata hal ini tidak selalu seperti yang diduga oleh banyak ahli, perdarahan dapat saja terjadi selama

¹³⁷ H.R. Siswosudarmo, "Teknologi Kontrasepsi: Metode Kontrasepsi Efektif Jangka Panjang di Indonesia", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 21, Nomor 1 (Januari, 1997), 46-52.

¹³⁸ Rizani Amran, George Adriaansz, dan Hariyadi Manan, "Perdarahan Bercak pada Akseptor Implant", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 21, Nomor 1 (Januari, 1997), 220.

¹³⁹ Tamtam Otamar, Med. Ali Baziad, Azen Salim, dan Andon Hestiantoro, "Penilaian Ketebalan Endometrium dengan USG Transvaginal pada Wanita yang Mendapat Hormon Pengganti", *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 5, Nomor 2 (April, 1996), 19-25.

pemberian HRT tanpa ditemukan adanya penebalan endometrium. Perdarahan yang banyak, kemungkinan besar disebabkan oleh hiperplasia. Perdarahan yang terjadi pada penelitian para wanita tersebut adalah perdarahan berupa bercak atau perdarahan mirip perdarahan haid, yang umumnya disebabkan oleh dosis estrogen dan progesteron terlalu tinggi atau terlalu rendah.¹⁴⁰



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁴⁰ Ibid.

BAB IV

PANDANGAN FUKAHA TENTANG PERDARAHAN PERVAGINAM

A. Haid

Fikih adalah ilmu yang mempelajari tentang hukum *shar'ī* yang berkaitan dengan amal ibadah yang disandarkan pada dalil yang terperinci.¹ Dalam kitab fikih, fukaha membahas masalah perdarahan pervaginam dalam bab *ṭahārah*. Fukaha sepakat bahwa perdarahan pervaginam dibagi menjadi tiga yaitu darah haid, nifas, dan istihadah.

Penjelasan yang diberikan fukaha mengenai perdarahan pervaginam sangat beragam, sehingga banyak dijumpai perselisihan pendapat dalam penentuan darah tersebut. Dalam pembahasan perdarahan pervaginam, tema yang dibahas dalam fikih adalah warna darah, usia haid, masa haid, nifas, dan istihadah, serta implikasi hukumnya. Di bawah ini dibahas tentang pandangan fukaha, khususnya fukaha empat mazhab, tentang perdarahan pervaginam berdasarkan sistematika tersebut.

1. Darah haid

Fukaha menentukan darah haid dengan melihat bentuk dan warna darah. Terjadi perdebatan di kalangan fukaha mengenai hal tersebut. Menurut mazhab Ḥanafī, warna darah haid ada enam, yaitu hitam, merah, keruh,

¹ Abū Bakr al-Dimyātī, *Ḥāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, Juz I (Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t), 14.

hijau,² *turbiyah* (seperti warna debu), dan kuning. Hal tersebut didasarkan pada dalil al-Qur'an, 2: 222, bahwa Allah menyebut haid sebagai *adhā*, dan kalimat *adhā* mengindikasikan bahwa warna darah haid tidak hanya hitam.³

Menurut Abū Yūsuf, darah haid adalah darah yang terkumpul dalam uterus selama masa suci. Menurutnya, cara membedakan antara cairan keruh yang termasuk haid dan darah *'irq* (perdarahan biasa) adalah dengan mengecek cairan yang keluar dari uterus. Cairan keruh termasuk haid, jika ia keluar setelah cairan bening, namun jika cairan keruh keluar lebih dahulu dibanding cairan bening, maka itu bukan darah haid. Pendapat Abū Yūsuf tersebut ditolak oleh al-Kasānī.⁴

Dalam mazhab Hanafī yang lain dijelaskan bahwa cairan berwarna coklat, kuning, hijau, dan keruh, jika keluar dari wanita berusia reproduktif, maka ia termasuk haid, namun jika cairan tersebut keluar dari wanita tua, maka dilihat dengan menaruh kapas di kemaluan, jika bercak dengan warna tersebut, keluar dari vagina dengan cepat, maka ia dihukumi haid, namun jika lama keluarnya, maka ia bukan haid.⁵

Menurut mazhab Mālikī, warna darah haid ada 3, yaitu merah, kuning dan keruh (antara hitam dan putih).⁶ Cairan berwarna kuning dan keruh termasuk haid, jika keluar pada masa haid.⁷

² Menurut Wahbah al-Zuhailī, warna hijau adalah bagian dari warna *al-kudrah* (keruh). Hal tersebut dikarenakan makanan yang dikonsumsi wanita, sehingga mempengaruhi warna darah. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 458.

³ Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasānī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005), 152

⁴ Ibid.

⁵ Hal tersebut dikarenakan uterus wanita tua sudah *muntin* (rapuh) dan keberadaan cairan di vagina dapat merubah warna cairan tersebut. Ibid.

⁶ 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 114.

Fukaha mazhab al-Shāfi'ī mengklasifikasikan warna darah haid berdasarkan urutan kekuatannya, yaitu ada lima⁸; hitam,⁹ merah,¹⁰ oranye,¹¹ kuning¹² dan keruh.¹³ Selain warna, mazhab al-Shafi'i mengklasifikasikan darah haid berdasarkan kekentalannya, yaitu kental, berbau, kental sekaligus berbau, tidak kental dan tidak berbau.¹⁴

Dari paparan pendapat fukaha tentang darah haid di atas, diketahui bahwa warna darah haid yang disepakati fukaha adalah merah, karena ia merupakan asli warna darah. Selain warna merah, fukaha berselisih pendapat. Hal tersebut dikarenakan adanya penjelasan Hadis bahwa darah haid berwarna hitam, kuning, dan keruh. Fukaha sepakat bahwa warna darah haid adalah hitam didasarkan pada Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Fāṭimah binti Abī Ḥubaish:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».¹⁵

⁷ Hakekat darah haid adalah pembersih tubuh dan kotoran dari makanan yang harus dikeluarkan, karena itu ia berbau busuk dan buruk warnanya. Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Juz I (Surabaya: al-Hidāyah, t.t.), 38. Lihat juga Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), 371.

⁸ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah* Juz I (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1918), 102

⁹ Adalah darah yang paling kuat, kental dan sangat amis.

¹⁰ Adalah darah yang kuat dan tidak begitu berbau.

¹¹ Adalah darah yang lemah dan tidak berbau.

¹² Adalah darah yang paling lemah dan tidak berbau.

¹³ Adalah darah yang paling lemah dan tidak berbau.

¹⁴ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, 22. Lihat juga Muhammad Ardani, *Risalah Haid, Nifas dan Istihadah* (Surabaya: al-Miftah, 1987), 22. Lihat Muḥammad al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā'*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 95-96.

¹⁵ Menurut ibn Ḥibbān dan al-Ḥākim, Hadis ini adalah Hadis *ṣaḥīḥ*, tetapi menurut Abū Ḥātim, Hadis ini adalah *ḍa'īf*, karena diriwayatkan dari 'Adiy ibn Thābit, yang meriwayatkan dari bapaknya, yang meriwayatkan dari kakeknya. Kakek 'Adiy ibn Thābit tidak diketahui statusnya. Abū Dāud, *Sunan*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 115. Lihat juga Muḥammad ibn Ismā'īl al-Ṣan'ānī al-Kaḥlānī, *Subul al-Salām*, Juz I (Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.), 100.

Diriwayatkan dari Fāṭimah binti Abī Ḥubaish bahwa ia sedang istihadah, 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*’”.¹⁶

Fukaha berselisih dalam menentukan cairan warna kuning dan keruh, dikarenakan adanya dua Hadis yang dianggap bertentangan yaitu Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah, yang menyatakan bahwa warna kuning dan keruh termasuk haid, dan Hadis yang diriwayatkan Ummu ‘Aṭiyyah yang menyatakan bahwa warna kuning dan keruh tidak termasuk haid.

عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ أُمِّهِ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ النِّسَاءُ يَبْعَثْنَ إِلَى عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ بِالذَّرَجَةِ فِيهَا الْكُرْسُفُ فِيهِ الصُّفْرَةُ مِنْ دَمِ الْحَيْضَةِ يَسْأَلْنَهَا عَنْ الصَّلَاةِ فَتَقُولُ هُنَّ لَا تَعْجَلْنَ حَتَّى تَرِينَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَاءَ تُرِيدُ بِذَلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْحَيْضَةِ¹⁷

Dari ‘Alqamah yang meriwayatkan dari ibunya berkata, 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”.

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةٍ قَالَتْ كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا¹⁸

Dari Ummu ‘Aṭiyyah berkata: “Kami tidak menganggap sesuatu pun dari warna keruh dan kuning”.

Fukaha mentarjih pertentangan dua Hadis tersebut, dengan *al-jam’ wa al-taufiq* (menggabungkan dua dalil yang bertentangan), bahwa cairan warna keruh dan kuning yang kelaar pada masa haid, dihukumi darah haid, dan jika cairan tersebut keluar di luar siklus haid, maka dihukumi darah istihadah.¹⁹

¹⁶ Menurut al-Shaukānī, ‘*irq*’ adalah darah yang keluar dari pembuluh darah serviks, yang berada di bawah uterus, dan biasa disebut *ādhil*. Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Autār*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 337.

¹⁷ Hadis *mauqūf*. Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī al-Zarqāwī, *Sharḥ al-Zarqāwī ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, Juz I (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), 145.

¹⁸ Hadis *ṣaḥīḥ*. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Juz II (Kairo: Dār Abī Ḥayyān, 1996), 113.

Penjelasan fukaha tersebut berbeda dengan penjelasan pakar medis. Berdasarkan pendapat pakar medis, darah haid tidak hanya ditentukan dari warnanya, karena warna darah haid aslinya tidak berbeda dengan darah anggota badan lainnya yaitu merah. Darah haid yang keluar dari vagina kemungkinan telah tercampur oleh cairan dari vagina dan serviks.

Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, sekitar 50% dari detritus haid dikeluarkan dalam 24 jam pertama saat haid. Cairan haid terdiri dari fungsi autolisis, eksudat inflamasi, sel darah merah, dan enzim proteolitik. Aktivitas fibrinolitik yang tinggi, mempercepat pengosongan uterus dengan pencairan jaringan dan fibrin, namun jika laju aliran besar, dapat terjadi pembekuan darah.²⁰

2. Usia menarke

Menarke adalah haid pertama yang dialami wanita ketika beranjak dewasa. Terdapat beberapa pandangan fukaha mengenai usia menarke. Menurut mazhab Hanafi, usia menarke adalah 9 tahun. Darah yang keluar sebelum usia tersebut, disebut darah *fasād* (rusak).²¹ Penentuan usia tersebut didasarkan pada beberapa hal, diantaranya:

- a. ‘Āishah menikah dengan Rasulullah ketika ia berusia 9 tahun.
- b. Adanya riwayat bahwa seorang wanita, putri dari Abi Mutī’, telah memiliki cucu pada usia 19 tahun.

¹⁹ ‘Abd al-Karīm Zaidān, *al-Mufaṣṣal fī Ahkām al-Mar’ah wa al-Bait al-Muslim*, Juz I (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 107.

²⁰ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility* (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2011), 134.

²¹ Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl, *al-Mabsūt*, Juz I (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1989), 150.

c. Hadis ‘Āishah yang diriwayatkan Ibn ‘Umar:

قَالَتْ عَائِشَةُ إِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ فَهِيَ امْرَأَةٌ²²

‘Āishah berkata: “Apabila anak wanita berusia 9 tahun, maka ia telah menjadi wanita dewasa”

Di mazhab Ḥanafī yang lain disebutkan bahwa usia menarke adalah 7 tahun, berdasarkan Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh ‘Abd al-Malik ibn al-Rabī’ ibn Sabrah, tentang perintah salat bagi anak yang telah berusia 7 tahun.²³

عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرُوا الصَّبِيَّ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغَ سَبْعَ سِنِينَ وَإِذَا بَلَغَ عَشَرَ سِنِينَ فَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا²⁴

Diriwayatkan dari ‘Abd al-Malik ibn al-Rabī’ ibn Sabrah dari ayahnya dan dari kakeknya berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: “Perintahkan anak (kalian) untuk salat, jika sudah mencapai usia tujuh tahun, dan jika sudah berusia sepuluh tahun, maka pukullah (jika meninggalkan salat).”

Menurut mazhab Mālikī, usia menarke adalah 9 tahun. Darah yang keluar sebelum usia 9 tahun, disebut darah *illah* atau *fasād*. Darah yang keluar antara usia 9-13 tahun, hendaknya dikonsultasikan kepada para ahli atau dokter, untuk memastikan jenis darah tersebut. Darah yang keluar di atas usia 13 tahun, sudah dipastikan itu darah haid.²⁵

²² Ucapan ‘Āishah tersebut terdapat dalam Hadis yang meriwayatkan tentang izin menikah bagi wanita yang berusia 9 tahun. Hadis tersebut adalah Hadis *ṣaḥīḥ*. Al-Tirmidhī, *Sunan*, Hadis no. 1027, dalam CD al-Kutub al-Tis’ah.

²³ Sebagian fukaha mengatakan bahwa pembatasan usia menarke 7 tahun, tidak bisa dijadikan landasan, karena jarang yang mengalaminya. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl, *al-Mabsūt*, Juz I, 150.

²⁴ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāūd, *Sunan*, Juz I, 173.

²⁵ ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 115. Lihat juga Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Arafah al-Dasūqī, *Ḥashiyah al-Dasūqī ‘alā al-Sharḥ al-Kabīr* (Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), 168.

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, usia menarke adalah 9 tahun Hijriyyah.²⁶ Hal tersebut didasarkan pada hasil penemuan al-Shāfi'ī, bahwa wanita Tihāmah telah mengalami haid pada usia 9 tahun, dan seorang wanita dari San'ā di Yaman sudah memiliki cucu pada usia 21 tahun.²⁷ Di dalam mazhab al-Shāfi'ī, terdapat istilah *sanah taqrībiyyah* dalam menjelaskan usia menarke, bahwa batasan usia menarke adalah 9 tahun kurang 15 hari. Perdarahan yang terjadi sebelum itu, termasuk darah istihadah.²⁸ Misalnya, ada wanita yang mengeluarkan darah pada 17 hari sebelum usia 9 tahun selama 5 hari, maka darah yang keluar 2 hari pertama dianggap istihadah, dan 3 hari selanjutnya dianggap haid, karena sudah masuk usia haid.²⁹

Menurut mazhab Ḥanbalī, usia menarke dibatasi pada usia 9 tahun.³⁰ Allah menciptakan darah haid dengan hikmah yaitu untuk pengasuhan anak. Hikmah tersebut tidak ada pada anak kecil yang belum berusia 9 tahun, karena belum bisa hamil.³¹ Darah yang keluar sebelum usia 9 tahun dikategorikan bukan darah haid, berdasarkan firman Allah dalam al-Qur'an, 65:4:

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A
وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ

“...Dan begitu pula wanita yang tidak haid...”³²

²⁶ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, Juz I, 98.

²⁷ Yahyā ibn Muhammad al-Shaibānī, *Ikhtilāf al-Aimmah al-'Ulamā'*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 73.

²⁸ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, Juz I, 98.

²⁹ Abū Bakr al-Dimyātī, *Hāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, Juz I, 72.

³⁰ Muḥammad ibn Muflih Muḥammad al-Maqdisī, *al-Furū'*, Juz I (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985), 265.

³¹ Ibn Qudāmah, *al-Sharh al-Kabir*, Juz I (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.), 317.

³² Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata* (Bandung: Syamil, 2007), 558.

Menurut Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaimin, tidak ada batasan dalam usia haid, karena tidak ada dalil yang menetapkan usia haid. Selain itu yang menjadi ilat haid adalah darahnya, bukan usia seorang gadis. Kapanpun wanita melihat darah haid, maka ia dihukumi haid.³³

Berdasarkan pandangan fukaha tentang usia menarke, hampir semuanya bersepakat bahwa usia menarke adalah 9 tahun, dan perdarahan yang terjadi sebelum itu adalah darah *fasād* atau darah istihadah. Dalam pandangan pakar medis, tidak ada batas usia menarke, dari hasil beberapa penelitian disebutkan bahwa terjadinya menarke setelah perkembangan payudara atau tumbuhnya rambut kemaluan. Di beberapa tempat telah didapati gadis usia 8 tahun yang sudah mengalami menarke.³⁴ Haid setelah menarke pada beberapa tahun pertama, mayoritas tidak disertai dengan ovulasi.³⁵

3. Usia menopause

Usia menopause adalah usia wanita yang tidak lagi haid dan tidak bisa hamil.³⁶ Fukaha berselisih mengenai batasan usia menopause. Menurut mazhab Ḥanafī, usia menopause adalah 55 tahun.³⁷ Wanita tua yang melihat darah pada masa haidnya, darah tersebut dianggap darah haid. Seorang wanita, yang tidak

³³ Pandangan ‘Uthaimin ini berdasarkan pandangan Ibn Taymiyyah dan al-Dārimī. Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, *Fikih Darah Wanita* (Solo: al-Qowam, 2004), 8.

³⁴ Di Inggris didapati beberapa gadis mengalami menarke dalam usia 8 tahun, tetapi rata-rata wanita mengalami menarke pada usia 12. S. Hope, “Consultation for an Abnormal Menstrual Cycle”, dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 3.

³⁵ Menurut Samsul, pada beberapa tahun setelah menarke, hubungan timbal balik positif pada hipotalamus-hipofisis-ovarium belum sempurna. Meskipun sudah terjadi folikulogenesis dan sudah terdapat estrogen yang cukup tinggi, karena pusat hubungan timbal balik positif belum sempurna, maka tidak terjadi lonjakan LH, sehingga ovulasi tidak terjadi. Samsulhadi, “Perdarahan Uterus Disfungsi”, *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 7, Nomor 1 (Juni, 1998), 3.

³⁶ ‘Atīyyah Ṣāqar, dalam Muftī Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah, *al-Fatāwā al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah, 1997), 3287.

³⁷ Abū Bakr ibn Mas’ūd al-Kasānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, Juz I, 156.

mengalami haid dalam waktu yang lama, sampai usia 90 tahun atau semisalnya, sehingga ia menganggap menopause, lalu terjadi perdarahan pervaginam, maka darah tersebut bukan darah haid, tetapi darah *fasād* (rusak).³⁸

Menurut mazhab Mālikī, usia menopause adalah 70 tahun,³⁹ jika keluar darah pada usia 50 tahun, maka ditanyakan kepada wanita yang berpengalaman atau kepada dokter, untuk menentukan darah tersebut, tetapi jika darah keluar pada usia 70 tahun ke atas, maka sudah dipastikan itu bukan darah haid, tetapi darah istihadah.⁴⁰

Fukaha Mazhab al-Shāfi'ī⁴¹ menyatakan bahwa tidak ada batas usia menopause, selama seorang wanita masih hidup berarti ada kemungkinan ia akan mengalami haid, namun mayoritas wanita mengalami menopause pada usia 62 tahun.⁴²

Di dalam mazhab Ḥanbalī terdapat tiga pendapat mengenai usia menopause:

- a. Usia menopause adalah 50 tahun, namun jika setelah usia tersebut terjadi perdarahan yang berulang, maka ia masih dalam masa usia haid.⁴³

Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Āishah:

³⁸ Abu Bakr ibn Mas'ūd al-Kasanī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 186. Lihat juga Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl, *al-Mabsūṭ*, 312. Ibn 'Ābidīn, *Ḥashiyah Rad al-Mukhtār ala al-dar al-Mukhtār*, 327.

³⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 547.

⁴⁰ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 115.

⁴¹ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, Juz I, 98.

⁴² Lihat juga Segaf Hasan Baharun, *Problematika Haid dan Permasalahan Wanita* (Pasuruan: Ma'had Dār al-Lughah wa al-Da'wah, 2009), 12. Muhammad Ardani, *Risalah Haid, Nifas, dan Istihadah*, 14.

⁴³ Dalam hal ini, haid tersebut dinamakan haid *mashkūk* (haid yang diragukan), karena itu, meskipun haid, ia dianjurkan untuk tetap salat dan puasa, sebagai kehati-hatian dalam pelaksanaan hukum.

قالت عائشة - رضي الله عنها "إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ خَمْسِينَ سَنَةً خَرَجَتْ مِنْ حَدِّ الْحَيْضِ"

'Āishah r.a. berkata "Apabila wanita memasuki usia 50 tahun, maka ia keluar dari masa haid".⁴⁴

b. Usia menopause adalah 60 tahun.

c. Usia menopause wanita Arab 60 tahun dan wanita non Arab 50 tahun,⁴⁵

karena wanita Arab lebih kuat jasmaninya. Diriwayatkan dari Zubair ibn Bakr, bahwa wanita usia 50 tahun tidak melahirkan kecuali orang Arab, dan wanita tidak melahirkan setelah usia 60 tahun kecuali wanita Quraish, hal tersebut didasarkan pada Hind binti Abī Ubaidah ibn 'Abd Allah ibn Zum'ah, yang melahirkan Mūsā ibn 'Abd Allah ibn Ḥasan ibn Ḥasan ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib pada usia 60 tahun.⁴⁶

Dari pandangan fukaha mengenai usia menopause di atas, diketahui bahwa hampir semua fukaha membatasi usia menopause, meskipun dengan tahun yang berbeda-beda. Pandangan fukaha mengenai usia menopause, ada yang berdasarkan dalil normatif dan empiris. Secara medis, usia menopause tidak bisa ditentukan, karena setiap wanita memiliki ciri yang berbeda. Dari beberapa hasil penelitian, usia menopause biasanya terjadi antara usia 45-55 tahun, dan dipengaruhi oleh kesehatan. Tanda menopause dapat diketahui dari berhentinya haid selama satu tahun, pada dekade kelima.⁴⁷

⁴⁴ Dalam pendapat Ahmad yang lain, ucapan 'Āishah tersebut tidak bisa dijadikan dalil. Ibid.

⁴⁵ Shams al-Dīn Ibn Mufliḥ al-Maqdisī, *al-Furū* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), 336.

⁴⁶ Ibn Qudāmah, *al-Sharḥ al-Kabir*, 318.

⁴⁷ F. Blake, "Mood and the Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 130.

4. Siklus haid

Pembahasan fikih tentang siklus haid terkesan rumit. Perdebatan antara fukaha dalam hal ini, seringkali berkaitan dengan batas masa haid, masa suci dan keluarnya darah haid yang terputus-putus.

a. Masa haid

Normalnya, wanita mengalami haid selama 3-7 hari, namun terkadang didapati wanita mengalami perdarahan haid lebih atau kurang dari masa normal tersebut, karena itu fukaha memperdebatkan tentang batasan masa haid.

Menurut mazhab Ḥanafī, hari minimal haid adalah 3 hari dan maksimalnya adalah 10 hari. Hal tersebut didasarkan pada beberapa Hadis:

1. Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

تَقَعِدُ إِحْدَاهُنَّ شَطْرَ عَمْرِهَا لَا تَصُومُ وَلَا تَصَلِّي⁴⁸

Separuh usia wanita, mereka tidak puasa dan tidak salat.

Dari Hadis tersebut, fukaha mazhab Ḥanafī menjelaskan bahwa wanita tidak salat dan puasa separuh umurnya, dengan dikurangi masa sebelum haid dan menopause. Mereka membagi satu bulan dengan tiga bagian, sepertiga bulan (10 hari) adalah masa haid, dan dua pertiganya (20 hari) adalah masa suci.⁴⁹

2. Hadis yang diriwayatkan Wāthilah ibn al-Asqa’:

رَوَى وَائِلَةُ بْنُ الْأَسْقَعِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةٌ

⁴⁸ Hadis *mauḍū’*. Hadis ini tidak tercantum dalam kitab Hadis, tetapi tersebar dalam kitab fikih.

⁴⁹ Abu Bakr ibn Mas’ūd al-Kasanī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 183.

أيام وأكثره عشرة.⁵⁰

Dari Wāthilah ibn al-Asqa' meriwayatkan, bahwa Nabi saw bersabda: "Haid paling sedikit adalah 3 hari dan paling lama adalah 10 hari".

3. Hadis yang diriwayatkan 'Aṭā':

عَنْ عَطَاءٍ قَالَ أَذْنَى الْحَيْضِ يَوْمٌ.⁵¹

Aṭā' berkata: "Haid paling sedikit adalah satu hari".

4. Hadis yang diriwayatkan Anas:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يَقُولُ مَا زَادَ عَلَى الْعَشْرِ فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ.⁵²

Anas ibn Mālik berkata: "Darah yang melebihi 10 hari berarti darah istihadah".

5. Hadis yang diriwayatkan Abū Umāmah al-Bāhilī:

روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : أقل ما يكون الحيض للجارية الشيب، والبكر جميعا ثلاثة أيام وأكثر ما يكون من الحيض عشرة أيام ، وما زاد على العشرة فهو استحاضة.⁵³

Diriwayatkan dari Abū Umāmah al-Bāhilī, bahwa Rasulullah saw bersabda: "Minimal haid bagi wanita janda atau gadis adalah tiga hari dan maksimal haid adalah 10 hari, lebih dari itu berarti istihadah.

Menurut mazhab Mālikī, tidak ada batas minimal haid, tetapi maksimal haid adalah 15 hari.⁵⁴ Darah yang keluar sepercak termasuk darah haid,⁵⁵ meskipun demikian darah tersebut tidak bisa dijadikan hitungan iddah, kecuali jika darah keluar selama satu hari atau setengah hari.

⁵⁰ Hadis *mauḍū'*. Tidak tercantum dalam al-kutub al-tis'ah.

⁵¹ *Aṭhar maqṭū'*. Al-Dārimī, *Sunan*, cd al-Kutub al-Tis'ah, Hadis no. 833.

⁵² Hadis *ḍa'if*, karena *mauḍūf* dan sanadnya terputus. Ibid. Hadis no. 829.

⁵³ Hadis *mauḍū'*. al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi' al-Ṣanāi'*, Juz I, 154.

⁵⁴ Menurut Abū al-Tāhir, masa maksimal haid bisa mencapai 18 hari, berdasarkan teori istiḥḥār. Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, Juz I, 370.

⁵⁵ Meskipun keluar darah sedikit satu kali maka dihukumi darah haid. Tapi hal tersebut tidak berlaku untuk menghitung iddah dengan *qur'* akibat perceraian. Muhammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 36. Lihat 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 103. Lihat juga Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 370.

Sebercak darah haid dapat membatalkan puasa dan ia berkewajiban meng*qada*’ puasanya tersebut.⁵⁶

Menurut mazhab al-Shāfi’ī, hari minimal haid adalah sehari semalam,⁵⁷ dan hari maksimal haid adalah 15 hari,⁵⁸ jika kurang dari itu dikatakan darah istihadah.⁵⁹ Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

تَقَعْدُ إِحْدَاهُنَّ شَطْرَ عَمْرِهَا لَا تَصُومُ وَلَا تَصَلِّيُ⁶⁰

Separuh usia wanita, mereka tidak puasa dan tidak salat.

Berdasarkan Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah tersebut, fukaha membagi satu bulan menjadi dua bagian, setengah bulan pertama (15 hari) adalah masa suci dan setengah bulan sisanya (15 hari) adalah masa haid. Segaf menjelaskan bahwa hitungan sehari semalam sama dengan hitungan 24 jam, hanya biasanya terbagi dalam beberapa hari, misalnya, seorang wanita mengeluarkan darah pada hari pertama, kedua, ketiga dan keempat masing-masing lima jam, kemudian pada hari kelima dan keenam masing-masing 2 jam, sehingga jumlah keseluruhan 24 jam. Darah yang keluar kurang dari 24 jam, tidak dihukumi darah haid, akan tetapi darah istihadah, walaupun keluarnya selama 15 hari, misalnya, seorang wanita mengeluarkan darah selama 15 hari setiap harinya 1 jam, darah tersebut dihukumi darah istihadah, karena keluarnya hanya 15 jam (kurang dari 24

⁵⁶ ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 115.

⁵⁷ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī, *al-Umm*, Juz I (Kairo: Dār al-Ghad al-‘Arabī, 1989), 118-121.

⁵⁸ Muḥammad ibn Idrīs al-Syafī, *al-Umm*, 110. Muḥammad Nuruddin Marbu Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, (Solo: Era Intermedia, 2004), 28. Lihat juga Qalyūbī dan ‘Umairah, *Qalyūbī wa ‘Umairah*, Juz I, 99.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁶⁰ Hadis *mauḍū’*. Hadis ini tidak tercantum dalam kitab Hadis, tetapi tersebar dalam kitab fikih.

jam),⁶¹ dan ia harus meng*qadā'* salat yang ditinggalkannya.⁶²

Mazhab Ḥanbalī berpendapat bahwa masa haid tidak ada batasannya, hal tersebut didasarkan pada tradisi dan kebiasaan wanita, karena tidak ada dalil yang membatasi masa haid. Dalil yang dikemukakan fukaha yang lain, kebanyakan dari Hadis tersebut adalah Hadis *da'īf*, sehingga tidak bisa dijadikan *hujjah*.⁶³

b. Masa Suci

Masa suci di antara dua haid adalah tidak keluarnya darah haid dan nifas dari seorang wanita. Masa suci dapat diketahui dengan berhentinya perdarahan dan keluarnya cairan bening putih dari kemaluan di akhir haid.⁶⁴ Fukaha bersepakat bahwa tidak ada batas maksimal masa suci di antara dua haid, sedangkan batas maksimal suci waktunya tidak terbatas.⁶⁵ Selama darah tidak keluar, ia dihukumi suci. Terdapat beberapa wanita yang selama setahun atau beberapa tahun tidak mengalami haid, bahkan tidak pernah mengalami haid sama sekali.⁶⁶

Fukaha berselisih pendapat dalam menentukan masa minimal wanita suci dari haid. Menurut mazhab Ḥanafī, minimal masa suci adalah 15 hari. Masa suci lebih lama dari masa haid.⁶⁷ Mereka membagi satu bulan menjadi tiga bagian, sepertiga bulan (10 hari) adalah masa haid, dan dua pertiga

⁶¹ Segaf Hasan Baharun, *Problematika Haid dan Permasalahan Wanita*, 7.

⁶² Abu Bakr al-Dimyātī, *Hāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, 72.

⁶³ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 228.

⁶⁴ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁶⁵ Muhammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 49.

⁶⁶ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁶⁷ Menurut mazhab Ḥanafī, masa haid adalah 10 hari.

sisanya (20 hari) adalah masa suci. Masa tersebut diqiyaskan dengan keringanan beribadah bagi mukim dan musafir, keringanan bagi mukim adalah 3 hari dan keringanan musafir adalah 15 hari.⁶⁸

Dalam mazhab Mālikī terdapat lima riwayat mengenai masa minimal suci di antara dua haid;

- 1) Menurut al-Qarāfī, masa minimal suci tergantung kebiasaan wanita masing-masing.
- 2) Menurut Muḥammad ibn Maslamah dan Ibn Ḥabīb, masa minimal suci adalah 10 hari.⁶⁹
- 3) Menurut Saḥnūn, masa minimal suci adalah 8 hari.⁷⁰
- 4) Menurut ibn Abī Zaid, masa minimal suci adalah antara 8-10 hari
- 5) Menurut ‘Abd al-Malik, masa minimal suci adalah 5 hari.⁷¹

Mazhab Mālikī mengkritisi Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah, yang dijadikan dalil dalam mazhab Ḥanafī dan al-Shāfi’ī:

تقعد إحداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي⁷²

Separuh usia wanita, mereka tidak puasa dan tidak salat.

Hadis tersebut memiliki kelemahan, diantaranya: 1) Hadis tersebut bukan Hadis yang *ṣaḥīḥ*, 2) Hadis tersebut tidak bisa dijadikan dalil, karena masa kanak-kanak tidak tercakup didalamnya, 3) Hadis tersebut tidak

⁶⁸ Abū Bakr ibn Mas’ūd al-Kasanī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, Juz I, 156.

⁶⁹ Hal tersebut dikarenakan angka 10 merupakan angka maksimal dalam hitungan, angka selebihnya adalah angka yang disandarkan kepadanya.

⁷⁰ Hal tersebut dikarenakan angka 10 merupakan bilangan jamak terakhir, dan minimalnya adalah 2, maka 10 dikurangi 2 menjadi 8.

⁷¹ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 374.

⁷² Hadis *mauḍū’*. Hadis ini tidak tercantum dalam kitab Hadis, tetapi tersebar dalam kitab fikih.

bersifat umum.⁷³ Berdasarkan kelemahan tersebut, maka Hadis ini tidak bisa dijadikan dalil hukum.

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, masa suci paling cepat adalah 15 hari dan 15 malam. Pendapat ini didasarkan pada hitungan hari dalam satu bulan, bahwa dalam satu bulan memiliki 30 hari. Pada waktu itu ada masa suci dan masa haid, jika masa haidnya 15 hari, maka masa sucinya adalah 15 hari.⁷⁴ Al-Shāfi'ī mensyaratkan masa suci tersebut terjadi di antara dua haid, jika terjadi antara haid dan nifas, maka tidak ada batas minimalnya, karena jika terputus satu hari setelah nifas, kemudian keluar darah, maka kemungkinan darah tersebut adalah darah haid.⁷⁵

Ḥanbalī berpendapat, masa minimal suci diantara dua haid adalah 13 hari, di riwayat yang lain, ia berpendapat 15 hari.⁷⁶ Perbedaan pandangan di kalangan Ḥanbalī ini, didasarkan pada perbedaan pandangan tentang masa maksimal haid, jika maksimal haid 17 hari, maka masa minimal suci adalah 13 hari, jika masa maksimal haid adalah 15 hari, maka masa suci adalah 15 hari.⁷⁷

Menurut 'Uthaimin, tidak ada penentuan masa haid dan suci. Selama seorang mendapati darah, maka ia haid, dan jika darahnya berhenti, maka ia berarti suci. Pendapatnya tersebut didasarkan tiadanya dalil yang spesifik yang menjelaskan tentang hari haid dan suci. Dalam al-Qur'an, 2:222, Allah

⁷³ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 374.

⁷⁴ Faiq Sulaimān Dalūl, *Aḥkām al-'Ibādāt fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Gaza: Markaz al-Aṣḍiqā', 2006), 16.

⁷⁵ 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 119.

⁷⁶ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁷⁷ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 229.

hanya menjelaskan bahwa larangan suami berjimak dengan istri sampai istri bersuci. Di dalam ayat tersebut tidak dijelaskan tentang jumlah hari haid. Hal tersebut menandakan tidak ada batasan hari haid dan suci.⁷⁸

c. Haid yang terputus-putus

Pembatasan masa haid dan masa suci berimplikasi pada penentuan hukum bagi wanita yang mengalami perdarahan tidak lancar, yang keluarnya sedikit atau terputus-putus, misalnya, satu hari keluar darah dan pada hari berikutnya darahnya terhenti. Dalam hal ini fukaha berbeda pendapat, apakah masa suci atau masa berhentinya darah di antara perdarahan tersebut termasuk haid atau istihadah.

Menurut mazhab Ḥanafī, berhentinya darah diantara dua haid termasuk darah haid, jika ia berhenti kurang dari tiga hari. Darah yang berhenti diantara dua haid lebih dari tiga hari, terdapat dua kemungkinan; pertama, ia termasuk darah haid, selama tidak melebihi batas maksimal haid yaitu 10 hari, dan kedua, ia adalah darah istihadah, jika lebih dari 10 hari.⁷⁹ Penggabungan masa suci dengan haid tersebut, mazhab Ḥanafī menyebutnya *ḥaiḍ ḥukman* yaitu secara hukum wanita tersebut dihukumi haid meskipun tidak mengeluarkan darah,⁸⁰

Dalam mazhab Mālikī, darah haid yang terputus-putus dihitung masa haid dihitung dengan metode *istizhār*, yaitu memperpanjang masa haidnya

⁷⁸ Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, *Fikih Darah Wanita*, 10.

⁷⁹ Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanāi’*, Juz I, 167.

⁸⁰ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 553.

dengan menambah tiga hari, dengan syarat penambahan tersebut tidak melebihi batas maksimal masa haid.⁸¹

Dalam mazhab al-Shāfi'ī terdapat dua pendapat mengenai darah haid yang terputus-putus:

- 1) Dalam salah satu riwayat mazhab al-Shāfi'ī, masa terhentinya darah haid diantara waktu haid termasuk haid, dengan syarat tidak melebihi batas maksimal waktu haid, jika melebihi batas tersebut, maka darah yang keluar dihukumi istihadah.⁸² Wanita yang pada suatu hari melihat darah berarti ia haid, dan jika besoknya darahnya berhenti ia diharuskan mandi untuk bersuci, namun jika hari selanjutnya melihat darah lagi, maka masa suci tadi gugur dan masuk hitungan masa haid.⁸³ Penghitungan tersebut menyebabkan batalnya ibadah yang dilakukan wanita pada masa suci tersebut karena terdapat *māni'* (penghalang) yaitu haid. Penggabungan masa suci dengan haid tersebut, mazhab al-Shāfi'ī menyebutnya *qaul al-sahb* yaitu menggabungkan hukum haid dengan suci dengan menganggap masa suci sebagai haid.
- 2) Dalam madzhab al-Shāfi'ī yang lain namun *da'if* dikatakan bahwa menghitung masa haid yang terputus-putus adalah dengan metode *al-laqt* yaitu ketika tidak keluar darah maka itu dianggap suci karena penanda haid adalah adanya darah, maka jika bersih maka dianggap suci.⁸⁴

⁸¹ Hari penambahan ini disebut *ayyām al-istizhār*. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 553.

⁸² Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, juz I, 111.

⁸³ Muhammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 50.

⁸⁴ Muḥammad al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā'*, Juz I, 98.

Dinamakan *qaul al-laqt* karena kami *laqaṭna* waktu bersih maka dianggap suci.⁸⁵

Menurut mazhab Ḥanbalī, masa haid wanita hanya dihitung pada hari keluarnya darah, sedang masa terhentinya perdarahan di antara masa haidnya tetap dianggap suci, dengan syarat penggabungan tersebut tidak melebihi waktu maksimal haid. Penggabungan tersebut dinamakan metode *taḥṭiq*.⁸⁶

Berdasarkan pandangan fukaha mengenai siklus haid di atas, diketahui bahwa fukaha bersepakat bahwa siklus haid terbagi menjadi dua yaitu masa haid dan masa suci. Mereka juga bersepakat bahwa tidak ada batas maksimal suci, sehingga mereka tidak mempermasalahkan wanita yang tidak haid dalam waktu yang lama. Yang menjadi perselisihan adalah tentang batas minimal suci, batas minimal haid, batas maksimal haid, dan penentuan darah haid yang terputus-putus.

Menurut pakar medis, siklus haid dipengaruhi oleh tiga organ penting hipotalamus-hipofisis-ovarium, yang berimplikasi pada endometrium di dalam uterus. Berdasarkan hal tersebut siklus haid dibagi menjadi dua yaitu siklus ovarium dan siklus endometrium. Setiap siklus memiliki beberapa fase. Siklus ovarium terdiri dari fase folikuler, ovulasi, dan luteal. Siklus endometrium terdiri dari fase proliferasi, sekresi, implantasi, dan menstruasi. Siklus haid yang normal adalah siklus yang ovulatoir, yang

⁸⁵ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 553. Lihat juga Muḥammad al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā'*, Juz I, 98.

⁸⁶ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 260.

terjadi pada wanita yang memiliki siklus haid 25-35 hari.⁸⁷ Siklus ovulatoir dapat ditentukan melalui siklus ovarium, yang dapat diprediksi masa ovulasi dan sekresinya. Fase folikuler yang paling pendek biasanya 5-7 hari dan yang paling panjang biasanya 21-30 hari, berbeda dengan fase luteal yang relatif tetap yaitu berkisar antara 12-14 hari.⁸⁸ Dalam perdarahan yang terputus-putus, secara medis, perdarahan tersebut bisa disebabkan beberapa faktor, diantaranya faktor anatomik, sistemik, atau karena pengaruh hormon.⁸⁹

B. Nifas

Nifas adalah darah yang keluar akibat melahirkan. Dalam masalah nifas ini, dibahas tentang pandangan fukaha tentang masa nifas dan darah nifas, perdarahan waktu hamil dan perdarahan akibat abortus.

1. Masa nifas

Fukaha berselisih pendapat mengenai masa nifas, yang terdiri dari masa minimal nifas dan masa maksimal nifas.

a. Masa minimal nifas

Menurut mazhab Ḥanafī,⁹⁰ al-Shāfi'ī,⁹¹ Mālikī, dan Ḥanbali,⁹² tidak ada batas minimal masa nifas.⁹³ Apabila seorang wanita melahirkan dan

⁸⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 36.

⁸⁸ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 126.

⁸⁹ Soedarto dan Edy Mustofa, "Pengobatan Medikamentosa Perdarahan Uterus Disfungsional dengan Bantuan Vaginosonografi", dalam *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 7, Nomor 1 (Juni, 1998), 7.

⁹⁰ Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasanī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Juz I, 158.

⁹¹ Abū Bakr al-Dimyātī, *Ḥāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, Juz I, 73.

darah yang keluar hanya sedikit atau tidak mengeluarkan darah sama sekali, maka masa nifasnya selesai dengan berhentinya darah.

Menurut Zaid ibn ‘Alī, masa minimal nifas wanita melahirkan dihitung tiga kali masa haid; jika haidnya lima hari masa nifasnya adalah lima dikalikan tiga berarti 15 hari.⁹⁴

Menurut mazhab Ḥanafī dalam riwayat yang lain, masa minimal nifas adalah 25 hari.⁹⁵ Menurut Abu Yūsuf, masa minimal nifas ibu melahirkan adalah 11 hari sama dengan masa maksimal waktu haid (10 hari), kemudian ditambah satu hari untuk membedakannya.⁹⁶ Menurut al-Ḥasan al-Baṣrī, masa minimal nifas adalah 20 hari,⁹⁷ dan menurut al-Thaurī, masa minimal nifas adalah 3 hari.⁹⁸

b. Masa maksimal nifas

Dalam menentukan masa maksimal nifas, fukaha berbeda pendapat. Menurut mazhab Ḥanafī,⁹⁹ Aḥmad ibn Ḥanbal,¹⁰⁰ dan ‘Uthaimin¹⁰¹, masa maksimal nifas adalah 40 hari. Darah yang keluar lebih dari 40 hari, dihukumi darah haid, jika keluar sesuai jadwal haidnya, namun jika bukan jadwal haidnya, maka ia dihukumi darah istihadah.

⁹² Menurut mazhab Ḥanbalī, tidak ada batas minimal masa nifas, tetapi dianjurkan tidak berjimak sampai 40 hari. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 253.

⁹³ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, 359, Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 51.

⁹⁴ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 359.

⁹⁵ Muḥammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 51.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 359.

⁹⁹ Abū Bakr ibn Mas’ūd al-Kasanī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i*, Juz I, 159.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Utahimin, *Fikih Darah Wanita*, 72.

Masa nifas 40 hari tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan

Ummu Salamah:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ كَانَتْ النُّفْسَاءُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- تَقْعُدُ بَعْدَ نِفَاسِهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَكُنَّا نَطْلِي عَلَى وُجُوهِنَا الْوَرَسَ يَعْنِي مِنَ الْكَافِ.¹⁰²

Dari Ummu Salamah berkata: “Para wanita yang nifas pada masa Rasulullah, menghitung masa nifasnya setelah melahirkan adalah empat puluh hari atau empat puluh malam, dan kami mewarnai wajah kami dengan warna merah dari tanaman”.

عن أم سلمة رضي الله عنها أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم كم تجلس المرأة إذا ولدت؟ قال تجلس أربعين يوما إلا أن ترى الطهر قبل ذلك¹⁰³

Diriwayatkan dari Ummu Salamah bahwa ia bertanya kepada Rasulullah: “Berapa hari wanita menghitung nifasnya setelah melahirkan?” Rasulullah menjawab: “Menghitung masa nifasnya empat puluh hari, kecuali jika mengetahui suci (darah berhenti) sebelum itu”.

Menurut mazhab Mālikī¹⁰⁴ dan al-Shāfi’ī dalam salah satu riwayatnya,¹⁰⁵ masa maksimal nifas adalah 60 hari.¹⁰⁶ Hal tersebut didasarkan pada hitungan empat kali masa maksimal haid, yaitu 15 hari dikalikan empat berarti 60 hari.¹⁰⁷ Meskipun demikian, hendaknya wanita menanyakan darah tersebut ke para ahli yang mengetahui masalah

¹⁰² Abū Dāud, *Sunan*, 125. Menurut al-Nawawī, Hadis ini *ḍa’if*, sedangkan al-Bukhārī memuji Hadis tersebut. al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 351.

¹⁰³ Hadis *mu’allal*, karena diriwayatkan oleh Mussah yang tidak diketahui keberadaannya, dan dikarenakan para istri Nabi tidak ada yang mengalami nifas selama menjadi istri Nabi kecuali Khadījah, dan hal tersebut terjadi sebelum kenabian, maka tidak bisa dijadikan *hujjah*. IBn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 252.

¹⁰⁴ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 394.

¹⁰⁵ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 358, ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 107.

¹⁰⁶ Menurut Abū Sahl yang dikutip al-Dimyāṭī, hikmah masa nifas 60 hari adalah darah terkumpul dalam rahim dalam masa penciptaan janin sebelum ditiupkannya ruh adalah 4 bulan (40 hari nutfah, 40 hari ‘alaqah, dan 40 hari muḍghah). Hari maksimal haid adalah 15 hari, maka 15 dikalikan 4 berarti 60 hari. Al-Dimyāṭī, *Ḥashiyah I’ānah al-Tālibīn*, Juz I, 73.

¹⁰⁷ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 394.

tersebut.¹⁰⁸ Menurut mazhab al-Shāfi'ī, dalam riwayat yang lain, masa maksimal nifas adalah 70 hari.¹⁰⁹

Hasan al-Baṣrī berpendapat bahwa masa nifas adalah 50 hari.¹¹⁰ Terdapat pendapat lain yang membedakan antara nifas bagi bayi laki-laki dan wanita, nifas melahirkan bayi laki-laki adalah 30 hari dan bayi wanita adalah 40 hari.¹¹¹ Hal tersebut didasarkan pada riwayat Makḥūl:

عَنْ مَكْحُولٍ قَالَ الْمَرْأَةُ تَنْتَظِرُ مِنَ الْعَلَامِ ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَمِنْ الْجَارِبَةِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا¹¹²

Dari Makḥūl berkata: “Wanita (nifas) yang melahirkan anak laki-laki masa nifasnya adalah 30 hari, dan (jika melahirkan) anak perempuan masa nifasnya adalah 40 hari”.

c. Darah nifas yang terputus-putus

Perbedaan pendapat tentang masa nifas, berimplikasi pada hukum darah nifas yang keluarnya terputus-putus. Menurut mazhab Ḥanafī, berhentinya perdarahan pada masa nifas termasuk darah nifas meskipun berhentinya sampai 15 hari atau lebih.

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, jika darah berhenti selama 15 hari atau lebih, maka masa berhentinya darah tersebut dianggap masa suci, dan jika setelah itu terjadi perdarahan, maka darah tersebut dianggap darah haid. Masa berhentinya darah kurang dari 15 hari di antara masa nifas dianggap masa nifas, dan mengurangi hitungan masa nifas.¹¹³

¹⁰⁸ Mālik ibn Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī, *al-Mudawwanah*, Juz I (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 114.

¹⁰⁹ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 358.

¹¹⁰ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 358.

¹¹¹ Muḥammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 51.

¹¹² *Athar maqṭū’*, al-Dārimī, *Sunan*, Hadis nomor 945.

¹¹³ Ibid.

Terdapat beberapa pendapat dalam mazhab Mālikī mengenai darah nifas yang tidak lancar: a) Masa berhentinya darah tersebut dianggap suci dan tidak mengurangi masa nifas, karena masa nifas hanya dihitung dengan keluarnya darah.¹¹⁴ b) Darah nifas yang terputus, kemudian setelah tiga hari keluar darah, maka darah tersebut adalah nifas, namun jika jaraknya jauh, ia dihukumi darah haid, dan c) Darah yang keluar lebih dari masa nifas adalah darah istihadah, d) Menurut ‘Abd al-Malik, jika darah keluar melebihi masa nifas, maka dilakukan *istiḥār* menjadi 70 hari.¹¹⁵

Menurut mazhab Ḥanbalī, masa berhentinya darah pada masa nifas adalah masa suci tanpa memperhatikan kurang atau lebih dari 15 hari. Darah yang berhenti sebelum masa maksimal nifas, kemudian keluar lagi sebelum masa maksimal nifas, berarti darah istihadah.¹¹⁶

Berdasarkan pembahasan mengenai masa nifas, diketahui bahwa fukaha berselisih menentukan masa nifas, yang mencakup masa minimal nifas (ada yang membatasi dan ada yang tidak membatasinya) dan masa maksimal nifas (antara 40-70 hari). Secara medis, sebagaimana pendapat F. Gary Cunningham, masa nifas adalah periode waktu yang meliputi beberapa minggu pertama setelah melahirkan. Lamanya masa ini berkisar antara 4-6

¹¹⁴ Cara menghitungnya dengan menggabung jumlah hari perdarahan nifas yang keluar di antara masa suci sampai berjumlah 60 hari. Selebihnya adalah darah istihadah. ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 107.

¹¹⁵ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 394.

¹¹⁶ Karena itu ia terbebani sebagaimana wanita suci dari haid dan nifas. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 254.

minggu.¹¹⁷ Darah yang terputus-putus pada masa nifas bisa disebabkan beberapa faktor, yaitu faktor anatomik, sistemik, atau hormon.

2. Darah nifas

Fukaha sepakat bahwa bentuk darah nifas adalah sama dengan bentuk darah haid, yang membedakan antara keduanya adalah darah nifas diakibatkan oleh persalinan.¹¹⁸ Menurut al-Qarāfi, darah nifas adalah darah haid yang terkumpul, apabila uterus mengandung janin. Darah tersebut terbagi menjadi tiga: 1) Darah yang paling bagus, berguna untuk membentuk daging janin, karena anggota janin yang lainnya berasal dari dua mani (sperma dan sel telur), 2) Darah yang biasa, berguna untuk menjadi susu ketika bayi dilahirkan, dan 3) Darah yang kurang bagus, terkumpul di dalam rahim, dan akan keluar bersama janin ketika dilahirkan.¹¹⁹

Secara medis, peluruhan jaringan desidua melalui cairan vagina dalam kuantitas yang bervariasi, cairan tersebut dinamakan lokia yang terdiri dari eritrosit, detritus desidua, sel epitel, dan bakteri. Pada beberapa hari awal setelah melahirkan, darah berwarna merah yang dinamakan lokia rubra, setelah 3 atau 4 hari warna darah menjadi merah agak pucat yang disebut lokia serosa. Setelah lebih dari 10 hari, lokia berubah warnanya menjadi putih atau

¹¹⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 646.

¹¹⁸ Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasanī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Juz I, 158.

¹¹⁹ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 393.

kekuningan, dikarenakan adanya campuran leukosit dan berkurangnya isi cairan. Lokia bertahan hingga 4 sampai 8 minggu setelah melahirkan.¹²⁰

3. Perdarahan pada waktu hamil

Wanita yang hamil tidak mengalami haid, karena berhentinya haid merupakan tanda adanya kehamilan.¹²¹ Meskipun demikian, banyak wanita hamil yang mengalami perdarahan. Dalam hal ini fukaha berbeda pendapat tentang darah yang keluar pada masa hamil.

Menurut mazhab Ḥanafī, wanita hamil tidak haid. Haid adalah darah yang keluar dari uterus, dan darah yang keluar dari wanita hamil tidak berasal dari uterus, karena mulut uterusnya menjadi tertutup, sehingga tidak bisa keluar sesuatu darinya. Darah yang keluar pada waktu hamil, baik sebelum melahirkan atau saat melahirkan, disebut darah *fasād*.¹²² Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah dan al-Qur’an surat al-Ra’d ayat 8:

عن عائشة رضي الله عنها: الحامل لا تحيض¹²³
 Diriwayatkan dari ‘Āishah bahwa wanita hamil tidak haid.

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ
 شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ¹²⁴

¹²⁰ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, 23rd Edition *Williams Obstetrics*, 648.

¹²¹ Wanita hamil yang mengalami haid, dilarang melakukan beberapa kewajiban, kecuali dalam dua hal yaitu wanita haid dalam keadaan hamil boleh ditalak (dicerai) dan iddah wanita hamil yang haid, sama dengan wanita hamil yaitu tidak dihitung dengan *al-qur* tetapi iddahnya selesai dengan melahirkan. Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, *Fikih Darah Wanita*, 20.

¹²² Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanāi’*, Juz I, 164.

¹²³ *Athar mauqūf*. Menurut al-Baihaqī, Hadis ini *ḍa’if*, karena di dalam sanadnya terdapat Ibn Abī Lailā dan Maṭar yang meriwayatkan dari ‘Āṭā’. Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanāi’*, Juz I, 162.

¹²⁴ Al-Qur’an, 13: 8.

Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap wanita, dan yang kurang sempurna, dan apa yang bertambah dalam uterus, dan segala sesuatu ada ukurannya di sisiNya.¹²⁵

Maksud dari ayat tersebut adalah wanita hamil tidak haid, karena berhentinya haid menandakan seorang wanita sedang hamil, dan adanya haid menandakan seorang wanita tidak sedang dalam keadaan hamil.

Menurut mazhab Mālikī, darah yang dilihat wanita hamil adalah darah haid, meskipun berwarna kuning atau keruh,¹²⁶ berdasarkan Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

عَنْ عَائِشَةَ الْمَرْأَةِ الْخُبْلَى إِذَا رَأَتْ الدَّمَ أَتَمَّا لَا تُصَلِّي حَتَّى تَطْهُرَ¹²⁷

Diriwayatkan dari ‘Āishah, bahwasanya ia berkata: “Wanita hamil yang melihat darah hendaknya ia meninggalkan salat sampai ia bersuci”.

Dalam menghitung masa haid wanita hamil, di dalam mazhab Mālikī terdapat empat pendapat:

- a. Perdarahan yang terjadi pada usia awal kehamilan, masa haidnya dihitung sesuai kebiasannya ditambah *istizhār* tiga hari. Pada bulan berikutnya masa haidnya dilipatgandakan dua kali, selanjutnya dilipatgandakan tiga kali, dan begitu seterusnya hingga mencapai masa haidnya 60 hari, karena 60 hari merupakan batas maksimal nifas.¹²⁸

¹²⁵ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata*, 250.

¹²⁶ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 387.

¹²⁷ Hadis *mauqūf*. Al-Dārimī, *Sunan*, Ḥadis no. 911 dalam cd al-Kutub al-Tis'ah.

¹²⁸ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 388.

- b. Perdarahan yang terjadi pada usia kehamilan di atas 3 bulan, maka masa haidnya dihitung 15-20 hari, dan jika perdarahan terjadi pada bulan ke6 sampai melahirkan masa haidnya dihitung 20-30 hari.¹²⁹
- c. Perdarahan yang terjadi pada bulan ke-3, ia meninggalkan salat 15 hari, namun jika perdarahan terjadi di atas bulan ke-6, maka ia meninggalkan salat antara 15-30 hari.¹³⁰
- d. Perdarahan yang terjadi pada 1-3 bulan, masa haidnya adalah 15 hari. Perdarahan yang terjadi pada bulan ke 4-6, masa haidnya adalah 20 hari. Perdarahan yang terjadi pada bulan ke-7 sampai melahirkan, maka masa haidnya adalah 30 hari.¹³¹

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, darah yang keluar pada masa hamil adalah darah haid, meskipun darah tersebut keluar pada akhir usia kehamilan.¹³² Darah yang keluar sebelum melahirkan atau ketika melahirkan bukan darah nifas, tetapi darah haid.¹³³ Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Āishah.

عَنْ عَائِشَةَ الْمَرْوَةِ الْحُبْلَى إِذَا رَأَتْ الدَّمَ أَهْمًا لَا تُصَلِّي حَتَّى تَطْهَرَ¹³⁴

Diriwayatkan dari 'Āishah, bahwasanya ia berkata: “Wanita hamil yang melihat darah hendaknya ia meninggalkan salat sampai ia bersuci”.

Menurut mazhab Ḥanbalī, wanita hamil tidak haid, namun jika darah keluar 2-3 hari sebelum melahirkan dihukumi darah nifas,¹³⁵ dan darah yang

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Mālik ibn Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī, *al-Mudawwanah*, Juz I (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 114.

¹³¹ Al-Dasūqī, *Ḥāshiyah al-Dasūqī*, Juz I, 170.

¹³² Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuhu*, 548.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Hadis *mauqūf*, Al-Dārimī, *Sunan*, Ḥadīth no. 911.

keluar beberapa saat sebelum melahirkan dan ketika melahirkan termasuk darah nifas.¹³⁶

Perbedaan pandangan fukaha mengenai perdarahan pada waktu hamil, berimplikasi pada perbedaan pandangan fukaha mengenai masa nifas bagi ibu yang melahirkan anak kembar. Menurut mazhab Mālikī, masa nifas bagi ibu yang melahirkan anak kembar adalah terhitung sejak kelahiran anak pertama. Menurut mazhab Ḥanafī dan al-Shāfi'ī, masa nifas bagi ibu yang melahirkan anak kembar adalah semenjak darah yang keluar dari anak terakhir dilahirkan. Darah yang keluar sebelum itu menurut mazhab Ḥanafī dihukumi darah istihadah. Menurut mazhab al-Shāfi'ī, darah yang keluar sebelum anak kedua lahir, termasuk darah haid, jika saat itu sesuai dengan jadwal haidnya, jika tidak, maka ia termasuk darah *illah* (penyakit) atau *fasād* (rusak).¹³⁷

Dalam mazhab Ḥanbalī terdapat dua pandangan: 1) Masa nifasnya dihitung semenjak kelahiran anak pertama. 2) Menurut Abū al-Ja'far dan Abū al-Khiṭāb, masa nifasnya dimulai dari kelahiran anak pertama, dan lamanya masa nifas berakhir dihitung dari kelahiran anak kedua.¹³⁸ 3) Menurut Abū al-Ḥasan, masa awal dan akhir nifas dihitung dari kelahiran anak kedua.¹³⁹

Dari paparan pandangan fukaha tentang darah yang keluar di waktu haid, terdapat ketidaksepahaman fukaha dalam menentukan jenis darah tersebut, yaitu antara darah nifas, haid dan istihadah.

¹³⁵ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 262.

¹³⁶ Pendapat ini juga diikuti fukaha kontemporer. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 548. Kāmil Muhammad Muhammad 'Uwaidah, *al-Jāmi' fī Fiqh al-Nisā'*, 79.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 254.

¹³⁹ Ibid.

Secara medis, darah nifas, adalah darah yang keluar setelah kosongnya uterus dari janin dan plasenta. Perdarahan waktu hamil, baik sebelum melahirkan atau ketika melahirkan bukan darah nifas dan bukan darah haid. Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, perdarahan yang diakibatkan kehamilan bisa disebabkan karena adanya abortus, kehamilan ektopik, atau penyakit trofoblas gestasional.¹⁴⁰

4. Perdarahan akibat abortus

Fukaha berselisih pendapat dalam menentukan perdarahan yang terjadi akibat abortus. Menurut Hanafi, perdarahan akibat abortus, ditentukan dari bentuk janin yang keluar. Janin yang sudah terbentuk sebagian anggota badannya, dianggap darah nifas, jika tidak maka istihadah.¹⁴¹

Menurut 'Uthaimin,¹⁴² Hanbalī dan 'Abd al-Rahmān al-Jazirī, darah yang keluar karena keguguran dihukumi dengan melihat bentuk janin. Melahirkan janin yang sudah berbentuk manusia, atau sudah terlihat kuku, rambut dan anggota badan lainnya, maka darah yang keluar termasuk darah nifas, namun jika janin belum berbentuk manusia, ia dihukumi darah istihadah. 'Alaqah atau mudghah yang keluar tepat pada masa haid, maka ia termasuk haid, jika tidak, maka ia adalah darah illah atau fasād.¹⁴³ Perdarahan yang diakibatkan melahirkan janin yang berbentuk manusia, tetapi belum sempurna, dalam mazhab Hanbalī terdapat dua pendapat: Pertama, perdarahan tersebut bukan

¹⁴⁰ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 601.

¹⁴¹ Al-Kasānī al-Hanafī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī*, Juz I, 165.

¹⁴² Janin sudah berbentuk manusia, sekitar usia 80-90 hari dari awal kehamilan. Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Fikih Darah Wanita*, 77.

¹⁴³ 'Abd al-Rahmān al-Jazirī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 106.

darah nifas, karena belum berbentuk manusia. Kedua, perdarahan tersebut termasuk darah nifas, karena ia bagian dari manusia.¹⁴⁴

Fukaha al-Shāfi'ī berpendapat bahwa meskipun yang keluar dari vagina adalah *'alaqah* atau *mudghah*, maka wanita tersebut dikatakan nifas, karena *'alaqah* dan *mudghah* merupakan awal pembentukan manusia.¹⁴⁵

Secara medis, pembahasan abortus tidak termasuk dalam nifas, tetapi dalam perdarahan uterus abnormal. Istilah abortus dipakai untuk menunjukkan pengeluaran hasil kehamilan sebelum janin dapat hidup di luar kandungan, yaitu janin dengan berat badan di bawah 500 gram, maka abortus dianggap sebagai pengakhiran kehamilan sebelum janin mencapai berat 500 gram atau usia kehamilan kurang dari 20 minggu,¹⁴⁶ sebagaimana definisi abortus menurut *the World Health Organization* (WHO), yang mengartikan abortus dengan pengakhiran kehamilan sebelum usia 20 minggu, atau fetus dilahirkan dengan berat badan 500 gram.¹⁴⁷

C. Istihadah

Istihadah merupakan bagian dari hadas *dāim* seperti orang yang sering mengeluarkan air kencing (beser) atau *madhī*, sering buang air besar atau buang angin, karena itu diperbolehkan mengerjakan ibadah, yang ibadah tersebut

¹⁴⁴ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 254.

¹⁴⁵ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 107. Lihat juga Abū Bakr al-Dimyāṭī, *Hashiyah I'ānah al-Tālibīn*, Juz I, 73.

¹⁴⁶ Biran Affandi, Eka Rusdianto Gunardi, Suryono S.I. Santoso, Wachyu Hadisaputra, Sjjadilaga, "Dampak Abortus terhadap Kesehatan Ibu di Indonesia", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 3 (Juli, 1999), 119.

¹⁴⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 215.

dilarang dikerjakan bagi wanita haid dan nifas, seperti salat, puasa, tawaf, masuk masjid dan sebagainya.¹⁴⁸

Kondisi wanita istihadah dapat diketahui dengan keluarnya darah kurang atau lebih lama dari masa haid, keluar darah sebelum usia haid atau setelah usia menopause, dan keluar darah kurang atau lebih lama dari masa nifas.¹⁴⁹

Berikut dibahas tentang macam istihadah dan perdarahan yang diakibatkan obat-obatan.

1. Wanita istihadah

Istihadah adalah darah yang keluar karena penyakit. Istihadah terkadang berkaitan dengan haid dan nifas atau tidak berkaitan dengan keduanya. Perbedaan mendasar antara darah haid dan istihadah adalah haid memiliki siklus bulanan pada waktu tertentu pada masa subur seorang wanita, semenjak pubertas hingga menopause, sedangkan istihadah tidak memiliki siklus tertentu. Warna darah haid adalah hitam, tebal dan berbau busuk, sedangkan darah istihadah berwarna merah, tipis dan tidak berbau khas seperti darah haid.¹⁵⁰

Pembahasan masalah istihadah adalah pembahasan yang rumit. Fukaha membagi wanita istihadah berdasarkan perbedaan warna darah haid yang biasanya disebut *al-mumayyizah* dan *ghair al-mumayyizah*, atau berdasarkan kebiasaan masa haid wanita yang disebut *al-mu'tadah*, dan berdasarkan wanita yang baru mengalami haid yang disebut *al-mubtada'ah*.

¹⁴⁸ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 562.

¹⁴⁹ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *al-Iḥāṭah bi Aḥam Masā'il al-Ḥaiḍ wa al-Nifās wa al-Istiḥādah*, 119.

¹⁵⁰ Al-Dasūqī, *Ḥāshiyah al-Dasūqī*, Juz I, 170.

Menurut mazhab Ḥanafī, wanita istihadah dibagi menjadi dua yaitu *al-mubtada'ah* dan *ṣāhibah al-ādah*. Cara menentukan perdarahan dari wanita *al-mubtada'ah* adalah dengan membaginya menjadi dua, yaitu pertama, *al-mubtada'ah bi al-ḥaid* (yaitu wanita yang baru pertama kali mengalami haid), masa haidnya adalah sepuluh hari pertama, sedangkan perdarahan yang terjadi lebih dari itu berarti darah istihadah.¹⁵¹ Kedua, *al-mubtada'ah bi al-ḥabl* (wanita yang hamil dan belum pernah haid), maka darah yang keluar setelah 40 hari adalah istihadah.¹⁵²

Cara mengetahui jenis perdarahan *ṣāhibah al-ādah* adalah dengan membaginya menjadi dua, pertama, *ṣāhibah al-ādah fī al-ḥaid* (wanita yang memiliki jadwal haid yang tetap), maka masa haidnya dihitung sesuai kebiasaannya, jika kebiasaan haidnya adalah 10 hari, maka selebihnya adalah istihadah, jika kebiasaan haidnya kurang dari sepuluh hari, maka digenapkan sepuluh hari dan selebihnya adalah istihadah.¹⁵³ Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Adiy ibn Thābit:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ
تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَفْرَائِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَالْوُضُوءُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ¹⁵⁴

Dari 'Adiy ibn Thābit dari ayahnya dan dari kakeknya meriwayatkan bahwa Nabi saw bersabda wanita istihadah meninggalkan salat pada masa haidnya, kemudian mandi dan berwudu setiap salat.

Kedua, *ṣāhibah al-ādah fī al-nifās* (wanita yang pernah nifas sebelumnya), jika kebiasaan nifasnya adalah 40 hari, maka selebihnya berarti

¹⁵¹ Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasanī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Juz I, 160.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., 160.

¹⁵⁴ Menurut Abū Dāud, Hadis ini adalah Hadis *ḍa'īf*, karena diriwayatkan Qatādah dari 'Urwah, sedangkan Qatādah tidak pernah mendengarkan sesuatupun dari 'Urwah. Abū Dāud, *Sunan*, Juz I, 113.

istihadah, dan jika kebiasaan nifasnya kurang dari 40 hari, maka darah yang keluar selebihnya dianggap nifas sampai mencapai 40 hari, lebih dari 40 hari berarti istihadah.¹⁵⁵

Menurut mazhab Mālikī, darah istihadah adalah darah yang keluar lebih lama dari kebiasaan haidnya. Terdapat dua kondisi wanita istihadah, yaitu *al-mubtada'ah* dan *al-mu'tadah*. Cara mengetahui masa haid *al-mubtada'ah* adalah dengan membaginya menjadi dua, pertama, *al-mubtada'ah al-mumayyizah* (wanita yang baru pertama haid dan bisa membedakan jenis darahnya), maka masa haidnya adalah ketika jenis darahnya berbau tidak enak, warna hitam, bentuknya tebal, atau disertai rasa nyeri dan semisalnya,¹⁵⁶ dengan syarat tidak melebihi 15 hari. Kedua, *al-mubtada'ah ghair al-mumayyizah*, yaitu wanita yang baru pertama haid dan tidak bisa membedakan jenis darahnya, maka perdarahannya tersebut dihukumi haid, dengan syarat tidak lebih dari 15 hari.

Cara mengetahui masa haid *al-mu'tadah* adalah dengan membaginya menjadi dua, pertama *al-mu'tadah al-mumayyizah*, yaitu wanita yang memiliki kebiasaan haid dan ia bisa membedakan darah haid, maka masa haidnya melihat dari warna darah, berdasarkan Hadis yang diriwayatkan Fāṭmah binti Abī Ḥubaish. Kedua, *al-mu'tadah ghair al-mumayyizah*, yaitu wanita yang telah memiliki kebiasaan haid, tetapi ia tidak bisa membedakan jenis darahnya. Dalam hal ini terdapat tiga pendapat: a. Menurut Mughīrah dan Ibn Muṣ'ab, masa haidnya dihitung sesuai kebiasaannya, namun jika ragu apakah ada

¹⁵⁵ Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi' al-Ṣanāi'*, Juz I, 163.

¹⁵⁶ Al-Dasūqī, *Ḥāshiyah al-Dasūqī*, Juz I, 170.

perubahan dalam siklusnya, maka ditunggu sampai 15 hari, dan jika setelah 15 hari darah masih keluar, maka itu merupakan darah istihadah, dan ia berkewajiban meng*qada'* salat antara hari kebiasaan haidnya hingga 15 hari tersebut,¹⁵⁷ b. Menurut Maṭraf, masa haidnya dihitung sampai 15 hari, dan c. Menerapkan teori *istiḥār* yaitu masa haidnya ditambah tiga hari dari masa kebiasannya.¹⁵⁸

Al-Shāfi'ī membagi istihadah menjadi dua, *al-mubtada'ah* dan *al-mu'tadah*. *Al-mubtada'ah* dibagi menjadi dua: Pertama, *al-mubtada'ah al-mumayyizah*, wanita yang bisa membedakan ciri darah haid bahwa darah yang berwarna hitam atau merah kuat berarti darah haid dan yang berwarna hitam atau merah lemah berarti darah istihadah,¹⁵⁹ dengan syarat keluarnya darah haid tidak kurang dari 1 hari 1 malam dan tidak lebih dari 15 hari.¹⁶⁰ Kedua, *al-mubtada'ah ghair al-mumayyizah*, wanita yang tidak bisa membedakan ciri darah haid dari darah lainnya, karena darah yang keluar cirinya sama. Dalam hal ini terdapat dua pendapat dalam mazhab al-Shāfi'ī: a. Ia dihukumi haid selama 6-7 hari, berdasarkan kebiasaan mayoritas wanita,¹⁶¹ dan b. wanita yang mengetahui awal keluarnya darah, maka masa haidnya dihitung satu hari satu malam dan masa sucinya dihitung 29 hari.¹⁶² Dalam menentukan haid *al-*

¹⁵⁷ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 389.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Juz I, 111.

¹⁶⁰ 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 105.

¹⁶¹ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Juz I, 114.

¹⁶² Ibid.

mu'tādah, wanita yang tidak bisa membedakan darahnya, maka masa haidnya adalah kebiasaannya masing-masing.¹⁶³

Dalam mazhab Ḥanbalī, wanita istihadah dibagi menjadi empat: Pertama, *al-mumayyizah lā 'ādah lahā* yaitu wanita yang bisa membedakan darahnya dan tidak memiliki kebiasaan. Masa haidnya dilihat dari ciri darahnya, jika darah yang keluar berwarna merah, tebal, dan berbau, sedangkan pada hari yang lain, darahnya berwarna merah, kuning, atau tidak berbau, maka darah haidnya adalah yang berwarna merah tebal, selain itu adalah darah istihadah.¹⁶⁴ Kedua, *al-mu'tādah lā tamyīz lahā* yaitu wanita yang sudah memiliki jadwal haid, tetapi tidak bisa membedakan jenis darahnya karena sama warnanya. Masa haidnya adalah sesuai jadwal kebiasaannya.¹⁶⁵ Ketiga, *man lahā 'ādah wa tamyīz* yaitu wanita yang sudah memiliki kebiasaan dan bisa membedakan jenis darahnya. Darah yang keluar dengan warna darah haid, sesuai jadwal haidnya maka darah tersebut adalah darah haid, namun jika warna darah haid keluar di luar jadwal haidnya, maka terdapat dua pendapat; a. Mendahulukan warna darah dibanding jadwal haid, dan b. Dikembalikan sesuai jadwal haidnya.¹⁶⁶ Keempat, *man lā 'ādah lahā wa lā tamyīz* yaitu wanita yang tidak memiliki jadwal haid dan tidak bisa membedakan jenis darahnya. Hal tersebut bisa dikarenakan lupa atau karena baru pertama haid. Perdarahan yang dikarenakan lupa jadwal haidnya, maka ia dihukumi haid selama 6-7 hari,

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Jika dalam tiga bulan selanjutnya, kebiasaan warna darah haidnya adalah hitam, merah, dan kuning, semuanya dihukumi haid. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 230.

¹⁶⁵ Ibid. 232.

¹⁶⁶ Ibid., 235.

sesuai kebiasaan mayoritas wanita.¹⁶⁷ Bagi wanita yang belum pernah haid (*al-mubtada'ah*), maka dihukumi darah haid, jika dia telah berusia 9 tahun.¹⁶⁸

Berdasarkan pandangan fukaha tentang pembagian istihadah, diketahui bahwa wanita istihadah adalah wanita yang melihat darah setelah haid dengan sifat yang tidak sama dengan darah haid yaitu dengan melihat warna, kekuatan, dan baunya yang tidak sedap,¹⁶⁹ sedangkan penjelasan tentang kondisi wanita istihadah dengan *mu'tadah*, *mumayyizah* dan *mubtada'ah* yang disampaikan fukaha terasa rumit. Pembagian fukaha tersebut didasarkan pada beberapa Hadis tentang cara Rasulullah memberikan solusi terhadap wanita istihadah, diantaranya:

- a. Membedakan darah haid dan istihadah dari warnanya. Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan Fāṭimah binti Abī Ḥubaish:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».¹⁷⁰

Diriwayatkan dari 'Āishah bahwa Fāṭimah binti Abī Ḥubaish sedang istihadah, Rasulullah saw berkata kepadanya: “Darah haid adalah berwarna hitam yang dikenal, jika demikian tinggalkanlah salat namun jika selainnya, maka berwudu dan salatlah karena ia adalah ‘irq”.

¹⁶⁷ Ibid., 236.

¹⁶⁸ Menurut Ahmad, masa haidnya dihitung sehari semalam, jika darah terus mengalir, maka ia berwudu setiap hendak salat, jika darah berhenti sebelum masa maksimal haid, maka ia mandi kedua kalinya, hal tersebut dilakukan selama 3 bulan. Jika pada tiga bulan tersebut, berlangsung seperti itu, maka itu menjadi hari kebiasaan haidnya, dan ia berkewajiban mengqada' puasa yang dilakukannya pada masa keluarnya darah, karena ketika itu ia puasa dalam keadaan haid. Ibid., 240.

¹⁶⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuhu*, 482.

¹⁷⁰ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāud, *Sunan*, 115.

- b. Menghitung masa haidnya sesuai kebiasaannya atau kebiasaan mayoritas wanita. Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan Hamnah binti Jahsh yang berbunyi:

عَنْ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْاسْتِحَاضَةِ: "إِنَّمَا هَذِهِ رَكْضَةٌ مِنَ رَكْضَاتِ الشَّيْطَانِ فَتَحِيضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ ثُمَّ اغْتَسِلِي حَتَّى إِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهُرْتَ وَاسْتَنْقَأْتَ فَصَلِّي ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا وَصُومِي فَإِنَّ ذَلِكَ يَجْزِيكَ وَكَذَلِكَ فَأَفْعَلِي فِي كُلِّ شَهْرٍ كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ مِيقَاتُ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرَهُنَّ وَإِنْ قَوِيَتْ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ فَتَغْتَسِلِي وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَتُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَأَفْعَلِي وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الْفَجْرِ فَأَفْعَلِي وَصُومِي إِنْ قَدَرْتِ عَلَى ذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَذَا أَعْجَبُ الْأَمْرَيْنِ إِلَيَّ¹⁷¹

Dari Hamnah binti Jahsh meriwayatkan bahwa Rasulullah saw bersabda tentang istihadah: "Itu adalah dorongan setan. Hitunglah masa haidmu 6 sampai 7 hari, lalu mandilah dan salatlah. Bila telah bersih, salatlah 23 atau 24 hari, dan puasalah, 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 akhirkkan magrib dan segerakan isya' lalu mandi dan menjamak kedua salat itu, lakukanlah, dan ketika subuh, mandi dan salatlah subuh. Kerjakanlah hal tersebut dan berpuasalah, jika kamu mampu. Beliau bersabda lagi, ini yang paling kukagumi di antara dua perkara."

Menurut pakar medis, perdarahan yang terjadi di luar haid dan nifas, disebut perdarahan abnormal. Perdarahan tersebut bisa berasal dari uterus atau non uterus, dan bisa disebabkan oleh kelainan organik dan kelainan hormonal. Perdarahan yang disebabkan kelainan organik bisa

¹⁷¹ Ibid. 116. Menurut al-Shaukānī, Hadis ini dianggap Hadis *ḥasan* oleh al-Bukhārī. Al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, 338.

disebabkan oleh kelainan anatomik, sistemik, dan karena kehamilan, sedangkan perdarahan yang disebabkan kelainan hormonal disebut perdarahan uterus disfungsi, untuk mengetahuinya diperlukan pemeriksaan oleh para ahli medis.¹⁷²

2. Perdarahan akibat meminum obat haid

Fukaha membolehkan seorang wanita untuk menggunakan obat penahan haid dengan dua syarat: a. Obat tersebut tidak membahayakan bagi wanita yang memakainya, yaitu dengan mengkonsultasikannya kepada dokter yang ahli,¹⁷³ dan b. Mendapat izin dari suami jika dia sudah bersuami.¹⁷⁴

Majelis Ulama Indonesia dalam sidang komisi fatwa tahun 1984 telah mengambil keputusan tentang penundaan haid agar ibadah wanita lebih sempurna dan khusyu', sebagai berikut: a. Penggunaan pil anti haid untuk kesempurnaan ibadah haji hukumnya mubah, b. Penggunaan pil anti haid dengan maksud agar dapat mencukupi puasa Ramadhan sebulan penuh, hukumnya makruh, akan tetapi bagi wanita sukar mengqada' puasanya pada hari lain, hukumnya mubah, c. Penggunaan pil anti haid selain dari dua hal tersebut di atas, hukumnya tergantung kepada niatnya. Bila untuk perbuatan menjurus pelanggaran hukum agama, hukumnya haram.¹⁷⁵

Menurut mazhab Mālikī, jika seorang wanita meminum obat pelancar haid, kemudian terjadi perdarahan di luar siklus haidnya, maka perdarahan

¹⁷² Muh. Dikman Angsar, "Kelainan Ginekologik pada Golongan Pediatri dan Adolesens", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 17, Nomor 1, (Januari, 1991), 17.

¹⁷³ Al-lajnah al-Dāimah, dalam Muftī Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, *al-Fatāwā al-Islāmiyyah*, 241.

¹⁷⁴ Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 237.

¹⁷⁵ MUI, *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 19.

tersebut adalah darah istihadah, dan ia berkewajiban melaksanakan ibadah sebagaimana wanita suci, namun apabila ia mengkonsumsi obat penahan haid, jika tidak mengalami perdarahan, maka ia berarti tidak haid dan iddahnya bisa dihitung dengannya. Hendaknya seorang wanita tidak sembarangan mengkonsumsi obat pelancar atau penahan haid karena dikhawatirkan akan membahayakan kesehatannya dan menjaga kesehatan hukumnya adalah wajib.¹⁷⁶

Menurut 'Uthaimin,¹⁷⁷ wanita diperbolehkan memakai obat untuk melancarkan haid dengan dua syarat, yaitu mendapat izin dari suami dan obat tersebut tidak menghalanginya untuk melaksanakan kewajiban ibadah, seperti puasa Ramadan. Menurutnya, wanita dilarang menggunakan obat pelancar haid pada bulan Ramadan, karena akan menghalanginya untuk berpuasa,¹⁷⁸ jika terjadi perdarahan pada bulan Ramadan akibat obat tersebut, maka darah yang keluar dianggap darah istihadah¹⁷⁹ dan tidak menghalanginya untuk berpuasa dan iddahnya tidak bisa dihitung dengan haidnya tersebut.¹⁸⁰

Berdasarkan pandangan fukaha tersebut, diketahui bahwa perdarahan yang terjadi akibat obat pelancar haid, jika menyebabkan perdarahan di luar siklus adalah darah istihadah, dan wanita tersebut berkewajiban melaksanakan ibadah sebagaimana wanita suci. Pandangan tersebut sesuai dengan pandangan beberapa pakar medis bawah pemakaian kontrasepsi hormonal atau obat-

¹⁷⁶ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 115.

¹⁷⁷ Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 237.

¹⁷⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, juz XXI, 623.

¹⁷⁹ Aḥmad Muhammad Kan'ān, *al-Mausū'ah al-Ṭibbiyyah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2007), 414.

¹⁸⁰ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 100.

obatan mempunyai khasiat hormonal seperti, danazol, GnRH-agonist, dapat menimbulkan efek samping perdarahan uterus, dan perdarahan tersebut merupakan perdarahan uterus disfungsional.¹⁸¹

D. Implikasi Hukum Perdarahan Pervaginam

Persoalan perdarahan pervaginam dalam fikih berkaitan dengan hukum ibadah bagi wanita. Haid merupakan ketentuan Allah swt yang berlaku bagi wanita ketika ia menginjak umur remaja dan haid merupakan awal seorang wanita dibebani berbagai hukum ibadah. Dalam implikasi hukum perdarahan pervaginam ini dibahas tentang larangan bagi wanita haid, perbedaan hukum wanita haid dan nifas, dan hukum wanita istihadah.

1. Implikasi hukum bagi wanita haid

Dalam hukum Islam, haid dianggap sebagai *māni'* (penghalang) atas sahnya suatu ibadah. Wanita haid disamakan dengan orang junub, sehingga mereka dilarang melakukan beberapa hal seperti salat, puasa, tawaf, jimak, menyentuh dan membaca al-Qur'an, dan berdiam di masjid.¹⁸²

Larangan tersebut ada yang disepakati fukaha dan ada yang diperselisihkan. Di antara yang disepakati adalah salat, puasa, tawaf, dan jimak. Larangan yang diperdebatkan adalah menyentuh dan membaca al-Qur'an, dan berdiam di masjid.

a. Salat

¹⁸¹ Soedarto dan Edy Mustofa, "Pengobatan Medikamentosa Perdarahan Uterus Disfungsional dengan Bantuan Vaginosonografi", 7.

¹⁸² 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 107.

Fukaha sepakat bahwa wanita haid dilarang mengerjakan salat, baik yang wajib maupun sunnah, dan tidak berkewajiban meng*qada* 'nya. Wanita yang dengan sengaja mengerjakan salat ketika haid, junub atau berhadas, maka dia telah melakukan dosa besar, dan jika ia menganggapnya halal, maka ia telah kafir.¹⁸³ Larangan tersebut berdasarkan Hadis 'Āishah yang diriwayatkan Mu'ādhah:

عَنْ مُعَاذَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ فَقَالَتْ أَتَقْضِي إِحْدَانَا الصَّلَاةَ أَيَّامَ مَحِيضِهَا فَقَالَتْ
عَائِشَةُ أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
ثُمَّ لَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ¹⁸⁴

Diriwayatkan dari Mu'ādhah bahwa seorang wanita bertanya kepada 'Āishah: “Apakah kita wajib meng*qada* ' salat pada hari haid kami?” 'Āishah menjawab: “Apakah kamu wanita *Harūriyyah*? Pada masa Rasulullah, jika salah seorang dari kami haid, kami tidak diperintahkan untuk meng*qada* ' salat”.

b. Puasa

Wanita haid dilarang berpuasa, jika ia meninggalkan puasa wajib, maka ia berkewajiban untuk meng*qada* 'nya.¹⁸⁵ Sebagaimana Hadis yang diriwayatkan 'Āishah:

عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا
تَقْضِي الصَّلَاةَ فَقَالَتْ أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ قُلْتُ لَسْتُ بِحَرُورِيَّةٍ وَلَكِنِّي أَسْأَلُ قَالَتْ كَانَ يُصِيبُنَا
ذَلِكَ فَتُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ¹⁸⁶

Dari 'Āsim dari Mu'ādhah berkata “Aku bertanya kepada 'Āishah, bagaimana dengan wanita haid yang meng*qada* ' puasa dan tidak meng*qada* ' salat?” 'Āishah bertanya “Apakah kamu wanita *Harūriyyah*?” aku menjawab “Tidak, aku bukan wanita *Harūriyyah*, namun aku hanya

¹⁸³ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, 49.

¹⁸⁴ Hadis *ṣaḥīḥ*. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Cd al-Kutub al-Tis'ah, Hadis no. 506.

¹⁸⁵ Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 228.

¹⁸⁶ Hadis *ṣaḥīḥ*. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Hadis no. 508.

bertanya” ‘Āishah menjawab “Dulu kami dikenai hal tersebut bahwa kami disuruh meng*qada*’ puasa dan tidak disuruh meng*qada*’ salat.”

c. Tawaf

Wanita haid dilarang melaksanakan tawaf, baik tawaf yang wajib maupun sunnah, jika meninggalkan tawaf wajib, seperti tawaf haji dan umrah, maka ia boleh melaksanakannya ketika bersuci.¹⁸⁷ Larangan tersebut berdasarkan Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ رَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحُجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفٍ حِضْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْكِي قَالَ مَا لَكَ أَنْفَسْتَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَأَقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ¹⁸⁸

Diriwayatkan dari ‘Abd al-Rahmān ibn al-Qāsim bahwa aku mendengar dari al-Qāsim ibn Muḥammad bahwa aku mendengar dari ‘Āishah r.a. bahwa ia berkata: “Aku pergi haji bersama Rasulullah saw, ketika kami sampai di Sarif aku haid, maka Rasulullah saw masuk dan aku menangis, beliau bertanya: “Ada apa denganmu? Apakah kamu haid?” Aku menjawab: “ya”, maka beliau bersabda: “Ini adalah ketetapan dari Allah yang ditetapkan bagi anak wanita Adam, maka laksanakanlah ibadah haji sebagaimana yang lainnya tetapi jangan melakukan tawaf di sekitar Ka’bah”. Kemudian ‘Āishah berkata: “Kemudian Rasulullah saw berkorban untuk para istrinya dengan menyembelih sapi”.

d. Berdiam di Masjid

¹⁸⁷ Apabila wanita haid belum tawaf *ifāḍah*, hendaklah bersabar sampai berhenti haidnya kemudian bersuci dan tawaf. Apabila khawatir tertinggal rombongannya, hendaklah ia keluar bersama mereka menuju suatu tempat yang tidak mungkin ia kembali ke Ka’bah, kemudian bertahallul dengan menyembelih sembelihan, kemudian mencukur rambut dengan niat sebagaimana *muḥṣar* (orang yang belum bisa melaksanakan haji dan umrah meskipun telah ihram), dan bila suatu ketika kembali ke Makkah, meskipun dalam jangka waktu yang panjang, hendaklah ia melakukan tawaf tanpa ihram. Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, 64.

¹⁸⁸ Hadis *ṣaḥīḥ*. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Juz II, 71.

Ibn Maslamah dalam mazhab Mālikī membolehkan bagi wanita haid dan junub masuk masjid. Tidak diperbolehkannya masuk masjid, karena dikhawatirkan mengotori masjid.¹⁸⁹ Al-Shāfi'ī dan Ḥanbalī membolehkan wanita haid untuk melewati masjid, jika ia yakin bahwa ia tidak akan mengotori masjid. Ḥanbalī membolehkan wanita haid untuk berdiam diri di masjid dengan wudu, ketika darah haid telah berhenti, karena sudah hilang kekhawatiran mengotori masjid.¹⁹⁰

Wanita haid dilarang berdiam di masjid, berdasarkan sabda Rasulullah saw yang diriwayatkan dari Ummu Salamah:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَرْحَةً هَذَا الْمَسْجِدِ فَنَادَى
بِأَعْلَى صَوْتِهِ إِنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَحِلُّ جُنُبٍ وَلَا حَائِضٍ¹⁹¹

Dari Ummu Salamah berkata: Rasulullah masuk ke bangunan tinggi di masjid dan berkata dengan suara yang keras “Aku tidak menghalalkan masjid bagi wanita haid dan orang yang dalam keadaan junub”.¹⁹²

e. Membawa, menyentuh dan membaca al-Qur'an

Larangan wanita haid menyentuh al-Qur'an didasarkan pada firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Wāqī'ah ayat 9 dan sabda Rasulullah dari riwayat 'Umar:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ¹⁹³

Tidak menyentuhnya (al-Qur'an) kecuali orang-orang yang suci

¹⁸⁹ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 379.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Hadis *ḍa'īf*, karena dalam sanadnya terdapat Abū al-Khiṭāb yang dianggap *majhūl* dan *Maḥdūj* yang tidak dapat dipercaya. Ibn Mājah, *Sunan*, Juz I, 212.

¹⁹² Wabbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 558.

¹⁹³ Al-Qur'an, 56:79.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ¹⁹⁴

Dari Ibn Umar bahwa Rasulullah saw bersabda: “Tidak membaca Al-Qur’an wanita yang haid, atau junub”.

Imam al-Shāfi’ī membolehkan wanita haid menyentuh al-Qur’an ketika darurat, sedangkan Ḥanafī membolehkan menyentuh dan membawa mushaf bila terdapat sampul pada mushaf tersebut.¹⁹⁵

f. Jimak

Larangan jimak berdasarkan al-Qur’an, 2:222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ¹⁹⁶

Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah sesuatu yang kotor”, karena itu jauhilah istri pada waktu haid, dan jangan kamu dekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang bertaubat dan orang yang menyucikan diri.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Menurut al-Shaukānī, Hadis tersebut bernilai *ḍa’if*, karena dalam sanadnya ada seorang periwayat yang bernama Ismā’il ibn ‘Iyāsh. Diketahui bahwa periwayat ini jika meriwayatkan dari orang-orang Hijāz, periwayatannya dianggap lemah. Sementara Hadis ini bersumber dari mereka, karena itu wanita haid diperbolehkan membaca al-Qur’an, menulis dan mempelajarinya. Wanita haid tidak bisa disamakan dengan orang yang junub, karena meskipun sama mengalami hadas besar, namun dia mengalaminya dalam waktu yang lama. Al-Tirmidhī, *Sunan*, cd al-Kutub al-Tis’ah, Hadis no. 121. Lihat juga Muhammad ibn Alī ibn Muhammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, Juz I (Kairo: Dār al-Hadīs, 1998), 284.

¹⁹⁵ Misalnya dalam kondisi khawatir jika tidak diselamatkan mushaf tersebut akan tenggelam, terbakar, terkena najis, atau musibah lainnya, sedangkan Ḥanafī membolehkan menyentuh dan membawa mushaf bila terdapat sampul pada mushaf tersebut. Ketika menyentuhnya dan membuka lembarannya dianjurkan menggunakan alat seperti pensil. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 558.

¹⁹⁶ Al-Qur’an, 2: 222.

¹⁹⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur’an Terjemah Per-Kata*, 35.

Sebagian fukaha berpendapat bahwa jimak ketika istri haid membawa kemadaratan, diantaranya bagi si anak, karena menyetubuhi wanita pada masa haid dapat menyebabkan penyakit lepra pada anak yang dilahirkan. Dikisahkan bahwa seorang laki-laki menyetubuhi istrinya lalu melahirkan

anak yang hitam kulitnya, suaminya tidak mengakui anak itu. Keduanya mengadukan perkara ini kepada Umar. Demi melihat anak itu, Umar berkata kepada lelaki itu “Apakah kamu menjimaknya ketika ia haid?” laki-laki itu menjawab “Ya, air mani masuk ke uterusnya.” Umar pun berkata “Allah menghitamkan wajah anak kalian sebagai hukuman bagi kalian”¹⁹⁸

Meskipun fukaha bersepakat tentang larangan berhubungan istri ketika haid hingga suci, mereka berselisih tentang berjimak setelah bersih darahnya, tetapi belum mandi wajib. Menurut mazhab Ḥanafī, jika darah telah terputus pada hari maksimal haid yaitu sepuluh hari, diperbolehkan bagi seorang suami untuk menggaulinya, jika kurang dari sepuluh hari seorang wanita tersebut harus mandi dulu baru boleh digauli.¹⁹⁹

Menurut Imam Malik,²⁰⁰ al-Shāfi’ī²⁰¹ dan Ḥanbalī,²⁰² istri yang bersih dari darah haid tidak boleh digauli sampai sang istri mandi junub. Perbedaan

¹⁹⁸ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, 82.

¹⁹⁹ ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 108. Yahyā ibn Muhammad al-Shaibānī, *Ikhtilāf al-Aimmah al-‘Ulamā’*, 72.

²⁰⁰ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 378.

²⁰¹ Tidak boleh mengumpuli istri mukim yang bersuci dari haidnya dengan bertayammum, kecuali ada luka yang tidak boleh terkena air. Ketika kondisi istri ada luka yang tidak boleh terkena air, maka dia harus menyiram vaginanya dan mengusap semua anggota badan dengan air, kecuali yang ada lukanya. Ini merupakan kemudahan dan perhatian yang diberikan Imām al-Shāfi’ī kepada kodrat perempuan. Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī, *al-Umm*, Juz I, 110. Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan Formulasi Dialektis Fikih Perempuan dengan Kondisi dalam Pandangan Imam Syafii* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), 137.

pendapat ini timbul karena perbedaan fukaha dalam menafsirkan kalimat *ḥattā yaṭhurna* (sampai mereka bersih) dan *fa idhā taṭahharna* (jika mereka bersuci) dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 222.²⁰³

Dari implikasi hukum perdarahan pervaginam dalam pandangan fukaha tersebut, didapati bahwa larangan yang disepakati adalah karena dalilnya berdasarkan naṣṣ yang kuat, yaitu al-Qur'an dan Hadis *ṣahīḥ*, seperti masalah salat, puasa, tawaf, dan jimak. Hal diperselisihkan fukaha adalah hal yang berlandaskan pada Hadis yang statusnya lemah atau karena perbedaan penafsiran, seperti masalah menyentuh, membawa, dan membaca al-Qur'an dan berdiam di masjid.

Pendekatan medis tidak menjelaskan alasan hukum dalam ibadah wanita haid, tetapi terdapat beberapa hal yang bisa menjelaskan hikmah larangan tersebut, atau menemukan alat yang bisa membantu mengatasi problematika wanita haid, misalnya ditemukannya pembalut yang aman bagi kesehatan wanita dan mampu menyerap darah haid, sehingga hilang kekhawatiran mengotori masjid, atau ditemukannya obat penahan haid saat haji. Diantara hikmah yang bisa dijelaskan secara medis adalah hikmah dari

²⁰² Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 247.

²⁰³ Perbedaan pendapat tersebut juga didasarkan pada perbedaan tulisan (*rasm*) dan bacaan (*qirā'ah*), sehingga berpengaruh kepada penetapan (*istinbāṭ*) hukum: Pertama, kata *يَطْهَرْنَ* jika dibaca dengan model pertama menggunakan tashdīd *yaṭṭahharna*, berarti seorang wanita yang telah menjalani masa haid disyaratkan mandi wajib yang sempurna (*al-ṭahārah al-kāmilah*), dengan membersihkan sekujur anggota badan dengan air, sebagaimana pendapat al-Shāfi'ī.²⁰³ Kedua, kata *يَطْهَرْنَ* jika dibaca *yaṭhurna* tanpa menggunakan tashdīd, dengan selesai menjalani masa haid dengan sendirinya sudah bersih tanpa harus mandi wajib. Hal tersebut dikarenakan memahami teks tidak terlepas dari tiga unsur yaitu; sang pencipta bahasa (*wāḍi'*), sang pengguna atau peminjam bahasa (*musta'mil*), dan sang pemaham dari pengguna (*ḥāmil*). Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, ed. Siti Ruhaini Dzuhayatin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 88.

larangan jimak, secara medis tidak ada larangan jimak bagi wanita haid, tetapi dari segi kesehatan, darah haid merupakan tempat yang baik bagi perkembangan kuman, sehingga jika terjadi jimak dikhawatirkan bisa menyebabkan infeksi.²⁰⁴

2. Perbedaan implikasi hukum bagi wanita haid dan nifas

Di dalam fikih, kedudukan wanita nifas disamakan dengan wanita haid.²⁰⁵ Di antara persamaan hukum antara keduanya adalah adanya kewajiban bersuci dengan mandi jinabah ketika suci dari haid dan nifas,²⁰⁶ dan dilarang melakukan sebagian ibadah seperti salat, puasa, tawaf, berdiam di masjid, jimak²⁰⁷ dan membaca al-Qur'an, menyentuh atau membawa muṣḥaf. Wanita yang nifas selain dihukumi sama dengan wanita haid, namun ada hukum yang berbeda antara keduanya. Diantaranya adalah perbedaan tentang bulug, iddah, dan talak.

a. Bulug

²⁰⁴ 'Abd al-Ḥamīd Diyyāb dan Aḥmad Kurkūz, *Ma'a al-Ṭibb* (Damaskus: Muassasah 'Ulūm al-Qur'ān, t.t.), 47-48.

²⁰⁵ Wanita nifas disamakan kedudukannya dengan wanita haid berdasarkan ijmak. Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Shaukānī, *Nail al-Auḍār*, juz I, 353.

²⁰⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, juz XXI, 623.

²⁰⁷ Fukaha sepakat bahwa seorang suami dilarang menggauli istrinya yang sedang nifas, namun mereka berbeda pendapat mengenai hubungan seksual pada masa nifas ketika darah sudah berhenti sebelum masa maksimal nifas berakhir: Pertama, mayoritas fukaha membolehkan seorang suami untuk menggauli istrinya pada masa nifas yang sudah terhenti darahnya meskipun belum mencapai hari maksimal nifas. Kedua, imam Aḥmad berpendapat bahwa hukumnya makruh sampai selesai batas maksimal nifas.

Fukaha bersepakat bahwa jika seorang wanita telah haid, berarti ia telah dewasa dan menjadi *mukallaf* (terbebani) untuk melaksanakan kewajiban di dalam Islam seperti salat, puasa, haji, dan menutup aurat.²⁰⁸

Bagi wanita yang tidak mengalami haid, tanda balignya adalah berkembangnya payudara, telah berusia 15 tahun, tumbuhnya rambut ketiak atau kemaluan, atau dengan mimpi jinabah.²⁰⁹ Pendekatan medis menguatkan pendapat fukaha, bahwa haid merupakan tanda kedewasaan seorang wanita. Pubertas merupakan suatu peristiwa yang bervariasi ukuran waktu dan pertumbuhannya. Menurut Marshall dan Tanner, tanda pertama pubertas pada anak wanita kebanyakan ditandai dengan percepatan pertumbuhan, pertumbuhan tunas payudara (*thelarche*), pertumbuhan rambut kemaluan (*pubarche*), dan diakhiri dengan haid (*menarche*). Pubertas ditandai dengan perkembangan payudara dan pertumbuhan rambut kemaluan. Menarke terjadi rata-rata 2,6 tahun setelah masa pubertas dan setelah puncak pertumbuhan telah berlalu.²¹⁰ Setiap gadis yang tidak mengalami haid pada usia 16 tahun, harus diperiksa dengan lengkap (sejarah penuh, riwayat keluarga, pemeriksaan karakter seksual sekunder, hormon

²⁰⁸ Fukaha berbeda pendapat mengenai batas aurat wanita: Pertama, aurat wanita adalah seluruh tubuhnya. Kedua, aurat wanita adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan, dan ketiga, aurat wanita adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah, telapak tangan dan kaki, terdapat juga yang mengatakan bahwa lengan tidak termasuk aurat. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 76-78.

²⁰⁹ Ibn Fauzān, “Bulūg al-Mar’ah Yaḥṣulu bi Wāḥid min Umūr Arba’ah”, dalam Abu Muhammad Ashraf ibn ‘Abd al-Maḥṣūd, *Fatāwā al-Mar’ah al-Muslimah* (Riyad: Uṣūl al-Salaf, 1996), 262.

²¹⁰ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 404.

perangsang folikel (FSH), *luteinizing hormone* (LH), estrogen, testosteron, prolaktin, tes fungsi teroid dan kromosom).²¹¹

b. Iddah

Dalam hukum Islam, masa iddah dihitung dengan haid atau melahirkan, bukan dengan nifas. Wanita yang diceraikan suaminya dalam keadaan hamil,²¹² iddahnya habis setelah melahirkan dan tidak perlu menunggu habisnya masa nifas, karena nifas tidak termasuk *qur'*.²¹³ Hal tersebut berdasarkan firman Allah dalam al-Qur'an, 65:4 bahwa wanita yang iddahnya dengan haid dihukumi uterusnya kosong dari kehamilan (*barā'ah al-rahm*).²¹⁴ Hal tersebut dilakukan demi menjaga kejelasan garis keturunan.²¹⁵

Menurut Ḥanafī dan Ḥanbalī, *al-qur'* berarti *al-ḥaid*. Iddah seorang wanita akan habis jika telah haid tiga kali. Menurut Mālikī dan al-Shāfi'ī, *al-qur'* berarti *al-tuhr*, iddah seorang wanita akan habis jika ia memasuki haid yang ketiga.²¹⁶

²¹¹ S. Hope, "Consultation for an Abnormal Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees (London: Taylor & Francis, 2005), 3.

²¹² Dalam hal ini terdapat persoalan yang perlu diperhatikan terkait dengan perceraian ketika istri dalam keadaan hamil. Bagaimana kondisi seorang wanita hamil –yang seharusnya mendapat perlindungan, kasih sayang, dan dukungan psikologis– ketika justru harus mendapatkan tambahan beban karena diceraikan suaminya. Karena itu meskipun diperbolehkan dalam Islam talak semacam kurang manusiawi. Tentunya ini berlaku dalam keadaan normal ketika istri hamil dari suaminya dan bukan hamil karena berzina. Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer*, 93.

²¹³ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 561.

²¹⁴ Ibid., 555.

²¹⁵ Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer*, 131.

²¹⁶ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 555.

وَاللّٰى يَيْسِّنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ اِنْ اَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ
وَاللّٰى لَمْ يَحْضَنْ ؕ وَاُولٰٓئِكَ اِلْحَمَالُ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ؕ وَمَنْ يَتَّقِ
اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهِ يُسْرًا ۝ ٢١٧

Dan wanita yang tidak haid lagi (menopause) di antara wanitamu jika kamu ragu (tentang masa iddahnya), 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.²¹⁸

g. Talak.

Seorang suami dilarang menjatuhkan talak pada saat istri haid berbeda dengan nifas yang diperbolehkan jatuhnya talak pada masa itu.²¹⁹ Seorang suami dilarang menceraikan istrinya yang sedang haid, karena hal tersebut bukan masa iddah yang jelas (*iddah ma'lūmah*), sedangkan di dalam al-Qur'an, dianjurkan seorang suami yang ingin menceraikan istrinya, untuk menceraikannya pada masa iddah tertentu, yaitu ketika hamil atau masa suci dan belum berhubungan badan, namun jika perceraian terjadi karena *khulu'* (permintaan istri dengan memberikan ganti pada suami), maka diperbolehkan hal tersebut terjadi pada masa haid.²²⁰

Hikmah dilarangnya talak pada saat haid adalah untuk tidak memperlama masa iddah seorang wanita, karena masa haid terjadinya talak belum terhitung iddah.²²¹

²¹⁷ Al-Qur'an, 65: 4.

²¹⁸ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah per-Kata*, 559.

²¹⁹ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *al-Iḥāṭah bi Ahām Masa'il al-Ḥaiḍ wa al-Nifās wa al-Istiḥādah*, 180.

²²⁰ Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 230.

²²¹ Karena jika diceraikan masa haid maka ia telah melampaui separuh *qur'* padahal separuh *qur'* tidak dianggap satu *qur'*, karena itu iddahnya tidak bisa dihitung.

Larangan talak pada waktu istri haid tersebut didasarkan pada Hadis Rasulullah saw yang diriwayatkan Nāfi' ibn 'Umar:

عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا طَلَّقَ امْرَأَةً لَهُ وَهِيَ حَائِضٌ تَطْلِقُهَا
وَاحِدَةً فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرَاجِعَهَا ثُمَّ يُمْسِكُهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ
تَحِيضَ عِنْدَهُ حَيْضَةً أُخْرَى ثُمَّ يُمْسِكُهَا حَتَّى تَطْهُرَ مِنْ حَيْضِهَا فَإِنْ أَرَادَ أَنْ يُطْلِقَهَا
فَلْيُطْلِقْهَا حِينَ تَطْهُرُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُجَامِعَهَا فَإِنَّكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطْلَقَ لَهَا
النِّسَاءُ²²²

Diriwayatkan dari Nāfi' bahwa ibn 'Umar ibn al-Khaṭṭāb menceraikan istrinya yang sedang haid talak satu, Rasulullah saw menyuruhnya untuk kembali kepada istrinya dan mempertahankannya sampai suci kemudian haid lalu suci kembali dari haidnya jika ia ingin menceraikannya hendaknya menceraikannya ketika suci sebelum menggaulinya. Itulah iddah yang diperintahkan Allah untuk para wanita yang diceraikan (oleh suaminya).

3. Hukum wanita istihadah

Fukaha sepakat bahwa wanita istihadah sama dengan kondisi wanita suci, ia tidak seperti wanita haid dan nifas yang darahnya dianggap sebagai penghalang keabsahan beberapa ibadah, karena itu wanita istihadah diperbolehkan melakukan hal yang dilarang bagi wanita haid. Ada beberapa hal yang harus diperhatikan wanita istihadah di antaranya mengenai kewajiban bersuci dan melakukan jimak.

a. Taharah

Dalam masalah taharah bagi wanita istihadah, Rasulullah menganjurkan wanita istihadah untuk berwudu setiap salat berwudu, sedangkan mandi terdapat beberapa pilihan, jika mampu mandi setiap

²²² Hadis *ṣaḥīḥ*, Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Hadis no. 4916.

hendak salat sebagaimana yang dilakukan Ummu Ḥabībah binti Jahsh, atau mandi untuk dua salat (mandi untuk salat zuhur dan asar, mandi untuk salat magrib dan isya') dan mandi untuk salat subuh, sebagaimana anjuran Rasulullah untuk Ḥamnah binti Jahsh, atau mandi sekali ketika darah berhenti, sebagaimana perintah Rasulullah kepada Fāṭimah binti Abī Ḥubaish.

b. Jimak

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan fukaha tentang hukum suami menggauli istrinya yang sedang istihadah. Mazhab Ḥanafī memperbolehkan wanita istihadah berjimak dengan suaminya, karena wanita istihadah hukumnya seperti wanita yang suci dari haid. Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Ikrimah:

عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ مُسْتَحَاضَةً وَكَانَ زَوْجُهَا يُجَامِعُهَا²²³

Dari 'Ikrimah bahwa Ḥamnah binti Jahsh istihadah dan ia digauli oleh suaminya.

Mazhab Mālikī, memperbolehkan suami berjimak dengan wanita istihadah, karena darah istihadah tidak dijadikan hitungan talak.²²⁴ Menurut Imam al-Shāfi'ī, diperbolehkan bagi suami berjimak dengan istrinya yang istihadah, karena wanita istihadah kedudukannya sama dengan wanita suci.²²⁵

Ayat tentang haid yang tercantum pada al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 222, menunjukkan bahwa yang boleh didatangi suami adalah vagina

²²³ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāud, *Sunan*, 124.

²²⁴ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 390.

²²⁵ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Juz I, 110.

istri. Ayat ini juga merupakan larangan bagi suami mendatangi duburnya. Larangan mendatangi vagina istri hanya pada saat istri sedang haid, yaitu ketika istri tidak boleh melakukan salat dan puasa. Mendatangi istri ketika istri mengeluarkan darah karena penyakit (istihadah) adalah tidak dilarang karena pada waktu itu istri tetap diperintahkan untuk menjalankan ibadah salat dan puasa.²²⁶

Menurut Imam Ahmad dalam salah satu riwayatnya, suami yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya yang istihadah hukumnya makruh dan tidak didenda. Dalam riwayat mazhab Ahmad yang lain dikatakan bahwa diharamkan bagi suami menggauli istrinya yang istihadah, kecuali jika dikhawatirkan ia akan berbuat dosa jika tidak melakukannya.²²⁷ Hal tersebut berdasarkan rasio bahwa pada wanita istihadah terdapat penyakit, dilarang menggaulinya sebagaimana wanita yang haid karena adanya *adhā* (penyakit)²²⁸ dan berdasarkan *athar* sahabat:

عَنْ حَفْصٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ كَانَ يَقُولُ الْمُسْتَحَاضَةُ لَا يَغْشَاهَا زَوْجُهَا²²⁹

Hafṣ meriwayatkan dari Hasan yang berkata bahwa wanita istihadah tidak boleh digauli oleh suaminya.

Secara medis tidak ada larangan adanya jimak saat istri sedang mengalami perdarahan. Menurut pendapat Ahmad Muḥammad Kan'ān, bahaya jimak saat istri istihadah dikhawatirkan bisa menyebabkan penyakit, karena biasanya darah istihadah disebabkan adanya penyakit dari alat

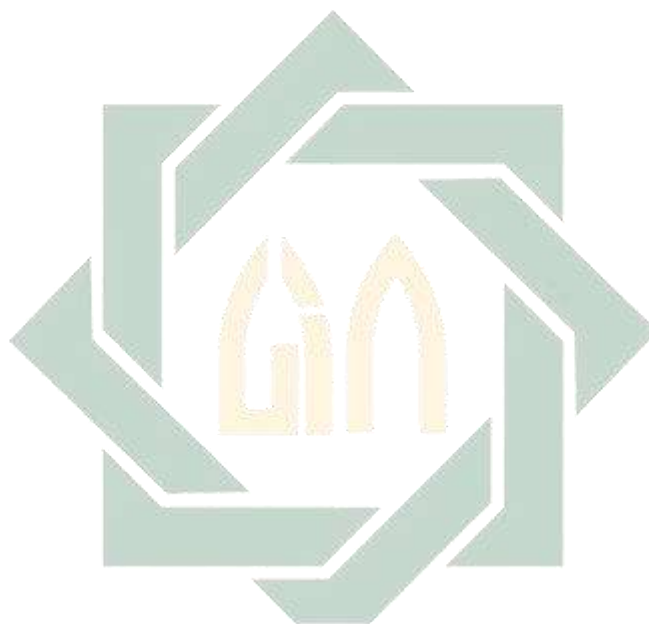
²²⁶ Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan*, 136.

²²⁷ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 247.

²²⁸ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 563.

²²⁹ Hadis *maqtū'*. Diriwayatkan dalam al-Dārimī, *Sunan*, Ḥadis no. 815.

genital istri, sehingga bisa memperparah penyakitnya atau bisa menular ke suami.²³⁰



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²³⁰ Ahmad Muḥammad Kan'ān, *al-Mausū'ah al-Ṭibbiyyah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1999), 70.

BAB V

PERUMUSAN FIKIH PERDARAHAN PERVAGINAM

A. Konstruksi Fikih Perdarahan Pervaginam

Penelitian fikih bersifat normatif. Penelitian tersebut berangkat dari teks yang sudah tertulis dalam kitab suci.¹ Kitab suci dalam fikih adalah al-Qur'an dan Hadis. Selain berpijak dengan al-Qur'an dan Hadis, fukaha menyandarkan hukumnya kepada ijmak, *qiyās*, istislah dan istihsan, selain itu, mereka juga berpedoman kepada kaidah fihiyyah atau kaidah uṣūliyyah. Diantara sumber hukum tersebut terdapat dalil yang bertentangan, sehingga bisa menimbulkan penafsiran dan pemahaman yang berbeda. Hampir dalam semua pembahasan mengenai haid, nifas dan istihadah terdapat perbedaan pendapat, karena itu ia termasuk wilayah ijtihad, dan perselisihan merupakan hal yang wajar dalam pembahasan fikih.

Dalam kajian fikih dikenal *uṣūl al-fiqh*, dan di dalam pembahasan *uṣūl al-fiqh* terdapat pemahaman tentang *al-ḥukm* yang terbagi menjadi dua, yaitu *al-aḥkām al-taklīfiyyah* dan *al-aḥkām al-waḍ'īyyah*. *Al-ḥukm* menurut istilah ulama uṣūl adalah *khiṭāb* (doktrin) *shar'ī* yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan atau ketetapan.²

Hukum dibagi menjadi dua yaitu hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*. Hukum *taklīfī* adalah ketetapan Allah tentang perintah, larangan atau *takhyīr* (pilihan), sedangkan hukum *waḍ'ī* adalah ketentuan hukum yang ada kalanya menjadikan

¹ Amin Abdullah, *Studi Islam Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), VI.

² Muḥammad Sulaimān al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dār al-Salafiyah, tt.), 21.

sesuatu sebab, syarat, penghalang, atau menjadikannya keringanan sebagai ganti dari hukum asal, dan sah atau tidak sah.

Hukum *taklifi* terdapat lima macam, yaitu wajib, mandub, haram, makruh dan mubah, sedangkan hukum *waḍ'i* dibagi menjadi lima yaitu sebab,³ syarat,⁴ penghalang,⁵ atau *rukhsah*⁶ dan '*azīmah*,⁷ dan sah atau tidak sah.⁸

Fukaha sepakat bahwa haid dan nifas merupakan *māni*' (penghalang) bagi wanita dalam menjalankan beberapa ibadah, yang berimplikasi pada sah atau batalnya ibadah wanita yang mengalaminya,⁹ sedangkan istihadah adalah bagian dari *rukhsah*, dan tidak menghalanginya untuk beribadah.

Dalam penentuan hukum perdarahan pervaginam, fukaha berlandaskan pada landasan normatif, seperti dalam penentuan warna darah,¹⁰ usia haid,¹¹ siklus haid,¹² masa nifas,¹³ istihadah,¹⁴ dan implikasi hukum yang ditimbulkan dari perdarahan pervaginam.

³ Sebab adalah suatu sifat yang dijadikan *shāri'* sebagai tanda adanya hukum.

⁴ Syarat adalah sesuatu yang adanya hukum itu tergantung pada adanya sesuatu itu, dan tidak adanya sesuatu itu menjadikan tidak adanya hukum.

⁵ *Māni*' adalah sesuatu yang keberadaannya dapat menghilangkan hukum atau membatalkan sebab.

⁶ *Rukhsah* adalah keringanan hukum yang telah disyariatkan oleh Allah atas mukallaf dalam keadaan tertentu yang sesuai dengan keringanan tersebut.

⁷ *Azīmah* adalah hukum yang telah disyari'atkan oleh Allah swt secara umum sejak semula yang tidak terbatas pada keadaan tertentu dan pada perorangan (mukallaf) tertentu.

⁸ Pengertian sah adalah perbuatan mukallaf yang telah memenuhi syarat dan rukun. Muḥammad Sulaimān al-'Ashqar, 23-48.

⁹ Menurut Wahbah al-Zuhailī, haid dan nifas termasuk *māni*' *li al-ḥukm*, bahwa ia menghalangi kewajiban hukum salat dan puasa dan ibadah lainnya, haid dan nifas juga termasuk '*awāriḍ samāwiyyah* yaitu suatu penghalang yang datangnya tidak dikehendaki pelaku, karena tidak ada pilihan dan kekuatan. Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 103.

¹⁰ Fukaha sepakat bahwa warna darah haid adalah hitam berdasarkan Hadis Nabi yang diriwayatkan 'Āishah bahwa darah haid adalah *aswad yu'raf*.

¹¹ Diantara landasan normatif yang dijadikan sandaran usia menarke adalah perkataan 'Āishah bahwa seorang gadis yang mencapai usia 9 tahun berarti ia adalah wanita dewasa.

¹² Misalnya masa suci menurut mazhab al-Shāfi'i adalah 15 hari berdasarkan perkataan 'Āishah "Separuh usia wanita, mereka tidak puasa dan tidak salat", menandakan satu bulan dibagi dua adalah 15 hari.

Dalam penentuan perdarahan pervaginam, sering didapati perbedaan pendapat. Salah satu sebab adanya perbedaan pendapat adalah adanya dalil yang bertentangan. Dalam merujuk sumber hukum Islam yang bertentangan tersebut, dalam *uṣūl al-fiqh* terdapat konsep *ta'āruḍ al-adillah*. Secara etimologi, *ta'āruḍ* berarti *taqābul* dan *tamattu'* atau bertentangan dan sulitnya pertemuan, sedangkan *al-adillah* berarti alasan, argumen atau dalil. Dengan demikian, *ta'āruḍ al-adillah* adalah pertentangan antara dalil yang satu dengan dalil yang lain.

Secara terminologi, terdapat beberapa pendapat tentang *ta'āruḍ al-adillah*, di antaranya menurut Wahbah al-Zuhailī, *ta'āruḍ al-adillah* adalah salah satu dalil menyebabkan adanya hukum yang berbeda dari dalil yang lain.¹⁵ Menurut sheikh Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn al-'Uthaimin, *ta'āruḍ al-adillah* adalah adanya pertentangan dua dalil antara yang satu dengan yang lainnya.¹⁶

Dari definisi di atas dapat diketahui bahwa persoalan *ta'āruḍ al-adillah* dibahas oleh para fukaha ketika ada pertentangan antara dua dalil, atau antara satu dalil dengan dalil yang lainnya. Dalam penggalian hukum Islam melalui dalil yang bertentangan ini, ulama *uṣūl* membuat beberapa ketentuan untuk mengantisipasi hal tersebut yaitu dengan: Pertama, *al-jam' wa al-tauḥīq* (mengkompromikan kedua dalil), misalnya dengan menganggap satu dalil sebagai *takhsīṣ* bagi dalil yang lain, atau sebagai *taqyīd* untuk dalil yang *mutlaq*. Kedua, *al-tarjīḥ*, jika tidak ada peluang untuk mengkompromikan kedua dalil yang

¹³ Mayoritas fukaha berpendapat bahwa maksimal masa nifas adalah 40 hari, didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan Ummu Salamah, bahwa kebiasaan wanita pada zaman Rasulullah menghitung masa nifasnya adalah 40 hari.

¹⁴ Hadis istihadah berkisar pada Hadis yang menceritakan Fāṭimah bint Abī Ḥubaiṣ, Fāṭimah binti Jaḥsh, Ḥammah binti Jaḥsh, dan Asmā' binti 'Umais.

¹⁵ Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1995), 243.

¹⁶ Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn 'Uthaimin, *al-Uṣūl min 'Ilm al-Uṣūl* (tp. , tt.), 67.

bertentangan tersebut, maka dipakai solusi yang kedua yaitu *tarjīh*. *Tarjīh* adalah menguatkan salah satu dalil dengan hal lain yang dapat menguatkan dalil tersebut.¹⁷ Ketiga, *al-naskh*, apabila *tarjīh* tidak mungkin dilakukan, maka seorang mujtahid harus menelusuri kedua dalil yang kontradiksi tersebut dari segi historisnya dengan tujuan untuk mengetahui dalil mana yang lebih dahulu turun. Keempat, *tasāquṭ al-dalīlain*, apabila solusi pertama, kedua dan ketiga tidak bisa ditempuh, maka yang harus dilakukan adalah tidak mengamalkan kedua dalil tersebut.¹⁸

Dalam masalah hukum perdarahan *pervaginam* didapati dalil yang bertentangan. Berdasarkan konsep *ta'arud al-adillah*, fukaha berusaha mencari solusi hukum dari dalil tersebut dengan *al-jam' wa al-taufiq*, *al-naskh*, atau *al-tarjīh*. Contoh dari *al-jam' wa al-taufiq* dalam masalah perdarahan *pervaginam* adalah cara menghitung masa istihadah. Terdapat dua Hadis yang bertentangan mengenai hal tersebut, Hadis Ḥammah yang meriwayatkan bahwa masa haidnya dihitung 6-7 hari, dan Hadis Fātimah binti Abi Hubaish yang menghitung masa haidnya dengan melihat warna darah haid yaitu hitam yang diketahui. Dari dua dalil tersebut fukaha berusaha menafsirkannya dengan metode *al-jam' wa al-taufiq*, 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 6-7 hari.¹⁹

¹⁷ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958), 311.

¹⁸ Muhammad ibn Ṣālih ibn al-‘Uthaimin, *al-Uṣūl min ‘Ilm al-Uṣūl*, 70.

¹⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 482.

B. Dekonstruksi Fikih Perdarahan Pervaginam

Pembahasan perdarahan pervaginam dalam perspektif medis bersifat empiris dan berimplikasi pada wilayah sosial, sehingga ia berbeda dengan pembahasan fikih perdarahan pervaginam yang bersifat normatif dan berimplikasi pada wilayah hukum ibadah. Pendekatan medis yang empiris tersebut bisa mendekonstruksi perumusan fikih perdarahan pervaginam yang bersifat normatif.²⁰

Pembahasan perdarahan pervaginam dalam perspektif medis diantaranya 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, diantaranya melalui pertanyaan riwayat haid pasien, laboratorium, pemeriksaan dengan USG (ultra sonografi), baik melalui uterus maupun vagina, *vaginal toucher*, atau spekulum.

Diantara pendekatan medis dalam penentuan darah yang mendekonstruksi fikih perdarahan pervaginam adalah penentuan perdarahan pervaginam yang ditinjau dari warna dan bentuknya. Penentuan tersebut dianggap kurang obyektif, 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

²⁰ Perdarahan pervaginam dalam medis dibahas di dalam ilmu obstetri dan ginekologi, yang bersifat empiris. Ciri dari pendekatan empiris adalah bertujuan mempelajari keteraturan dan keterangan yang terdapat dalam alam semesta, seperti ilmu anatomi, fisika, ilmu pasti, kedokteran, kimia dan geologi. Sudigdo Sastroasmoro, *Dasar-dasar Metodologi Penelitian Klinis* (Jakarta: Binarupa Aksara, 1995), 1.

perdarahan pervaginam tidak bisa hanya dilihat melalui warna dan bentuk darah, tetapi untuk memastikannya diperlukan pemeriksaan.

Penentuan usia menarke dalam mazhab fikih adalah 9 tahun Hijriyah, penentuan tersebut tidak bisa dijadikan landasan secara umum, karena wanita kemungkinan bisa mengalami menarke pada usia 8 tahun. Untuk menentukan perdarahan haid, harus dilakukan pemeriksaan, begitu juga dalam penentuan usia menopause.

Fukaha 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 fukaha 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 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 fukaha mengenai wanita istihadah bisa dijelaskan dengan sebab terjadinya perdarahan abnormal dalam perspektif medis.

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 fikih yang berimplikasi kepada beberapa larangan dalam beribadah.

C. Rekonstruksi Rumusan Fikih Perdarahan Pervaginam

Pendekatan medis bisa mendekonstruksi fikih perdarahan pervaginam, karena itu diperlukan rekonstruksi fikih perdarahan pervaginam yang sesuai dengan maslahat syariah dan perkembangan medis. Diantara rekonstruksi tersebut adalah dengan menjadikan pendekatan empiris-normatif sebagai pendekatan dalam pembahasan fikih perdarahan pervaginam, redefinisi perdarahan pervaginam, reinterpretasi dalil yang berkaitan dengan perdarahan pervaginam, dan menjadikan pakar medis sebagai mitra dalam ijtihad fikih perdarahan pervaginam.

1. Pendekatan empiris-normatif dalam perumusan fikih perdarahan pervaginam

Perumusan fikih 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.²¹

Dalam sejarahnya, fukaha empat mazhab sebenarnya telah menggabungkan metode empiris-normatif ini, misalnya dalam penentuan usia menarke dan menopause, namun dalam perkembangannya terjadi sakralisasi kitab fikih, sehingga pandangan mereka tentang usia haid tersebut dijadikan sebagai landasan hukum dalam fikih perdarahan pervaginam.

Dalam kajian fikih perdarahan pervaginam, kombinasi antara model empiris-normatif, terutama bagi seorang fakih merupakan satu keniscayaan, karena perdebatan seputar perdarahan pervaginam dalam fikih 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 fikih 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 fikih 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,

²¹ Ibid., 194.

diharapkan terjadi *istinbāt* hukum yang tidak bertentangan dengan *maqāṣid 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 istihadah. Fukaha bersepakat, kecuali Imām Aḥmad, bahwa jimak saat istri istihadah diperbolehkan, karena didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Ikrimah, bahwa Ummu Ḥabībah istihadah dan suaminya menggaulinya saat istihadah, 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 istihadah.

2. Redefinisi pengertian perdarahan pervaginam

Para fukaha telah berijtihad merumuskan fikih perdarahan pervaginam, namun seiring dengan perkembangan medis, perumusan tersebut lebih didasarkan pada pandangan fukaha 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.

Fukaha beragam mendefinisikan haid, nifas, dan istihadah, meskipun demikian, mereka sepakat bahwa haid dan nifas merupakan sebab dilarangnya

melakukan ibadah, sedangkan istihadah merupakan sebab adanya rukhsah bagi wanita dalam beribadah. Hukum tersebut berdasarkan pada ilat yang mengandung hikmah.

Fukaha 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.²²

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.²³

Dalam mendefinisikan nifas, fukaha sepakat bahwa nifas merupakan perdarahan yang diakibatkan persalinan, dan mereka berselisih tentang hukum perdarahan yang terjadi sebelum perdalinan dan saat persalinan berlangsung.

²² Muhammad Yusuf Hanifah, "Haid dan Siklusnya", dalam *Ilmu Kandungan*, ed Hanifa Wiknjosastro (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2007), 103.

²³ Ibid., 104.

Secara medis, nifas adalah perdarahan setelah lahirnya plasenta sampai dengan 6 minggu (42 hari).²⁴ 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 500gram atau lebih,²⁵ jika kurang dari itu, maka ia disebut abortus, dan tidak nifas.²⁶

Dari definisi tentang haid dan nifas, diketahui bahwa istihadah atau perdarahan pervaginam abnormal adalah perdarahan bukan haid dan bukan nifas. Definisi tersebut sama dengan penjelasan fukaha, 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 istihadah dalam fikih ditentukan berdasarkan warna dan hari, sehingga kurang spesifik dan sulit diterapkan. Dengan diketahui sebab perdarahan, dapat memudahkan kaum wanita untuk menentukan jenis perdarahannya.

Redefinisi tersebut penting dilakukan, agar wanita dapat menjaga kesehatannya, karena menjaga kesehatan termasuk dalam *maqāṣid al-sharī'ah*

²⁴ R. Soerja Hadijono, "Asuhan Nifas Normal", dalam Abdul Bari Saifuddin, *Ilmu Kebidanan Sarwono Prawirohardjo* (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009), 356.

²⁵ Bantuk Hadijanto, "Perdarahan pada Kehamilan Muda", dalam Abdul Bari Saifuddin, *Ilmu Kebidanan Sarwono Prawirohardjo*, (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2009), 460.

²⁶ Perdarahan akibat abortus termasuk istihadah, karena ia merupakan gangguan kehamilan, bukan persalinan.

kategori “*hifz al-nafs*” (menjaga jiwa).²⁷ Dengan mengetahui definisi yang jelas tentang haid, nifas, dan istihadah, selain dapat menjalankan ibadah dengan tenang, seorang wanita akan waspada, jika ia mengalami istihadah.

Di dalam pembahasan fikih, istihadah disamakan dengan status wanita yang suci, yang seakan-akan tidak bermasalah, tetapi dari segi kesehatan, ia sebaiknya memeriksakan diri, karena bisa jadi ia menderita penyakit yang membahayakan, yang bahkan mungkin bisa merenggut nyawanya.

Mengetahui definisi haid, nifas, dan istihadah, merupakan hak setiap wanita, yang dilindungi dalam kesehatan reproduksi wanita. Perdarahan pervaginam merupakan bagian dari sistem reproduksi wanita dan berkaitan erat dengan kesehatan reproduksi wanita. Islam sangat memperhatikan kesehatan wanita. Dalam al-Qur'an dan Hadis dijelaskan tentang kewajiban berbuat baik kepada orang tua, terutama kepada ibu. Penekanan akan penghormatan kepada ibu karena ibulah yang memang mengalami kesusahan terutama ketika mengandung dan melahirkan. Hal tersebut seperti dinyatakan dalam al-Qur'an dalam Surat Luqman ayat 14:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ ۖ وَهَنَا عَلَىٰ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ ۖ فِي عَمَيْنِ ۖ إِنَّ اشْكُرْ لِي

وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ²⁸

Kami wasiatkan kepada manusia (untuk berbuat baik) kepada kedua orangtua, karena ibunya telah mengandungnya dengan penuh kesusahan di atas kesusahan dan menyusunya selama dua tahun, bersyukurlah kepadaKu dan kedua orang tuamu, dan hanya kepada Ku kamu akan kembali.²⁹

²⁷ Wāsim Fath Allāh, *al-Khata' al-Tibbī Maḥmūmuḥ wa Aṭwāruḥu*, dalam Cd Maktabah Shāmilah, 1-2.

²⁸ Al-Qur'an, 31: 14.

²⁹ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur'an Terjemah*, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2002).

Ayat di atas terkait dengan kesehatan reproduksi wanita yang juga merupakan bagian dari hak wanita, dan hak wanita merupakan bagian dari hak asasi manusia.³⁰ Istilah sehat atau kesehatan berasal dari bahasa Arab *ṣiḥḥah*. Kata ini merupakan bentuk *masdar* dari kata kerja *ṣaḥḥa*, *yaṣiḥḥu*, *ṣiḥḥah*, yang berarti hilangnya penyakit (*ṣaḥaba maraḍuhu*) atau tidak adanya penyakit pada tubuh (*adam i 'tilāl al-jism was alāmatuhu*) atau terlepas dari segala cacat (*bari'a wa salima min kulli 'aib*). Kata lain dalam bahasa Arab yang juga berarti sehat adalah *salim*. Secara literal, ia berarti selamat dari segala bahaya (*al-salīm min al-āfāt*), ia juga berarti “baik/bagus”.³¹

Dari pengertian sehat di atas maka dapat diketahui bahwa sehat adalah suatu keadaan yang tidak terbatas pada hal yang menyangkut jasmani (fisik) yang tidak berpenyakit, tetapi juga mengenai mental, jiwa, akal yang baik, bersih, dan utuh, serta berbagai hal lain di luarnya yang dapat mengganggu kesehatan seseorang.³²

Peningkatan kesehatan wanita, merupakan upaya yang terus menerus dan berkesinambungan sejak prakonsepsi, fertilisasi, prakelahiran, kelahiran, neonatus, anak, pubertas, remaja, usia reproduksi, klimakterium, pasca menopause, dan senium. Kesehatan wanita dipengaruhi oleh beberapa faktor, antara lain, lingkungan, perilaku, pelayanan kesehatan, dan keturunan.³³

³⁰ Husein Muhammad, “Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam al-Qur'an”, dalam <http://groups.yahoo.com/group/daarut-tauhiid/message>, (26 Januari 2010).

³¹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 127-128.

³² Ibid.

³³ Soetomo Soewarto, “Upaya Peningkatan Kesehatan Wanita dalam Era Paradigma Sehat Menuju Manusia Indonesia yang Berkualitas”, *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 25, Nomor 1 (Januari, 2001), 4.

Apabila pengertian sehat di atas dihubungkan dengan wanita, maka ia juga akan berkaitan dengan alat reproduksi wanita, fungsinya, serta proses bagi berlangsungnya fungsi tersebut. Ini merupakan keterkaitan yang wajar mengingat persoalan kesehatan reproduksi merupakan hal yang sangat krusial bagi wanita. Dengan demikian, kesehatan wanita merupakan keadaan jasmani dan rohani yang tidak berpenyakit, utuh, bersih, dan terhindar dari hal yang mengganggu sistem reproduksi, fungsi dan prosesnya.³⁴

Perdarahan pervaginam berkaitan dengan sistem reproduksi wanita, yaitu perdarahan tersebut terjadi diakibatkan kinerja beberapa organ reproduksi wanita sehingga menjadi sebuah sistem.

3. Reinterpretasi fikih perdarahan pervaginam

Reinterpretasi perlu dilakukan dalam memahami fikih perdarahan pervaginam, baik yang tertulis dalam al-Qur'an, Hadis, atau kitab fikih, diantaranya adalah:

a. Penafsiran *al-adhā* dalam al-Qur'an, 2: 222:

Dalam menjelaskan tentang haid, Allah berfirman dalam al-Qur'an:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ

فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Mereka bertanya kepadamu tentang haid, katakanlah "Haid itu adalah sesuatu yang kotor", oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di

³⁴Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, 128.

³⁵ Al-Qur'an, 2:222.

tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang yang bertaubat dan menyukai orang yang mensucikan diri.³⁶

Menurut A. Qodri Azizy, dalam terjemah al-Qur'an tersebut, kalimat *adhā* diartikan dengan sesuatu yang kotor.³⁷ Arti kata tersebut kurang relevan karena berimplikasi negatif. Padahal kalimat *adhā* memiliki beberapa arti. Menurutny, arti yang paling sesuai adalah penyakit, karena ketika haid, wanita akan merasa sakit jika dipaksa berhubungan seks.³⁸

Berbeda dengan A. Qodri Azizy, A. Hassan, mengartikan *adhā* 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.³⁹

Penterjemahan Kementerian Agama di atas,⁴⁰ didasarkan pada penafsiran para mufassir yang ada dalam karya mereka. Di antara kitab tafsir yang dijadikan rujukan penterjemahan Kementerian Agama adalah kitab *Tafsir Ayāt al-Ahkām* karya Ali Sābūnī, yang mengartikan kalimat *adhā* dengan *ma yu'dhī bihi min makruh* (sesuatu yang dibenci). Kalimat *al-*

³⁶ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur'ān Terjemah* (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2002), 36.

³⁷ Penafsiran al-Qur'an yang dilakukan Kementerian Agama telah mengalami beberapa revisi, pada penafsiran sebelumnya *adhā* diartikan dengan kotoran. Kemudian oleh tim penerjemah tahun 2000 direvisi dengan sesuatu yang kotor. Dalam terjemahan bahasa Inggris kalimat *adhā* diartikan dengan *hurt* (luka) dan *pollution* (kotor). *The Holy Qur'an*, (Saudi: King Fahd Holy Qur'an, t.t.), 95.

³⁸ A. Qodry Azizy, "Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 220.

³⁹ A. Hassan, *Tafsir Alquran A. Hassan*, (t.p., 1962), 119.

⁴⁰ Menurut Muchlis Hanafi, terjemah al-Qur'an 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. "Polemik Terjemah al-Qur'an", *Hidayatullah*, Edisi 8, XXIV (Desember, 2011), 25.

maḥīḍ dikatakan *adhā* karena darah haid itu *qadhar* (kotor), najis, dan *natin* (busuk).⁴¹ Penafsiran tersebut juga terdapat dalam kitab tafsir lainnya.⁴²

Dalam kamus *Lisān al-Arab*, *al-adhā* diartikan dengan *kullu mā tadhdhaita bihi* (segala sesuatu yang melukaimu), selain itu terkadang ia diartikan *al-mauj* (gelombang).⁴³ Dalam *al-Munjid*, *adhā* diartikan dengan *al-ḍarar al-yasīr* (bahaya yang kecil).⁴⁴

Dalam kamus *al-Maurid*, kalimat *adhā* 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* (gangguan).⁴⁵ Dari kamus tersebut, tidak ada pemaknaan kalimat *adhā* dengan kotor.

Kalimat *adhā* 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.⁴⁶

Haid merupakan tanda dari kesehatan telur dan uterus yang berlanjut dan tanda dari lancarnya fungsi hormon seks. Dalam berbagai proses sosial,

⁴¹ Ali al-Ṣabūnī, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 207.

⁴² Ali al-Sais, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 135. Lihat juga al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, juz II (Kairo: Dār al-Qalam, 2007), 1185.

⁴³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, Juz I (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.), 54.

⁴⁴ Louis Ma’lūf, *al-Munjid* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 6.

⁴⁵ Rohi Baalbaki, *al-Maurid* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1993), 67.

⁴⁶ 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. Daru Wijayanti, *Fakta Penting Seputar Kesehatan Reproduksi Wanita* (Yogyakarta: Book Marks, 2009), 19.

sifat positif haid yang terkait dengan kesehatan tubuh justru telah diberi makna sebaliknya, yakni sebagai suatu penyakit bagi wanita. Haid dinilai mengganggu kesehatan wanita dan memiliki implikasi yang luas dalam berbagai konstruksi sosial selanjutnya, misalnya sebagai orang yang terganggu secara fisik dan psikis yang kemudian berpotensi untuk mengganggu keteraturan sosial sehingga proses eksklusi sosial dapat dikenakan terhadap wanita yang haid.⁴⁷ Dengan status ‘kotor’ atau ‘sakit’, wanita kemudian harus dipisahkan dari interaksi sosial yang ‘normal’.⁴⁸

Memang ada Hadis yang menilai bahwa wanita kurang ibadahnya, karena ada masa haid dan nifas, namun ini harus dipahami dalam arti yang lebih luas bahwa wanita haid dan nifas memang mendapatkan dispensasi dari Allah untuk tidak dikenai taklif ibadah. Hal tersebut menandakan bahwa mereka tidak menjalankan ibadah bukan karena malas atau berbuat maksiat, namun karena tidak mendapatkan kewajiban,⁴⁹ karena itu, dengan tidak menjalankan ibadah ia mendapat pahala sebagaimana ketika ia beribadah pada waktu tidak haid dan nifas.

⁴⁷ Irwan Abdullah, “Menstruasi: Mitos dan Konstruksi Kultural atas Realitas Perempuan”, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 4.

⁴⁸ 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. 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. Ibid. 4.

⁴⁹ A. Qodri Azizy, “Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas”, 221.

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

b. Reinterpretasi ayat tentang iddah dalam al-Qur'an, 65:4

وَالَّذِي يَخْتَلِفُ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَمْ يَحِضْ ۖ وَأُولَٰئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ۚ⁵⁰

Dan wanita yang tidak haid lagi (monopause) di antara istrimu, jika kamu ragu (tentang masa iddahnya), 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.⁵¹

Para fukaha sepakat bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang masa iddah bagi wanita yang tidak haid, baik karena masih kecil⁵² atau karena menopause, bahwa iddah mereka adalah tiga bulan.⁵³ Selain itu dijelaskan pula masa iddah bagi wanita hamil, yang masa iddahnya akan selesai dengan melahirkan. Kesepakatan tersebut berdasarkan pada sebab turunnya ayat al-Qur'an, 65:4 bahwa setelah turun ayat al-Qur'an, 2:228, tentang iddah bagi wanita yang

⁵⁰ Al-Qur'an, 65: 4.

⁵¹ Departemen Agama RI, *Mushaf al-Qur'an Terjemah*, 559.

⁵² Bagi wanita yang belum mencapai umur sembilan tahun, fukaha berbeda pendapat. Fukaha Hanafī mewajibkan iddah bagi wanita tersebut meskipun masih kecil, sedangkan fukaha Mālikī dan al-Shāfi'ī 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. Fukaha Hanbalī dan Imāmiyyah tidak mewajibkan iddah bagi wanita yang belum genap berusia 9 tahun, meskipun mampu melakukan hubungan badan. Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), 93.

⁵³ Su'ād Ibrāhīm Šāliḥ, *Aḍwā' 'ala Niẓām al-Uṣrah fī al-Islām*, (Zaitun: Dā al-Ḍiyā', 1996), 189.

ditalak suaminya⁵⁴ dan ayat al-Qur'an, 2:231, yang menjelaskan tentang iddah bagi wanita yang ditinggal mati oleh suaminya⁵⁵, Ubay ibn 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 ke4 dari surat al-Ṭalāq tersebut.

Dari ayat tersebut, fukaha berselisih pendapat tentang iddah bagi wanita yang mengalami menopause dini⁵⁶, iddah wanita yang mengalami keguguran⁵⁷, iddah bagi wanita yang tidak lancar haidnya⁵⁸, atau iddah wanita

⁵⁴ Iddahnya adalah tiga *qurū'*.

⁵⁵ Iddahnya adalah empat bulan sepuluh hari.

⁵⁶ Fukaha 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 imam Mālik, Ahmad dan Ishāq berpendapat bahwa masa iddahnya adalah satu tahun berdasarkan hitungan dari 9 bulan (iddah wanita hamil) di tambah 3 bulan (iddah wanita yang tidak haid). Hitungan tersebut juga berlaku bagi wanita yang setelah diceraikan mengalami haid satu kali atau dua kali, kemudian haidnya berhenti, maka masa iddahnya ditambah satu tahun lagi. Menurut Ḥanafī, iddahnya tetap dihitung tiga kali haid, meskipun ia haid dua puluh tahun kemudian, sampai ia benar-benar memasuki masa menopause, maka iddahnya dihitung 3 bulan. Wanita tersebut termasuk *murtābah* (dalam kondisi ragu antara masa reproduksi atau menopause). Al-Qurtubī, *Jāmi' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.), 359-360.

⁵⁷ Menurut mazhab Mālikī, wanita yang mengalami keguguran sama dengan wanita yang melahirkan, karena itu, iddahnya selesai dengan terjadinya keguguran. Hal tersebut berdasarkan pada al-Qur'an, 65:4 bahwa ayat tersebut menerangkan tentang kondisi ibu hamil yang melahirkan secara umum, meskipun melahirkan janin yang masih berbentuk alaqah atau mudgah, karena keduanya sudah merupakan bagian dari pembentukan anak. Mazhab al-Shāfi'ī berpendapat bahwa keguguran yang dianggap sebagai iddah 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 6 bulan sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'an, 46:15 bahwa masa mengandung dan menyusui adalah 30 bulan. Menyusui dua tahun sama dengan 24 bulan sisanya 6 bulan adalah masa minimal kehamilan. Al-Qurtubī, *Jāmi' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, 363-364. Lihat juga 'Abd al-Karīm Dayyāb dan Ahmad Qurquz, *Ma'a al-Ṭibb fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Damaskus: Muassasah 'Ulūm al-Qur'ān, t.t.), 25.

⁵⁸ Bagi wanita yang tidak lancar haidnya, baik karena penyakit atau bukan, maka masa iddahnya adalah satu tahun. Seperti pada wanita yang ditalak setelah melahirkan kemudian menyusui, sehingga ia tidak lancar haidnya atau tidak mengalami haid dalam beberapa waktu. Imam Mālik berpendapat bahwa masa iddahnya adalah sepanjang waktu sampai ia haid, maka kemudian dihitung 3 kali haid atau sampai usia menopause, maka selanjutnya iddahnya berubah menjadi tiga bulan. Al-Qurtubī, *Jāmi' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, 360.

yang mengalami istihadah⁵⁹ dan iddah wanita yang masih kecil.⁶⁰

Ayat al-Qur'an, 65:4 tersebut perlu dikaji ulang maknanya. Ayat tersebut menyebutkan iddah wanita yang tidak haid secara berurutan adalah iddah wanita menopause, iddah wanita yang belum haid, dan iddah wanita yang hamil. Dengan pendekatan medis, urutan ayat tersebut mengandung hikmah, diantaranya: Pertama, pensifatan 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 dianggap menopause, ketika haidnya minimal telah terhenti selama 1 tahun. Dari penafsiran dengan pendekatan medis tersebut, iddah tiga bulan tidak hanya berlaku bagi wanita menopause saja, tetapi juga berlaku bagi wanita perimenopause.⁶¹

Kedua, Penyebutan "*wa al-lāi 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.⁶² Secara rasional, seharusnya penyebutan ayat ini lebih dahulu daripada penyebutan wanita menopause, tetapi ternyata terkandung hikmah dari maksud urutan tersebut bahwa secara

⁵⁹ Menurut Ibn al-Musayyab dan al-Laith, iddah wanita istihadah yang dicerai suami atau ditinggal mati suaminya adalah satu tahun, meskipun wanita tersebut mengetahui jenis darah dan hari haidnya diantara masa istihadahnya. Menurut al-Shāfi'ī, iddah wanita istihadah adalah tiga bulan. Menurut Ibn 'Umar, jika wanita tersebut mengenali jenis darah dan mengetahui masa haid di antara masa istihadahnya, maka iddahnya dihitung tiga *qurū'*. Ibid., 361.

⁶⁰ Jika wanita tersebut belum pernah haid, maka iddahnya 3 bulan, namun jika dalam masa iddahnya dia mengalami haid, maka iddahnya berubah menjadi tiga *qurū'*. Ibid., 360-364.

⁶¹ Iddah tiga bulan tersebut sesuai dengan haid tiga kali bagi mayoritas wanita.

⁶² Dalam menafsirkan ayat ini, mufassir bersepakat bahwa wanita yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah wanita yang belum pernah haid. Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), 444.

medis, wanita tidak haid (amenorea) dibagi menjadi dua yaitu amenorea primer (wanita yang belum pernah haid)⁶³ 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 fukaha selama ini, yang hanya membatasi kalimat “*wa al-lāi 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 ulāt al-aḥmāl aḥlahunna an yaḍa’na ḥamlahun*” (dan wanita hamil hendaknya menunggu masa iddah mereka hingga melahirkan kandungannya). Hikmah yang terkandung dari urutan tersebut adalah dari pendekatan medis diketahui bahwa diantara sebab wanita tidak haid⁶⁴ adalah adanya kehamilan, dan kehamilan biasanya dapat diketahui dengan pasti ketika usia janin memasuki umur tiga bulan.⁶⁵ Ketika seorang wanita yang dicerai dipastikan hamil, maka iddahnya dihitung sampai melahirkan.

Selain itu, kalimat yang digunakan tentang iddah yang habis dengan melahirkan adalah “*an yaḍa’na ḥamlahun*” (melahirkan kandungan) dan tidak menggunakan “*yalidna*” (melahirkan). Dari pendekatan medis diketahui, bahwa kehamilan terjadi semenjak bertemunya sel sperma dengan sel telur dan

⁶³ 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 lobang pada hymen, sehingga menghalangi keluarnya darah haid, atau karena kelainan kromosom bahwa ia tampil cantik tetapi memiliki gen laki-laki.

⁶⁴ Baik pada amenorea primer maupun sekunder.

⁶⁵ 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.

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 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 iddahnya adalah tiga bulan. Hal tersebut berbeda dengan pandangan fukaha selama ini, yang mayoritas berpendapat untuk menunggu 9 bulan (iddah wanita hamil) atau menunggu satu tahun (gabungan antara iddah wanita hamil, 9 bulan, dengan iddah wanita yang tidak haid, 3 bulan).

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

- c. Reinterpretasi kalimat *'irq* dalam Hadis Nabi yang diriwayatkan Fāṭimah binti Abī Ḥubaish

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-
« إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا
كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».⁶⁶

⁶⁶ Menurut ibn Ḥibbān dan al-Ḥākim, Hadis ini adalah Hadis *ṣaḥīḥ*, tetapi menurut Abū Ḥātim, Hadis ini adalah *ḍa'īf*, karena diriwayatkan dari 'Uday ibn Thābit, yang meriwayatkan dari bapaknya, yang meriwayatkan dari kakeknya. Kakek 'Uday ibn Thābit tidak diketahui statusnya.

Diriwayatkan dari Fāṭimah binti Abī Ḥubaish bahwa ia sedang istihadah, 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*.⁶⁷

Hadis tersebut menjelaskan bahwa istihadah adalah *'irq*. Dalam literatur kitab fikih dijelaskan bahwa *'irq* adalah perdarahan yang terjadi pada uterus (rahim) paling bawah yang disebut *'ādhil*. Untuk itu dalam penjelasan fukaha disebutkan bahwa haid adalah perdarahan yang terjadi pada uterus bagian atas, jika terjadi perdarahan pada uterus bagian bawah, maka itu adalah istihadah.⁶⁸

Dalam kamus al-Maurid dijelaskan bahwa *'irq* memiliki beberapa arti, diantaranya *vein*, *blood vessel* (pembuluh darah), *race* (keturunan), *stock* (stok), *descent* (asal mula), dan *rib* (tulang).⁶⁹ 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 istihadah 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 istihadah, *'irq* adalah perdarahan abnormal, perdarahan tersebut bisa berasal dari uterus atau organ genital lainnya.

Abū Dāūd, *Sunan*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 115. Lihat juga Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī al-Kahlānī, *Subul al-Salām*, Juz I (Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.), 100.

⁶⁷ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 337.

⁶⁸ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 337. Qalyūbī dan ‘Umairah, *Qalyūbī wa ‘Umairah* Juz I (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah, 1918), 98. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz I, 478.

⁶⁹ Louis al-Ba‘albaki, *al-Maurid*, 758.

d. Reinterpretasi Hadis 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 obyektif, 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 tersebut berdasarkan pada Hadis yang diriwayatkan oleh Urwah, dan Hadis yang diriwayatkan oleh Alqamah dan Ummu Atiyyah:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أَكْثَرُ مَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرِفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».⁷⁰

Diriwayatkan dari Fāṭimah binti Abī Ḥubaish bahwa ia sedang istihadah, 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”.

⁷⁰ Menurut ibn Ḥibbān dan al-Ḥākim, Hadis ini adalah Hadis *ṣaḥīḥ*, tetapi menurut Abū Ḥātim, Hadis ini adalah *ḍa‘īf*, karena diriwayatkan dari ‘Adiy ibn Thābit, yang meriwayatkan dari bapaknya, yang meriwayatkan dari kakeknya. Kakek ‘Adiy ibn Thābit tidak diketahui statusnya. Abū Dāud, *Sunan*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 115. Lihat juga Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī al-Kaḥlānī, *Subul al-Salām*, Juz I (Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.), 100.

عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ أُمِّهِ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ النِّسَاءُ يَبْعَثْنَ إِلَى عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ بِالذَّرَجَةِ فِيهَا الْكَرْسُفُ فِيهِ الصُّفْرَةُ مِنْ دَمِ الْحَيْضَةِ يَسْأَلْنَهَا عَنْ الصَّلَاةِ فَتَقُولُ لَكُنَّ لَا تَعْجَلْنَ حَتَّى تَرَيْنَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَاءَ تُرِيدُ بِذَلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْحَيْضَةِ⁷¹

Dari ‘Alqamah yang meriwayatkan dari ibunya berkata, 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”.

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةٍ قَالَتْ كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا⁷²

Ummu ‘Atiyyah berkata: “Kami tidak menganggap sesuatu pun dari warna keruh dan kuning”.

Penentuan darah berdasarkan warna darah 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 obyektif daripada menilai darah haid, nifas, dan istihadah 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 Sābiq, kalimat *dam aswad yu’raf* berarti darah hitam yang sesuai dengan kebiasaan haid

⁷¹ Malik, *al-Muwatta’*, Cd al-Kutub al-Tis’ah, Hadis no. 117.

⁷² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, cd al-Kutub al-Tis’ah, hadis no. 315.

wanita.⁷³ Pensifatan warna hitam dengan kalimat *yu'raf* perlu dikaji lebih lanjut.

e. Reinterpretasi Hadis tentang hukum wanita istihadah

Istihadah adalah perdarahan bukan haid dan bukan nifas, ia disebabkan oleh adanya kelainan hormonal maupun non hormonal. Fukaha sepakat bahwa istihadah dihukumi sebagaimana wanita yang suci, sehingga ia tidak terhalang untuk melaksanakan ibadah. Di bawah ini dijelaskan analisis Hadis tentang istihadah: Pertama, Hadis yang diriwayatkan oleh 'Urwah ibn al-Zubair:

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ إِنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ بِنْتَ جَحْشٍ الَّتِي كَانَتْ تَحْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ شَكَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدَّمَ فَقَالَ لَهَا امْكُثِي قَدَرًا مَا كَانَتْ تَحْبِسُكَ حَيْضَتُكَ ثُمَّ اغْتَسِلِي فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ⁷⁴

Dari 'Urwah ibn al-Zubair dari 'Aishah istri Rasulullah saw bahwa Ummu Ḥabībah binti Jahsh istri 'Abd al-Raḥmān ibn 'Auf mengadu kepada Rasulullah tentang darah, Rasulullah saw bersabda: "Tahanlah (haidmu) selama hitungan haidmu kemudian mandilah", maka ia mandi setiap kali hendak salat.

Kedua, Hadis riwayat Ḥamnah binti Jahsh yang berbunyi:

عَنْ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَتْ كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْتَفْتِيهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَمْرُكَ بِأَمْرَيْنِ أَيُّهُمَا صَنَعْتَ أَجْزَأَ عَنْكَ فَإِنْ قَوَيْتَ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَتَحِيضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ ثُمَّ اغْتَسِلِي فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهُرْتَ وَاسْتَنْقَأْتَ فَصَلِّي أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا وَصُومِي وَصَلِّي فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِئُكَ وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ لِمِيقَاتِ حَيْضِهِنَّ وَطَهْرِهِنَّ فَإِنْ قَوَيْتِ

⁷³ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunna*, Juz I, (Kairo: al-Fath lil I'lām al-'Arabī, 1996), 91.

⁷⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, CD al-Kutub al-Tis'ah, Hadis no. 505.

عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ حِينَ تَطْهَرِينَ وَتُصَلِّينَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا ثُمَّ تُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَأَفْعَلِي وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِّينَ وَكَذَلِكَ فَأَفْعَلِي وَصُومِي إِنْ قَوَيْتِ عَلَى ذَلِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ أَعْجَبُ الْأَمْرَيْنِ إِلَيَّ⁷⁵

Dari Ḥammah binti Jahsh berkata “Saya mengeluarkan darah istihadah yang sangat banyak, saya datang kepada Rasulullah untuk meminta fatwa, beliau pun bersabda: “Aku akan menyuruhmu dua hal jika kamu melaksanakan salah satunya cukup bagimu, dan jika mampu dua-duanya kamu lebih mengetahuinya. Bahwa itu adalah dorongan setan. Hitunglah masa haidmu 6 sampai 7 hari, lalu mandilah dan salatlah. Bila telah bersih, salatlah 24 atau 23 hari, puasa dan salatlah, karena itu sudah mencukupimu. Demikian pula, kerjakan setiap bulan sebagaimana wanita haid, jika kamu kuat mengakhirkan zuhur dan menyegerakan asar, kemudian kamu mandi ketika suci lalu salat zuhur dan asar bersama-sama (jamak), kemudian kamu akhirkkan magrib dan segerakan isya’ lalu mandi dan menjamak kedua salat itu, lakukanlah. Mandilah ketika subuh dan salatlah subuh, maka lakukanlah dan berpuasalah jika kamu mampu untuk melaksanakannya”. Beliau bersabda lagi: “Ini yang paling kukagumi di antara dua perkara.”

Ketiga, Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادْعُ الصَّلَاةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَأَغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي قَالَ وَقَالَ أَبِي ثُمَّ تَوَضَّعْتُ لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ ذَلِكَ الْوَقْتُ⁷⁶

Diriwayatkan dari ‘Āishah bahwa Fatimah binti Abī Ḥubaiṣh datang kepada Rasulullah dan berkata “Sesungguhnya aku sedang istihadah dan aku tidak bersuci, apakah aku meninggalkan salat?” Rasulullah saw bersabda: “Sesungguhnya itu hanyalah ‘irq dan bukan haid, tinggalkanlah salat jika datang masa haidmu dan jika habis (masa haidmu), bersihkanlah darah tersebut dan salatlah”. Ayahku berkata: “kemudian berwudulah setiap salat sampai datang masa itu (haid)”

⁷⁵ Al-Tirmidhī, *Sunan*, CD al-Kutub al-Tis’ah, hadis no. 118.

⁷⁶ Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ*, CD al-Kutub al-Tis’ah, hadis no. 221.

Dari Hadis tentang wanita istihadah di atas, terdapat penentuan haid yang perlu digarisbawahi. Pada Hadis pertama, Ummu Ḥabībah binti Jahsh, istri ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Auf, diberikan keringanan untuk meninggalkan ibadah pada masa haidnya, berdasarkan sabda Rasulullah saw “Tahanlah (haidmu) selama hitungan haidmu”. Pada Hadis yang kedua, kepada Ḥamnah binti Jahsh Rasulullah bersabda “Hitunglah masa haidmu 6 sampai 7 hari, lalu mandilah dan salatlah. Bila telah bersih, salatlah 24 atau 23 hari, puasa dan salatlah, karena itu sudah mencukupimu”. Pada Hadis 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 Hadis tersebut menandakan adanya hukum yang sama bagi wanita istihadah, bahwa ia boleh meninggalkan ibadah pada masa haidnya, atau 6-7 hari setiap bulannya. Hal ini mengindikasikan bahwa wanita istihadah tidak mutlak dihukumi sebagaimana wanita yang suci, tetapi ia bisa mendapatkan rukhsah dengan meninggalkan ibadah, pada hari kebiasaan haidnya atau selama 6-7 hari dalam sebulan.

Fukaha telah berdiskusi panjang lebar mengenai wanita istihadah, yang intinya adalah hukum berdasarkan Hadis 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 6-7 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 istihadah.

Secara medis, wanita istihadah dibedakan menjadi dua, istihadah yang disebabkan kelainan hormonal dan kelainan non hormonal. Istihadah 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 istihadah tersebut bisa melaksanakan rukhṣah, sebagaimana wanita haid, selama 6-7 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 rukhṣah masa haid, tetapi ia dihukum wanita suci meskipun terjadi perdarahan.

Dengan pendekatan medis, pembagian wanita istihadah dalam fikih, yang terdiri dari *mu'tadah*, *mubtadi'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 mentarjih 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.⁷⁷

Pemeriksaan perdarahan pada wanita istihadah penting dilakukan, karena memposisikan wanita istihadah seperti wanita yang suci, menjadikan tidak adanya perhatian khusus mengenai kesehatan wanita yang sedang istihadah, padahal secara medis, bentuk apapun perdarahan yang abnormal, butuh penanganan dan pemeriksaan lebih lanjut, agar kesehatan wanita muslimah dapat terjaga, apalagi jika perdarahan istihadah tersebut bersifat ganas dan mematikan, seperti kanker, yang bisa menyebabkan kematian, jika terlambat diobati.

f. Reinterpretasi dalil tentang implikasi hukum bagi wanita haid, nifas, dan istihadah

Ketentuan fikih yang terdapat dalam kitab klasik, saat ini sudah banyak yang teralienasi dari kehidupan masyarakat muslim. Modernisasi telah mengubah kemapanan tatanan sosial dalam banyak aspek. Dalam rangka mengatasi kebuntuan dalam membaca teks, ada baiknya kita membaca kembali karya klasik mengenai syariah dalam kacamata sekarang.

⁷⁷ Penelitian tersebut dilakukan pada Desember 1996-April 1997. Selama waktu pengamatan, didapatkan 6 kasus perdarahan uterus yang pada pemeriksaan sonohisterografi dijumpai 3 kasus dengan polip endometrium, 1 kasus dengan hyperplasia, dan 2 kasus menunjukkan gambaran endometrium yang normal. Kesemuanya sesuai dengan hasil pemeriksaan hispatologinya. Bayu Winarno, Azen Salim, dan Andon Hestiantoro, "Sonohisterografi pada Perdarahan Uterus", dalam *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 22, Nomor 1 (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 1998), 36.

Ada substansi yang melekat dalam teks syariah klasik yang perlu digali dan dihubungkan dengan kekinian agar terjadi dinamika hukum. Dengan demikian kita tidak memisahkan warisan dari kehidupan kita. Banyak dasar syariah dan fikih yang bisa dijadikan acuan untuk menghidupkan kembali warisan lama itu. Hal yang terpenting adalah memberi semangat dan ruh pada teks, sambil memahami dan mengenali kerangka global syariah.⁷⁸ Karena itu, saat ini diperlukan adanya revisi atau reinterpretasi hukum Islam tentang tindakan yang dilakukan oleh wanita yang sedang haid dan nifas.

Mengenai akibat hukum yang ditimbulkan dari haid, nifas, dan istihadah, dari kualitas Hadis, terdapat beberapa yang kurang *ṣaḥīḥ*, di antaranya tentang Hadis larangan membaca al-Qur'an dan memasuki masjid. Wanita haid tidak diperbolehkan masuk masjid dengan alasan takut darahnya jatuh dan mengotori masjid. Kalau sudah biasa pakai pembalut yang aman, akan hilang kekhawatiran jatuhnya darah haid di dalam masjid.

Begitu juga masalah lain seperti melakukan hubungan suami istri bagi wanita yang istihadah, pandangan fukaha yang membolehkan hubungan tersebut hendaknya dikaji ulang, karena meskipun Hadis yang meriwayatkan bahwa Ḥammah binti Jahsh istihadah dan ia digauli oleh suaminya adalah Hadis *ṣaḥīḥ*, tetapi Hadis tersebut tidak berasal langsung dari Rasulullah, dan secara medis, bahayanya lebih banyak daripada manfaatnya.⁷⁹

⁷⁸ Husen Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, (Cirebon: Fahmina, 2004), 76.

⁷⁹ A. Qodry Azizy, "Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas", 222.

Reinterpretasi implikasi hukum perdarahan pervaginam tersebut penting dilakukan, dikarenakan adanya tuntutan pemahaman fikih yang kontekstual, karena itu dibutuhkan pembaruan di dalam kehidupan keagamaan melalui tajdīd. Tajdīd diperlukan untuk membumikan Islam agar tampil secara fungsional menjawab persoalan kehidupan yang semakin kompleks.⁸⁰ Hal tersebut sesuai dengan kaidah *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah* (hukum berubah sesuai perubahan ruang dan waktu).

4. Menjadikan pakar medis sebagai mitra dalam berijtihad tentang perdarahan pervaginam

Perkembangan medis dalam ilmu obstetri dan ginekologi, yang berimplikasi pada timbulnya permasalahan baru, tentunya membutuhkan kajian fikih yang lebih mendalam dengan melaksanakan ijtihad baru untuk menjawab problematika wanita muslimah yang berkaitan dengan kesehatan reproduksi mereka.

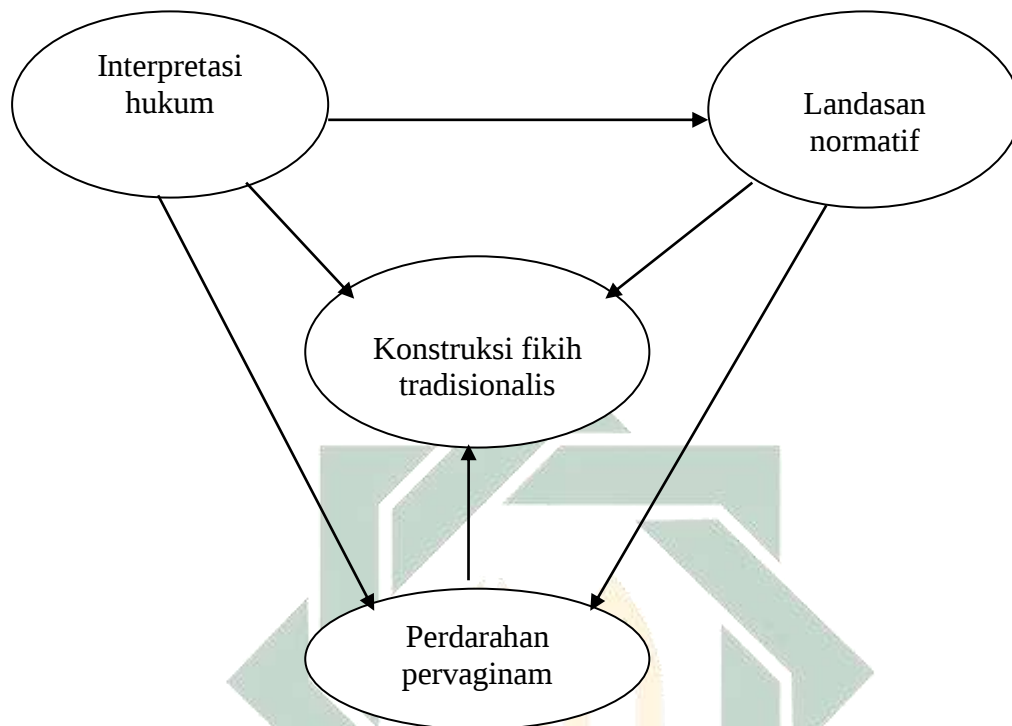
Ilmu medis dan fikih memang dua hal yang berbeda. Penelitian dalam ilmu medis berkaitan dengan kesehatan, sedangkan fikih adalah ilmu yang mempelajari tentang hukum amaliah yang berlandaskan dalil yang terperinci. Meskipun demikian, sebagai seorang muslim, hal yang berkaitan dengan kesehatan terkadang berimplikasi pada timbulnya suatu hukum, misalnya tentang salat dan puasa bagi orang sakit atau wanita hamil. Dengan berkembangnya ilmu medis, diketahui tentang sebab terjadinya haid, nifas dan

⁸⁰ Nur Said, *Perempuan dalam Himpitan Teologi dan HAM di Indonesia* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 170-171.

kelainan pada badan wanita yang bisa menyebabkan perdarahan. Berdasarkan hal tersebut, dalam menentukan hukum perdarahan pervaginam, sudah seharusnya seorang mujtahid bekerjasama dengan pakar medis, sebagaimana fukaha bekerjasama dengan ahli Hadis dalam menentukan status Hadis, atau sebagaimana fukaha bekerjasama dengan para mufassir.

Kerjasama antara fukaha dan pakar medis dalam pembahasan perdarahan pervaginam bisa dilakukan dengan beberapa hal, diantaranya: Pertama, mengadakan penelitian bersama tentang perdarahan pervaginam. Dalam hal ini, pakar medis sebagai pihak yang melakukan tindakan pemeriksaan dan menyimpulkan sumber perdarahan pervaginam, dan fukaha menganalisis hukum yang ditimbulkan akibat perdarahan tersebut. Kedua, mengadakan kerjasama dalam penulisan buku fikih perdarahan pervaginam. Ketiga, mengadakan diskusi atau seminar, dengan pembicara dari ahli fikih dan pakar medis.

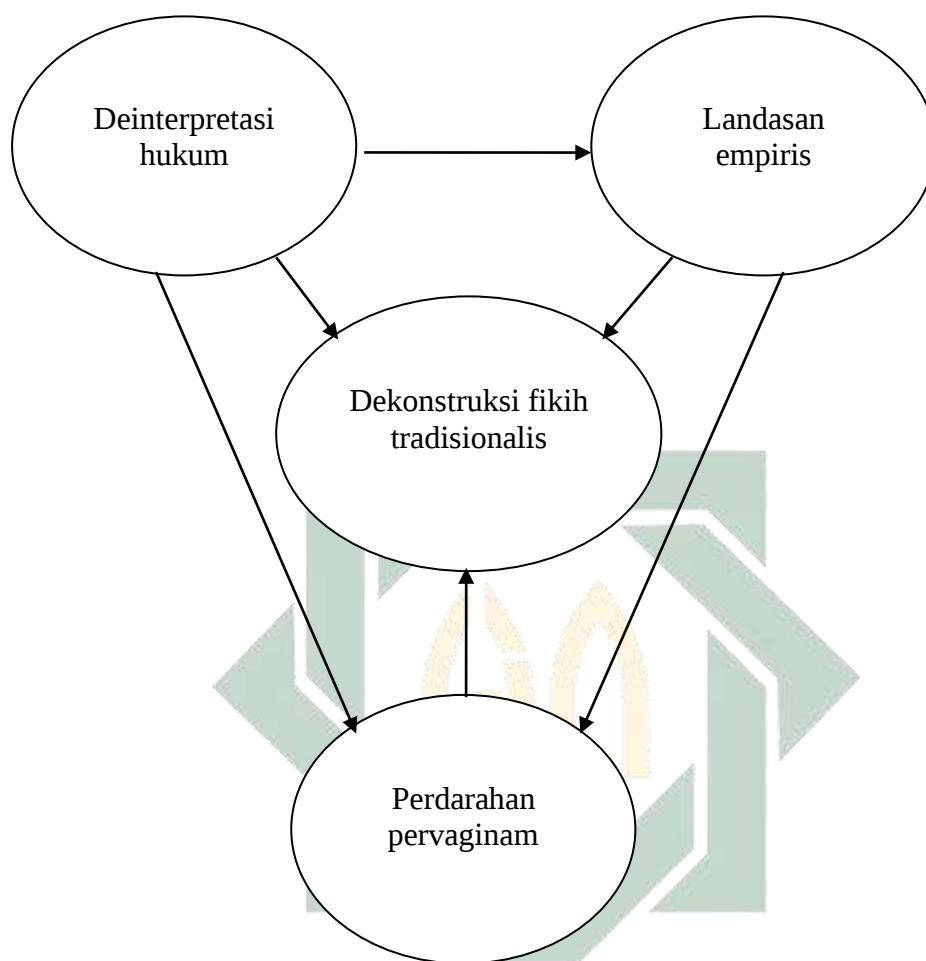
Berikut ini dijelaskan tentang skema konstruksi fikih perdarahan pervaginam, yang didekonstruksi oleh perkembangan medis, sehingga diperlukan rekonstruksi dengan pendekatan empiris-normatif.



Skema 5.1

Hubungan antar konsep: Interpretasi hukum dengan landasan normatif terhadap perdarahan pervaginam dan implikasinya terhadap konstruksi fikih tradisional.

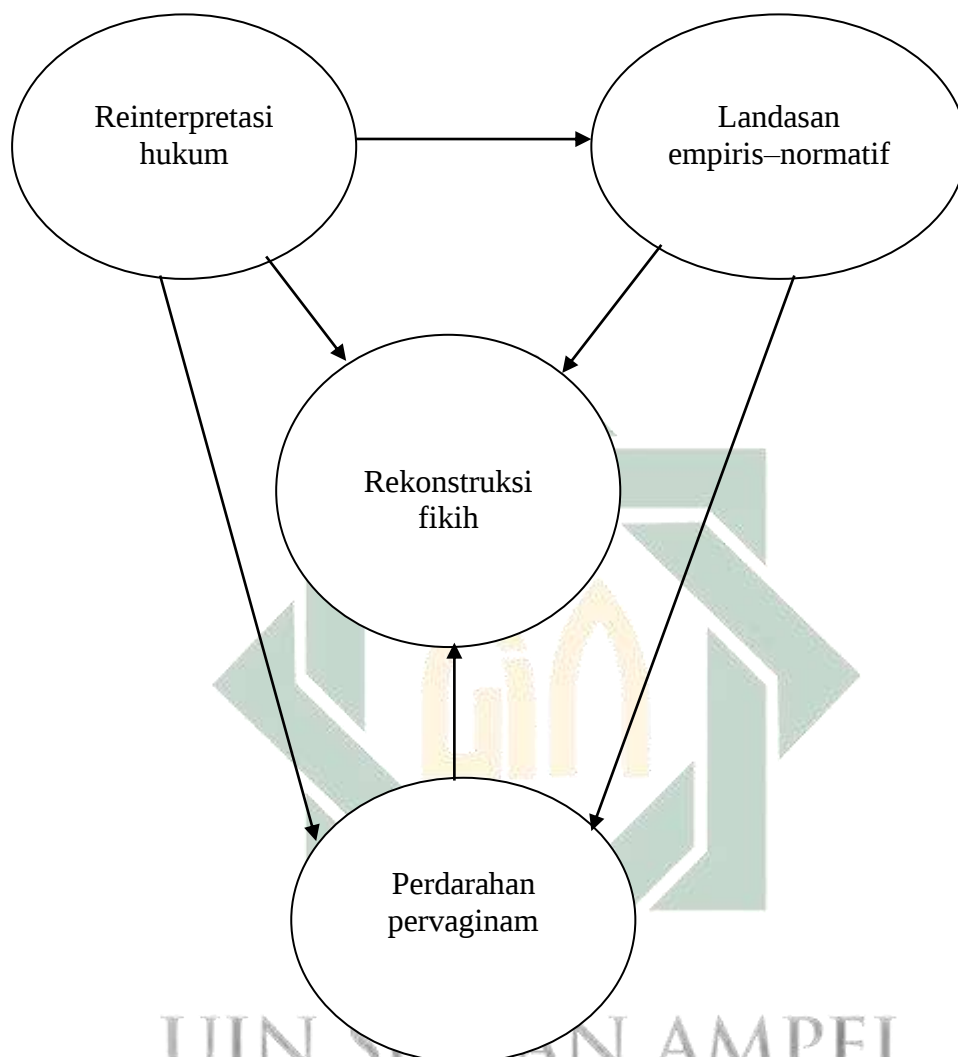
Skema tersebut menggambarkan bahwa interpretasi hukum yang didasarkan pada landasan normatif terhadap perdarahan pervaginam berimplikasi pada konstruksi fikih perdarahan pervaginam yang bersifat tradisional.



Skema 5.2

Hubungan antar konsep: Deinterpretasi hukum dengan landasan empiris terhadap perdarahan pervaginam dan implikasinya terhadap dekonstruksi fikih tradisional.

Skema di atas menggambarkan bahwa deinterpretasi hukum yang didasarkan pada landasan empiris terhadap perdarahan pervaginam berimplikasi pada dekonstruksi fikih perdarahan pervaginam yang bersifat tradisional.



Skema 5.3

Hubungan antar konsep: Reinterpretasi hukum dengan landasan normatif-empiris terhadap perdarahan pervaginam dan implikasinya terhadap rekonstruksi fikih.

Skema di atas menggambarkan bahwa reinterpretasi hukum dengan landasan empiris dan normatif terhadap perdarahan pervaginam berimplikasi pada rekonstruksi fikih perdarahan pervaginam.

BAB IV

PANDANGAN FUKAHA TENTANG PERDARAHAN PERVAGINAM

A. Haid

Fikih adalah ilmu yang mempelajari tentang hukum *shar'ī* yang berkaitan dengan amal ibadah yang disandarkan pada dalil yang terperinci.¹ Dalam kitab fikih, fukaha membahas masalah perdarahan pervaginam dalam bab *ṭahārah*. Fukaha sepakat bahwa perdarahan pervaginam dibagi menjadi tiga yaitu darah haid, nifas, dan istihadah.

Penjelasan yang diberikan fukaha mengenai perdarahan pervaginam sangat beragam, sehingga banyak dijumpai perselisihan pendapat dalam penentuan darah tersebut. Dalam pembahasan perdarahan pervaginam, tema yang dibahas dalam fikih adalah warna darah, usia haid, masa haid, nifas, dan istihadah, serta implikasi hukumnya. Di bawah ini dibahas tentang pandangan fukaha, khususnya fukaha empat mazhab, tentang perdarahan pervaginam berdasarkan sistematika tersebut.

1. Darah haid

Fukaha menentukan darah haid dengan melihat bentuk dan warna darah. Terjadi perdebatan di kalangan fukaha mengenai hal tersebut. Menurut mazhab Ḥanafī, warna darah haid ada enam, yaitu hitam, merah, keruh,

¹ Abū Bakr al-Dimyātī, *Ḥāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, Juz I (Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, t.t), 14.

hijau,² *turbiyah* (seperti warna debu), dan kuning. Hal tersebut didasarkan pada dalil al-Qur'an, 2: 222, bahwa Allah menyebut haid sebagai *adhā*, dan kalimat *adhā* mengindikasikan bahwa warna darah haid tidak hanya hitam.³

Menurut Abū Yūsuf, darah haid adalah darah yang terkumpul dalam uterus selama masa suci. Menurutnya, cara membedakan antara cairan keruh yang termasuk haid dan darah *'irq* (perdarahan biasa) adalah dengan mengecek cairan yang keluar dari uterus. Cairan keruh termasuk haid, jika ia keluar setelah cairan bening, namun jika cairan keruh keluar lebih dahulu dibanding cairan bening, maka itu bukan darah haid. Pendapat Abū Yūsuf tersebut ditolak oleh al-Kasānī.⁴

Dalam mazhab Hanafī yang lain dijelaskan bahwa cairan berwarna coklat, kuning, hijau, dan keruh, jika keluar dari wanita berusia reproduktif, maka ia termasuk haid, namun jika cairan tersebut keluar dari wanita tua, maka dilihat dengan menaruh kapas di kemaluan, jika bercak dengan warna tersebut, keluar dari vagina dengan cepat, maka ia dihukumi haid, namun jika lama keluarnya, maka ia bukan haid.⁵

Menurut mazhab Mālikī, warna darah haid ada 3, yaitu merah, kuning dan keruh (antara hitam dan putih).⁶ Cairan berwarna kuning dan keruh termasuk haid, jika keluar pada masa haid.⁷

² Menurut Wahbah al-Zuhailī, warna hijau adalah bagian dari warna *al-kudrah* (keruh). Hal tersebut dikarenakan makanan yang dikonsumsi wanita, sehingga mempengaruhi warna darah. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 458.

³ Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasānī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005), 152

⁴ Ibid.

⁵ Hal tersebut dikarenakan uterus wanita tua sudah *muntin* (rapuh) dan keberadaan cairan di vagina dapat merubah warna cairan tersebut. Ibid.

⁶ 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 114.

Fukaha mazhab al-Shāfi'ī mengklasifikasikan warna darah haid berdasarkan urutan kekuatannya, yaitu ada lima⁸; hitam,⁹ merah,¹⁰ oranye,¹¹ kuning¹² dan keruh.¹³ Selain warna, mazhab al-Shafi'i mengklasifikasikan darah haid berdasarkan kekentalannya, yaitu kental, berbau, kental sekaligus berbau, tidak kental dan tidak berbau.¹⁴

Dari paparan pendapat fukaha tentang darah haid di atas, diketahui bahwa warna darah haid yang disepakati fukaha adalah merah, karena ia merupakan asli warna darah. Selain warna merah, fukaha berselisih pendapat. Hal tersebut dikarenakan adanya penjelasan Hadis bahwa darah haid berwarna hitam, kuning, dan keruh. Fukaha sepakat bahwa warna darah haid adalah hitam didasarkan pada Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Fāṭimah binti Abī Ḥubaish:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».¹⁵

⁷ Hakekat darah haid adalah pembersih tubuh dan kotoran dari makanan yang harus dikeluarkan, karena itu ia berbau busuk dan buruk warnanya. Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Juz I (Surabaya: al-Hidāyah, t.t.), 38. Lihat juga Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), 371.

⁸ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah* Juz I (Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1918), 102

⁹ Adalah darah yang paling kuat, kental dan sangat amis.

¹⁰ Adalah darah yang kuat dan tidak begitu berbau.

¹¹ Adalah darah yang lemah dan tidak berbau.

¹² Adalah darah yang paling lemah dan tidak berbau.

¹³ Adalah darah yang paling lemah dan tidak berbau.

¹⁴ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, 22. Lihat juga Muhammad Ardani, *Risalah Haid, Nifas dan Istihadah* (Surabaya: al-Miftah, 1987), 22. Lihat Muḥammad al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā'*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 95-96.

¹⁵ Menurut ibn Hibbān dan al-Hākim, Hadis ini adalah Hadis *ṣaḥīḥ*, tetapi menurut Abū Ḥātim, Hadis ini adalah *ḍa'īf*, karena diriwayatkan dari 'Adiy ibn Thābit, yang meriwayatkan dari bapaknya, yang meriwayatkan dari kakeknya. Kakek 'Adiy ibn Thābit tidak diketahui statusnya. Abū Dāud, *Sunan*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 115. Lihat juga Muḥammad ibn Ismā'īl al-Ṣan'ānī al-Kaḥlānī, *Subul al-Salām*, Juz I (Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.), 100.

Diriwayatkan dari Fāṭimah binti Abī Ḥubaish bahwa ia sedang istihadah, 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*’”.¹⁶

Fukaha berselisih dalam menentukan cairan warna kuning dan keruh, dikarenakan adanya dua Hadis yang dianggap bertentangan yaitu Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah, yang menyatakan bahwa warna kuning dan keruh termasuk haid, dan Hadis yang diriwayatkan Ummu ‘Aṭiyyah yang menyatakan bahwa warna kuning dan keruh tidak termasuk haid.

عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ أُمِّهِ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ النِّسَاءُ يَبْعَثْنَ إِلَى عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ بِالذَّرَجَةِ فِيهَا الْكُرْسِيُّ فِيهِ الصُّفْرَةُ مِنْ دَمِ الْحَيْضَةِ يَسْأَلْنَهَا عَنْ الصَّلَاةِ فَتَقُولُ هُنَّ لَا تَعْجَلْنَ حَتَّى تَرِينَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَاءَ تُرِيدُ بِذَلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْحَيْضَةِ¹⁷

Dari ‘Alqamah yang meriwayatkan dari ibunya berkata, 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”.

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةٍ قَالَتْ كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا¹⁸

Dari Ummu ‘Aṭiyyah berkata: “Kami tidak menganggap sesuatu pun dari warna keruh dan kuning”.

Fukaha mentarjih pertentangan dua Hadis tersebut, dengan *al-jam’ wa al-taufiq* (menggabungkan dua dalil yang bertentangan), bahwa cairan warna keruh dan kuning yang kelaar pada masa haid, dihukumi darah haid, dan jika cairan tersebut keluar di luar siklus haid, maka dihukumi darah istihadah.¹⁹

¹⁶ Menurut al-Shaukānī, ‘*irq*’ adalah darah yang keluar dari pembuluh darah serviks, yang berada di bawah uterus, dan biasa disebut *ādhil*. Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Autār*, Juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 337.

¹⁷ Hadis *mauqūf*. Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī al-Zarqāwī, *Sharḥ al-Zarqāwī ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, Juz I (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), 145.

¹⁸ Hadis *ṣaḥīḥ*. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Juz II (Kairo: Dār Abī Ḥayyān, 1996), 113.

Penjelasan fukaha tersebut berbeda dengan penjelasan pakar medis. Berdasarkan pendapat pakar medis, darah haid tidak hanya ditentukan dari warnanya, karena warna darah haid aslinya tidak berbeda dengan darah anggota badan lainnya yaitu merah. Darah haid yang keluar dari vagina kemungkinan telah tercampur oleh cairan dari vagina dan serviks.

Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, sekitar 50% dari detritus haid dikeluarkan dalam 24 jam pertama saat haid. Cairan haid terdiri dari fungsi autolisis, eksudat inflamasi, sel darah merah, dan enzim proteolitik. Aktivitas fibrinolitik yang tinggi, mempercepat pengosongan uterus dengan pencairan jaringan dan fibrin, namun jika laju aliran besar, dapat terjadi pembekuan darah.²⁰

2. Usia menarke

Menarke adalah haid pertama yang dialami wanita ketika beranjak dewasa. Terdapat beberapa pandangan fukaha mengenai usia menarke. Menurut mazhab Hanafi, usia menarke adalah 9 tahun. Darah yang keluar sebelum usia tersebut, disebut darah *fasād* (rusak).²¹ Penentuan usia tersebut didasarkan pada beberapa hal, diantaranya:

- a. ‘Āishah menikah dengan Rasulullah ketika ia berusia 9 tahun.
- b. Adanya riwayat bahwa seorang wanita, putri dari Abi Mutī’, telah memiliki cucu pada usia 19 tahun.

¹⁹ ‘Abd al-Karīm Zaidān, *al-Mufaṣṣal fī Ahkām al-Mar’ah wa al-Bait al-Muslim*, Juz I (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 107.

²⁰ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility* (Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2011), 134.

²¹ Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl, *al-Mabsūt*, Juz I (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1989), 150.

c. Hadis ‘Āishah yang diriwayatkan Ibn ‘Umar:

قَالَتْ عَائِشَةُ إِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ فَهِيَ امْرَأَةٌ²²

‘Āishah berkata: “Apabila anak wanita berusia 9 tahun, maka ia telah menjadi wanita dewasa”

Di mazhab Ḥanafī yang lain disebutkan bahwa usia menarke adalah 7 tahun, berdasarkan Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh ‘Abd al-Malik ibn al-Rabī’ ibn Sabrah, tentang perintah salat bagi anak yang telah berusia 7 tahun.²³

عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرُوا الصَّبِيَّ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغَ سَبْعَ سِنِينَ وَإِذَا بَلَغَ عَشَرَ سِنِينَ فَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا²⁴

Diriwayatkan dari ‘Abd al-Malik ibn al-Rabī’ ibn Sabrah dari ayahnya dan dari kakeknya berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: “Perintahkan anak (kalian) untuk salat, jika sudah mencapai usia tujuh tahun, dan jika sudah berusia sepuluh tahun, maka pukullah (jika meninggalkan salat).”

Menurut mazhab Mālikī, usia menarke adalah 9 tahun. Darah yang keluar sebelum usia 9 tahun, disebut darah *illah* atau *fasād*. Darah yang keluar antara usia 9-13 tahun, hendaknya dikonsultasikan kepada para ahli atau dokter, untuk memastikan jenis darah tersebut. Darah yang keluar di atas usia 13 tahun, sudah dipastikan itu darah haid.²⁵

²² Ucapan ‘Āishah tersebut terdapat dalam Hadis yang meriwayatkan tentang izin menikah bagi wanita yang berusia 9 tahun. Hadis tersebut adalah Hadis *ṣaḥīḥ*. Al-Tirmidhī, *Sunan*, Hadis no. 1027, dalam CD al-Kutub al-Tis’ah.

²³ Sebagian fukaha mengatakan bahwa pembatasan usia menarke 7 tahun, tidak bisa dijadikan landasan, karena jarang yang mengalaminya. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl, *al-Mabsūt*, Juz I, 150.

²⁴ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāūd, *Sunan*, Juz I, 173.

²⁵ ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 115. Lihat juga Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Arafah al-Dasūqī, *Ḥashiyah al-Dasūqī ‘alā al-Sharḥ al-Kabīr* (Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), 168.

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, usia menarke adalah 9 tahun Hijriyyah.²⁶ Hal tersebut didasarkan pada hasil penemuan al-Shāfi'ī, bahwa wanita Tihāmah telah mengalami haid pada usia 9 tahun, dan seorang wanita dari San'ā di Yaman sudah memiliki cucu pada usia 21 tahun.²⁷ Di dalam mazhab al-Shāfi'ī, terdapat istilah *sanah taqrībiyyah* dalam menjelaskan usia menarke, bahwa batasan usia menarke adalah 9 tahun kurang 15 hari. Perdarahan yang terjadi sebelum itu, termasuk darah istihadah.²⁸ Misalnya, ada wanita yang mengeluarkan darah pada 17 hari sebelum usia 9 tahun selama 5 hari, maka darah yang keluar 2 hari pertama dianggap istihadah, dan 3 hari selanjutnya dianggap haid, karena sudah masuk usia haid.²⁹

Menurut mazhab Ḥanbalī, usia menarke dibatasi pada usia 9 tahun.³⁰ Allah menciptakan darah haid dengan hikmah yaitu untuk pengasuhan anak. Hikmah tersebut tidak ada pada anak kecil yang belum berusia 9 tahun, karena belum bisa hamil.³¹ Darah yang keluar sebelum usia 9 tahun dikategorikan bukan darah haid, berdasarkan firman Allah dalam al-Qur'an, 65:4:

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A
وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ

“...Dan begitu pula wanita yang tidak haid...”³²

²⁶ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, Juz I, 98.

²⁷ Yahyā ibn Muhammad al-Shaibānī, *Ikhtilāf al-Aimmah al-'Ulamā'*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 73.

²⁸ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, Juz I, 98.

²⁹ Abū Bakr al-Dimyātī, *Hāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, Juz I, 72.

³⁰ Muḥammad ibn Muflih Muḥammad al-Maqdisī, *al-Furū'*, Juz I (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985), 265.

³¹ Ibn Qudāmah, *al-Sharh al-Kabir*, Juz I (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.), 317.

³² Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata* (Bandung: Syamil, 2007), 558.

Menurut Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaimin, tidak ada batasan dalam usia haid, karena tidak ada dalil yang menetapkan usia haid. Selain itu yang menjadi ilat haid adalah darahnya, bukan usia seorang gadis. Kapanpun wanita melihat darah haid, maka ia dihukumi haid.³³

Berdasarkan pandangan fukaha tentang usia menarke, hampir semuanya bersepakat bahwa usia menarke adalah 9 tahun, dan perdarahan yang terjadi sebelum itu adalah darah *fasād* atau darah istihadah. Dalam pandangan pakar medis, tidak ada batas usia menarke, dari hasil beberapa penelitian disebutkan bahwa terjadinya menarke setelah perkembangan payudara atau tumbuhnya rambut kemaluan. Di beberapa tempat telah didapati gadis usia 8 tahun yang sudah mengalami menarke.³⁴ Haid setelah menarke pada beberapa tahun pertama, mayoritas tidak disertai dengan ovulasi.³⁵

3. Usia menopause

Usia menopause adalah usia wanita yang tidak lagi haid dan tidak bisa hamil.³⁶ Fukaha berselisih mengenai batasan usia menopause. Menurut mazhab Ḥanafī, usia menopause adalah 55 tahun.³⁷ Wanita tua yang melihat darah pada masa haidnya, darah tersebut dianggap darah haid. Seorang wanita, yang tidak

³³ Pandangan ‘Uthaimin ini berdasarkan pandangan Ibn Taymiyyah dan al-Dārimī. Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, *Fikih Darah Wanita* (Solo: al-Qowam, 2004), 8.

³⁴ Di Inggris didapati beberapa gadis mengalami menarke dalam usia 8 tahun, tetapi rata-rata wanita mengalami menarke pada usia 12. S. Hope, “Consultation for an Abnormal Menstrual Cycle”, dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 3.

³⁵ Menurut Samsul, pada beberapa tahun setelah menarke, hubungan timbal balik positif pada hipotalamus-hipofisis-ovarium belum sempurna. Meskipun sudah terjadi folikulogenesis dan sudah terdapat estrogen yang cukup tinggi, karena pusat hubungan timbal balik positif belum sempurna, maka tidak terjadi lonjakan LH, sehingga ovulasi tidak terjadi. Samsulhadi, “Perdarahan Uterus Disfungsi”, *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 7, Nomor 1 (Juni, 1998), 3.

³⁶ ‘Aṭīyyah Ṣāqar, dalam Muftī Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah, *al-Fatāwā al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah, 1997), 3287.

³⁷ Abū Bakr ibn Mas’ūd al-Kasānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, Juz I, 156.

mengalami haid dalam waktu yang lama, sampai usia 90 tahun atau semisalnya, sehingga ia menganggap menopause, lalu terjadi perdarahan pervaginam, maka darah tersebut bukan darah haid, tetapi darah *fasād* (rusak).³⁸

Menurut mazhab Mālikī, usia menopause adalah 70 tahun,³⁹ jika keluar darah pada usia 50 tahun, maka ditanyakan kepada wanita yang berpengalaman atau kepada dokter, untuk menentukan darah tersebut, tetapi jika darah keluar pada usia 70 tahun ke atas, maka sudah dipastikan itu bukan darah haid, tetapi darah istihadah.⁴⁰

Fukaha Mazhab al-Shāfi'ī⁴¹ menyatakan bahwa tidak ada batas usia menopause, selama seorang wanita masih hidup berarti ada kemungkinan ia akan mengalami haid, namun mayoritas wanita mengalami menopause pada usia 62 tahun.⁴²

Di dalam mazhab Ḥanbalī terdapat tiga pendapat mengenai usia menopause:

- a. Usia menopause adalah 50 tahun, namun jika setelah usia tersebut terjadi perdarahan yang berulang, maka ia masih dalam masa usia haid.⁴³

Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Āishah:

³⁸ Abu Bakr ibn Mas'ūd al-Kasanī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 186. Lihat juga Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl, *al-Mabsūṭ*, 312. Ibn 'Ābidīn, *Ḥashiyah Rad al-Mukhtār ala al-dar al-Mukhtār*, 327.

³⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 547.

⁴⁰ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 115.

⁴¹ Qalyūbī dan 'Umairah, *Qalyūbī wa 'Umairah*, Juz I, 98.

⁴² Lihat juga Segaf Hasan Baharun, *Problematika Haid dan Permasalahan Wanita* (Pasuruan: Ma'had Dār al-Lughah wa al-Da'wah, 2009), 12. Muhammad Ardani, *Risalah Haid, Nifas, dan Istihadah*, 14.

⁴³ Dalam hal ini, haid tersebut dinamakan haid *mashkūk* (haid yang diragukan), karena itu, meskipun haid, ia dianjurkan untuk tetap salat dan puasa, sebagai kehati-hatian dalam pelaksanaan hukum.

قالت عائشة - رضي الله عنها "إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ خَمْسِينَ سَنَةً خَرَجَتْ مِنْ حَدِّ الْحَيْضِ"

'Āishah r.a. berkata "Apabila wanita memasuki usia 50 tahun, maka ia keluar dari masa haid".⁴⁴

b. Usia menopause adalah 60 tahun.

c. Usia menopause wanita Arab 60 tahun dan wanita non Arab 50 tahun,⁴⁵

karena wanita Arab lebih kuat jasmaninya. Diriwayatkan dari Zubair ibn Bakr, bahwa wanita usia 50 tahun tidak melahirkan kecuali orang Arab, dan wanita tidak melahirkan setelah usia 60 tahun kecuali wanita Quraish, hal tersebut didasarkan pada Hind binti Abī Ubaidah ibn 'Abd Allah ibn Zum'ah, yang melahirkan Mūsā ibn 'Abd Allah ibn Ḥasan ibn Ḥasan ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib pada usia 60 tahun.⁴⁶

Dari pandangan fukaha mengenai usia menopause di atas, diketahui bahwa hampir semua fukaha membatasi usia menopause, meskipun dengan tahun yang berbeda-beda. Pandangan fukaha mengenai usia menopause, ada yang berdasarkan dalil normatif dan empiris. Secara medis, usia menopause tidak bisa ditentukan, karena setiap wanita memiliki ciri yang berbeda. Dari beberapa hasil penelitian, usia menopause biasanya terjadi antara usia 45-55 tahun, dan dipengaruhi oleh kesehatan. Tanda menopause dapat diketahui dari berhentinya haid selama satu tahun, pada dekade kelima.⁴⁷

⁴⁴ Dalam pendapat Ahmad yang lain, ucapan 'Āishah tersebut tidak bisa dijadikan dalil. Ibid.

⁴⁵ Shams al-Dīn Ibn Mufliḥ al-Maqdisī, *al-Furū* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), 336.

⁴⁶ Ibn Qudāmah, *al-Sharḥ al-Kabir*, 318.

⁴⁷ F. Blake, "Mood and the Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees, Sally Hope, Veronica Ravnika (London: Taylor & Francis, 2005), 130.

4. Siklus haid

Pembahasan fikih tentang siklus haid terkesan rumit. Perdebatan antara fukaha dalam hal ini, seringkali berkaitan dengan batas masa haid, masa suci dan keluarnya darah haid yang terputus-putus.

a. Masa haid

Normalnya, wanita mengalami haid selama 3-7 hari, namun terkadang didapati wanita mengalami perdarahan haid lebih atau kurang dari masa normal tersebut, karena itu fukaha memperdebatkan tentang batasan masa haid.

Menurut mazhab Ḥanafī, hari minimal haid adalah 3 hari dan maksimalnya adalah 10 hari. Hal tersebut didasarkan pada beberapa Hadis:

1. Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

تَقَعِدُ إِحْدَاهُنَّ شَطْرَ عَمْرِهَا لَا تَصُومُ وَلَا تَصَلِّي⁴⁸

Separuh usia wanita, mereka tidak puasa dan tidak salat.

Dari Hadis tersebut, fukaha mazhab Ḥanafī menjelaskan bahwa wanita tidak salat dan puasa separuh umurnya, dengan dikurangi masa sebelum haid dan menopause. Mereka membagi satu bulan dengan tiga bagian, sepertiga bulan (10 hari) adalah masa haid, dan dua pertiganya (20 hari) adalah masa suci.⁴⁹

2. Hadis yang diriwayatkan Wāthilah ibn al-Asqa’:

رَوَى وَائِلَةُ بْنُ الْأَسْقَعِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةٌ

⁴⁸ Hadis *mauḍū’*. Hadis ini tidak tercantum dalam kitab Hadis, tetapi tersebar dalam kitab fikih.

⁴⁹ Abu Bakr ibn Mas’ūd al-Kasanī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 183.

أيام وأكثره عشرة.⁵⁰

Dari Wāthilah ibn al-Asqa' meriwayatkan, bahwa Nabi saw bersabda: "Haid paling sedikit adalah 3 hari dan paling lama adalah 10 hari".

3. Hadis yang diriwayatkan 'Aṭā':

عَنْ عَطَاءٍ قَالَ أَذْنَى الْحَيْضِ يَوْمٌ.⁵¹

Aṭā' berkata: "Haid paling sedikit adalah satu hari".

4. Hadis yang diriwayatkan Anas:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يَقُولُ مَا زَادَ عَلَى الْعَشْرِ فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ.⁵²

Anas ibn Mālik berkata: "Darah yang melebihi 10 hari berarti darah istihadah".

5. Hadis yang diriwayatkan Abū Umāmah al-Bāhilī:

روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : أقل ما يكون الحيض للجارية الشيب، والبكر جميعا ثلاثة أيام وأكثر ما يكون من الحيض عشرة أيام ، وما زاد على العشرة فهو استحاضة.⁵³

Diriwayatkan dari Abū Umāmah al-Bāhilī, bahwa Rasulullah saw bersabda: "Minimal haid bagi wanita janda atau gadis adalah tiga hari dan maksimal haid adalah 10 hari, lebih dari itu berarti istihadah.

Menurut mazhab Mālikī, tidak ada batas minimal haid, tetapi maksimal haid adalah 15 hari.⁵⁴ Darah yang keluar sepercak termasuk darah haid,⁵⁵ meskipun demikian darah tersebut tidak bisa dijadikan hitungan iddah, kecuali jika darah keluar selama satu hari atau setengah hari.

⁵⁰ Hadis *mauḍū'*. Tidak tercantum dalam al-kutub al-tis'ah.

⁵¹ *Aṭhar maqṭū'*. Al-Dārimī, *Sunan*, cd al-Kutub al-Tis'ah, Hadis no. 833.

⁵² Hadis *ḍa'if*, karena *mauḍūf* dan sanadnya terputus. Ibid. Hadis no. 829.

⁵³ Hadis *mauḍū'*. al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi' al-Ṣanāi'*, Juz I, 154.

⁵⁴ Menurut Abū al-Tāhir, masa maksimal haid bisa mencapai 18 hari, berdasarkan teori istiḥḥār. Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, Juz I, 370.

⁵⁵ Meskipun keluar darah sedikit satu kali maka dihukumi darah haid. Tapi hal tersebut tidak berlaku untuk menghitung iddah dengan *qur'* akibat perceraian. Muhammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 36. Lihat 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 103. Lihat juga Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 370.

Sebercak darah haid dapat membatalkan puasa dan ia berkewajiban meng*qada*’ puasanya tersebut.⁵⁶

Menurut mazhab al-Shāfi’ī, hari minimal haid adalah sehari semalam,⁵⁷ dan hari maksimal haid adalah 15 hari,⁵⁸ jika kurang dari itu dikatakan darah istihadah.⁵⁹ Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

تَقَعْدُ إِحْدَاهُنَّ شَطْرَ عَمْرِهَا لَا تَصُومُ وَلَا تَصَلِّيُ⁶⁰

Separuh usia wanita, mereka tidak puasa dan tidak salat.

Berdasarkan Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah tersebut, fukaha membagi satu bulan menjadi dua bagian, setengah bulan pertama (15 hari) adalah masa suci dan setengah bulan sisanya (15 hari) adalah masa haid. Segaf menjelaskan bahwa hitungan sehari semalam sama dengan hitungan 24 jam, hanya biasanya terbagi dalam beberapa hari, misalnya, seorang wanita mengeluarkan darah pada hari pertama, kedua, ketiga dan keempat masing-masing lima jam, kemudian pada hari kelima dan keenam masing-masing 2 jam, sehingga jumlah keseluruhan 24 jam. Darah yang keluar kurang dari 24 jam, tidak dihukumi darah haid, akan tetapi darah istihadah, walaupun keluarnya selama 15 hari, misalnya, seorang wanita mengeluarkan darah selama 15 hari setiap harinya 1 jam, darah tersebut dihukumi darah istihadah, karena keluarnya hanya 15 jam (kurang dari 24

⁵⁶ ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 115.

⁵⁷ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī, *al-Umm*, Juz I (Kairo: Dār al-Ghad al-‘Arabī, 1989), 118-121.

⁵⁸ Muḥammad ibn Idrīs al-Syafī, *al-Umm*, 110. Muḥammad Nuruddin Marbu Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, (Solo: Era Intermedia, 2004), 28. Lihat juga Qalyūbī dan ‘Umairah, *Qalyūbī wa ‘Umairah*, Juz I, 99.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁶⁰ Hadis *mauḍū’*. Hadis ini tidak tercantum dalam kitab Hadis, tetapi tersebar dalam kitab fikih.

jam),⁶¹ dan ia harus meng*qadā'* salat yang ditinggalkannya.⁶²

Mazhab Ḥanbalī berpendapat bahwa masa haid tidak ada batasannya, hal tersebut didasarkan pada tradisi dan kebiasaan wanita, karena tidak ada dalil yang membatasi masa haid. Dalil yang dikemukakan fukaha yang lain, kebanyakan dari Hadis tersebut adalah Hadis *da'īf*, sehingga tidak bisa dijadikan *hujjah*.⁶³

b. Masa Suci

Masa suci di antara dua haid adalah tidak keluarnya darah haid dan nifas dari seorang wanita. Masa suci dapat diketahui dengan berhentinya perdarahan dan keluarnya cairan bening putih dari kemaluan di akhir haid.⁶⁴ Fukaha bersepakat bahwa tidak ada batas maksimal masa suci di antara dua haid, sedangkan batas maksimal suci waktunya tidak terbatas.⁶⁵ Selama darah tidak keluar, ia dihukumi suci. Terdapat beberapa wanita yang selama setahun atau beberapa tahun tidak mengalami haid, bahkan tidak pernah mengalami haid sama sekali.⁶⁶

Fukaha berselisih pendapat dalam menentukan masa minimal wanita suci dari haid. Menurut mazhab Ḥanafī, minimal masa suci adalah 15 hari. Masa suci lebih lama dari masa haid.⁶⁷ Mereka membagi satu bulan menjadi tiga bagian, sepertiga bulan (10 hari) adalah masa haid, dan dua pertiga

⁶¹ Segaf Hasan Baharun, *Problematika Haid dan Permasalahan Wanita*, 7.

⁶² Abu Bakr al-Dimyātī, *Hāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, 72.

⁶³ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 228.

⁶⁴ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁶⁵ Muhammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 49.

⁶⁶ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁶⁷ Menurut mazhab Ḥanafī, masa haid adalah 10 hari.

sisanya (20 hari) adalah masa suci. Masa tersebut diqiyaskan dengan keringanan beribadah bagi mukim dan musafir, keringanan bagi mukim adalah 3 hari dan keringanan musafir adalah 15 hari.⁶⁸

Dalam mazhab Mālikī terdapat lima riwayat mengenai masa minimal suci di antara dua haid;

- 1) Menurut al-Qarāfī, masa minimal suci tergantung kebiasaan wanita masing-masing.
- 2) Menurut Muḥammad ibn Maslamah dan Ibn Ḥabīb, masa minimal suci adalah 10 hari.⁶⁹
- 3) Menurut Saḥnūn, masa minimal suci adalah 8 hari.⁷⁰
- 4) Menurut ibn Abī Zaid, masa minimal suci adalah antara 8-10 hari
- 5) Menurut ‘Abd al-Malik, masa minimal suci adalah 5 hari.⁷¹

Mazhab Mālikī mengkritisi Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah, yang dijadikan dalil dalam mazhab Ḥanafī dan al-Shāfi’ī:

تقعد إحداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي⁷²

Separuh usia wanita, mereka tidak puasa dan tidak salat.

Hadis tersebut memiliki kelemahan, diantaranya: 1) Hadis tersebut bukan Hadis yang *ṣaḥīḥ*, 2) Hadis tersebut tidak bisa dijadikan dalil, karena masa kanak-kanak tidak tercakup didalamnya, 3) Hadis tersebut tidak

⁶⁸ Abū Bakr ibn Mas’ūd al-Kasānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, Juz I, 156.

⁶⁹ Hal tersebut dikarenakan angka 10 merupakan angka maksimal dalam hitungan, angka selebihnya adalah angka yang disandarkan kepadanya.

⁷⁰ Hal tersebut dikarenakan angka 10 merupakan bilangan jamak terakhir, dan minimalnya adalah 2, maka 10 dikurangi 2 menjadi 8.

⁷¹ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 374.

⁷² Hadis *mauḍū’*. Hadis ini tidak tercantum dalam kitab Hadis, tetapi tersebar dalam kitab fikih.

bersifat umum.⁷³ Berdasarkan kelemahan tersebut, maka Hadis ini tidak bisa dijadikan dalil hukum.

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, masa suci paling cepat adalah 15 hari dan 15 malam. Pendapat ini didasarkan pada hitungan hari dalam satu bulan, bahwa dalam satu bulan memiliki 30 hari. Pada waktu itu ada masa suci dan masa haid, jika masa haidnya 15 hari, maka masa sucinya adalah 15 hari.⁷⁴ Al-Shāfi'ī mensyaratkan masa suci tersebut terjadi di antara dua haid, jika terjadi antara haid dan nifas, maka tidak ada batas minimalnya, karena jika terputus satu hari setelah nifas, kemudian keluar darah, maka kemungkinan darah tersebut adalah darah haid.⁷⁵

Ḥanbalī berpendapat, masa minimal suci diantara dua haid adalah 13 hari, di riwayat yang lain, ia berpendapat 15 hari.⁷⁶ Perbedaan pandangan di kalangan Ḥanbalī ini, didasarkan pada perbedaan pandangan tentang masa maksimal haid, jika maksimal haid 17 hari, maka masa minimal suci adalah 13 hari, jika masa maksimal haid adalah 15 hari, maka masa suci adalah 15 hari.⁷⁷

Menurut 'Uthaimin, tidak ada penentuan masa haid dan suci. Selama seorang mendapati darah, maka ia haid, dan jika darahnya berhenti, maka ia berarti suci. Pendapatnya tersebut didasarkan tiadanya dalil yang spesifik yang menjelaskan tentang hari haid dan suci. Dalam al-Qur'an, 2:222, Allah

⁷³ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 374.

⁷⁴ Fāiq Sulaimān Dalūl, *Aḥkām al-'Ibādāt fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Gaza: Markaz al-Aṣḍiqā', 2006), 16.

⁷⁵ 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 119.

⁷⁶ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 551.

⁷⁷ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 229.

hanya menjelaskan bahwa larangan suami berjimak dengan istri sampai istri bersuci. Di dalam ayat tersebut tidak dijelaskan tentang jumlah hari haid. Hal tersebut menandakan tidak ada batasan hari haid dan suci.⁷⁸

c. Haid yang terputus-putus

Pembatasan masa haid dan masa suci berimplikasi pada penentuan hukum bagi wanita yang mengalami perdarahan tidak lancar, yang keluarnya sedikit atau terputus-putus, misalnya, satu hari keluar darah dan pada hari berikutnya darahnya terhenti. Dalam hal ini fukaha berbeda pendapat, apakah masa suci atau masa berhentinya darah di antara perdarahan tersebut termasuk haid atau istihadah.

Menurut mazhab Ḥanafī, berhentinya darah diantara dua haid termasuk darah haid, jika ia berhenti kurang dari tiga hari. Darah yang berhenti diantara dua haid lebih dari tiga hari, terdapat dua kemungkinan; pertama, ia termasuk darah haid, selama tidak melebihi batas maksimal haid yaitu 10 hari, dan kedua, ia adalah darah istihadah, jika lebih dari 10 hari.⁷⁹ Penggabungan masa suci dengan haid tersebut, mazhab Ḥanafī menyebutnya *ḥaiḍ ḥukman* yaitu secara hukum wanita tersebut dihukumi haid meskipun tidak mengeluarkan darah,⁸⁰

Dalam mazhab Mālikī, darah haid yang terputus-putus dihitung masa haid dihitung dengan metode *istizhār*, yaitu memperpanjang masa haidnya

⁷⁸ Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, *Fikih Darah Wanita*, 10.

⁷⁹ Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanāi’*, Juz I, 167.

⁸⁰ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 553.

dengan menambah tiga hari, dengan syarat penambahan tersebut tidak melebihi batas maksimal masa haid.⁸¹

Dalam mazhab al-Shāfi'ī terdapat dua pendapat mengenai darah haid yang terputus-putus:

- 1) Dalam salah satu riwayat mazhab al-Shāfi'ī, masa terhentinya darah haid diantara waktu haid termasuk haid, dengan syarat tidak melebihi batas maksimal waktu haid, jika melebihi batas tersebut, maka darah yang keluar dihukumi istihadah.⁸² Wanita yang pada suatu hari melihat darah berarti ia haid, dan jika besoknya darahnya berhenti ia diharuskan mandi untuk bersuci, namun jika hari selanjutnya melihat darah lagi, maka masa suci tadi gugur dan masuk hitungan masa haid.⁸³ Penghitungan tersebut menyebabkan batalnya ibadah yang dilakukan wanita pada masa suci tersebut karena terdapat *māni'* (penghalang) yaitu haid. Penggabungan masa suci dengan haid tersebut, mazhab al-Shāfi'ī menyebutnya *qaul al-sahb* yaitu menggabungkan hukum haid dengan suci dengan menganggap masa suci sebagai haid.
- 2) Dalam madzhab al-Shāfi'ī yang lain namun *ḍa'if* dikatakan bahwa menghitung masa haid yang terputus-putus adalah dengan metode *al-laqt* yaitu ketika tidak keluar darah maka itu dianggap suci karena penanda haid adalah adanya darah, maka jika bersih maka dianggap suci.⁸⁴

⁸¹ Hari penambahan ini disebut *ayyām al-istizhār*. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 553.

⁸² Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, juz I, 111.

⁸³ Muhammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 50.

⁸⁴ Muḥammad al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā'*, Juz I, 98.

Dinamakan *qaul al-laqt* karena kami *laqaṭna* waktu bersih maka dianggap suci.⁸⁵

Menurut mazhab Ḥanbalī, masa haid wanita hanya dihitung pada hari keluarnya darah, sedang masa terhentinya perdarahan di antara masa haidnya tetap dianggap suci, dengan syarat penggabungan tersebut tidak melebihi waktu maksimal haid. Penggabungan tersebut dinamakan metode *taḥfīq*.⁸⁶

Berdasarkan pandangan fukaha mengenai siklus haid di atas, diketahui bahwa fukaha bersepakat bahwa siklus haid terbagi menjadi dua yaitu masa haid dan masa suci. Mereka juga bersepakat bahwa tidak ada batas maksimal suci, sehingga mereka tidak mempermasalahkan wanita yang tidak haid dalam waktu yang lama. Yang menjadi perselisihan adalah tentang batas minimal suci, batas minimal haid, batas maksimal haid, dan penentuan darah haid yang terputus-putus.

Menurut pakar medis, siklus haid dipengaruhi oleh tiga organ penting hipotalamus-hipofisis-ovarium, yang berimplikasi pada endometrium di dalam uterus. Berdasarkan hal tersebut siklus haid dibagi menjadi dua yaitu siklus ovarium dan siklus endometrium. Setiap siklus memiliki beberapa fase. Siklus ovarium terdiri dari fase folikuler, ovulasi, dan luteal. Siklus endometrium terdiri dari fase proliferasi, sekresi, implantasi, dan menstruasi. Siklus haid yang normal adalah siklus yang ovulatoir, yang

⁸⁵ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 553. Lihat juga Muḥammad al-Sharbīnī al-Khaṭīb, *al-Iqnā'*, Juz I, 98.

⁸⁶ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 260.

terjadi pada wanita yang memiliki siklus haid 25-35 hari.⁸⁷ Siklus ovulatoir dapat ditentukan melalui siklus ovarium, yang dapat diprediksi masa ovulasi dan sekresinya. Fase folikuler yang paling pendek biasanya 5-7 hari dan yang paling panjang biasanya 21-30 hari, berbeda dengan fase luteal yang relatif tetap yaitu berkisar antara 12-14 hari.⁸⁸ Dalam perdarahan yang terputus-putus, secara medis, perdarahan tersebut bisa disebabkan beberapa faktor, diantaranya faktor anatomik, sistemik, atau karena pengaruh hormon.⁸⁹

B. Nifas

Nifas adalah darah yang keluar akibat melahirkan. Dalam masalah nifas ini, dibahas tentang pandangan fukaha tentang masa nifas dan darah nifas, perdarahan waktu hamil dan perdarahan akibat abortus.

1. Masa nifas

Fukaha berselisih pendapat mengenai masa nifas, yang terdiri dari masa minimal nifas dan masa maksimal nifas.

a. Masa minimal nifas

Menurut mazhab Ḥanafī,⁹⁰ al-Shāfi'ī,⁹¹ Mālikī, dan Ḥanbali,⁹² tidak ada batas minimal masa nifas.⁹³ Apabila seorang wanita melahirkan dan

⁸⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 36.

⁸⁸ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 126.

⁸⁹ Soedarto dan Edy Mustofa, "Pengobatan Medikamentosa Perdarahan Uterus Disfungsional dengan Bantuan Vaginosonografi", dalam *Majalah Obstetri dan Ginekologi*, Volume 7, Nomor 1 (Juni, 1998), 7.

⁹⁰ Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Juz I, 158.

⁹¹ Abū Bakr al-Dimyātī, *Ḥāshiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, Juz I, 73.

darah yang keluar hanya sedikit atau tidak mengeluarkan darah sama sekali, maka masa nifasnya selesai dengan berhentinya darah.

Menurut Zaid ibn ‘Alī, masa minimal nifas wanita melahirkan dihitung tiga kali masa haid; jika haidnya lima hari masa nifasnya adalah lima dikalikan tiga berarti 15 hari.⁹⁴

Menurut mazhab Ḥanafī dalam riwayat yang lain, masa minimal nifas adalah 25 hari.⁹⁵ Menurut Abu Yūsuf, masa minimal nifas ibu melahirkan adalah 11 hari sama dengan masa maksimal waktu haid (10 hari), kemudian ditambah satu hari untuk membedakannya.⁹⁶ Menurut al-Ḥasan al-Baṣrī, masa minimal nifas adalah 20 hari,⁹⁷ dan menurut al-Thaurī, masa minimal nifas adalah 3 hari.⁹⁸

b. Masa maksimal nifas

Dalam menentukan masa maksimal nifas, fukaha berbeda pendapat. Menurut mazhab Ḥanafī,⁹⁹ Aḥmad ibn Ḥanbal,¹⁰⁰ dan ‘Uthaimin¹⁰¹, masa maksimal nifas adalah 40 hari. Darah yang keluar lebih dari 40 hari, dihukumi darah haid, jika keluar sesuai jadwal haidnya, namun jika bukan jadwal haidnya, maka ia dihukumi darah istihadah.

⁹² Menurut mazhab Ḥanbalī, tidak ada batas minimal masa nifas, tetapi dianjurkan tidak berjimak sampai 40 hari. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 253.

⁹³ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, 359, Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 51.

⁹⁴ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 359.

⁹⁵ Muḥammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 51.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 359.

⁹⁹ Abū Bakr ibn Mas’ūd al-Kasanī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i*, Juz I, 159.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Utahimin, *Fikih Darah Wanita*, 72.

Masa nifas 40 hari tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan

Ummu Salamah:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ كَانَتْ النُّفْسَاءُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- تَقْعُدُ بَعْدَ نِفَاسِهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَكُنَّا نَطْلِي عَلَى وُجُوهِنَا الْوَرَسَ يَعْنِي مِنَ الْكَافِ.¹⁰²

Dari Ummu Salamah berkata: “Para wanita yang nifas pada masa Rasulullah, menghitung masa nifasnya setelah melahirkan adalah empat puluh hari atau empat puluh malam, dan kami mewarnai wajah kami dengan warna merah dari tanaman”.

عن أم سلمة رضي الله عنها أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم كم تجلس المرأة إذا ولدت؟ قال تجلس أربعين يوما إلا أن ترى الطهر قبل ذلك¹⁰³

Diriwayatkan dari Ummu Salamah bahwa ia bertanya kepada Rasulullah: “Berapa hari wanita menghitung nifasnya setelah melahirkan?” Rasulullah menjawab: “Menghitung masa nifasnya empat puluh hari, kecuali jika mengetahui suci (darah berhenti) sebelum itu”.

Menurut mazhab Mālikī¹⁰⁴ dan al-Shāfi’ī dalam salah satu riwayatnya,¹⁰⁵ masa maksimal nifas adalah 60 hari.¹⁰⁶ Hal tersebut didasarkan pada hitungan empat kali masa maksimal haid, yaitu 15 hari dikalikan empat berarti 60 hari.¹⁰⁷ Meskipun demikian, hendaknya wanita menanyakan darah tersebut ke para ahli yang mengetahui masalah

¹⁰² Abū Dāud, *Sunan*, 125. Menurut al-Nawawī, Hadis ini *ḍa’if*, sedangkan al-Bukhārī memuji Hadis tersebut. al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), 351.

¹⁰³ Hadis *mu’allal*, karena diriwayatkan oleh Mussah yang tidak diketahui keberadaannya, dan dikarenakan para istri Nabi tidak ada yang mengalami nifas selama menjadi istri Nabi kecuali Khadījah, dan hal tersebut terjadi sebelum kenabian, maka tidak bisa dijadikan *hujjah*. IBn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 252.

¹⁰⁴ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 394.

¹⁰⁵ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 358, ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 107.

¹⁰⁶ Menurut Abū Sahl yang dikutip al-Dimyāṭī, hikmah masa nifas 60 hari adalah darah terkumpul dalam rahim dalam masa penciptaan janin sebelum ditiupkannya ruh adalah 4 bulan (40 hari nutfah, 40 hari ‘alaqah, dan 40 hari muḍghah). Hari maksimal haid adalah 15 hari, maka 15 dikalikan 4 berarti 60 hari. Al-Dimyāṭī, *Ḥashiyah I’ānah al-Tālibīn*, Juz I, 73.

¹⁰⁷ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 394.

tersebut.¹⁰⁸ Menurut mazhab al-Shāfi'ī, dalam riwayat yang lain, masa maksimal nifas adalah 70 hari.¹⁰⁹

Hasan al-Baṣrī berpendapat bahwa masa nifas adalah 50 hari.¹¹⁰ Terdapat pendapat lain yang membedakan antara nifas bagi bayi laki-laki dan wanita, nifas melahirkan bayi laki-laki adalah 30 hari dan bayi wanita adalah 40 hari.¹¹¹ Hal tersebut didasarkan pada riwayat Makḥūl:

عَنْ مَكْحُولٍ قَالَ الْمَرْأَةُ تَنْتَظِرُ مِنَ الْعَلَامِ ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَمِنْ الْجَارِيَةِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا¹¹²

Dari Makḥūl berkata: “Wanita (nifas) yang melahirkan anak laki-laki masa nifasnya adalah 30 hari, dan (jika melahirkan) anak perempuan masa nifasnya adalah 40 hari”.

c. Darah nifas yang terputus-putus

Perbedaan pendapat tentang masa nifas, berimplikasi pada hukum darah nifas yang keluarnya terputus-putus. Menurut mazhab Ḥanafī, berhentinya perdarahan pada masa nifas termasuk darah nifas meskipun berhentinya sampai 15 hari atau lebih.

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, jika darah berhenti selama 15 hari atau lebih, maka masa berhentinya darah tersebut dianggap masa suci, dan jika setelah itu terjadi perdarahan, maka darah tersebut dianggap darah haid. Masa berhentinya darah kurang dari 15 hari di antara masa nifas dianggap masa nifas, dan mengurangi hitungan masa nifas.¹¹³

¹⁰⁸ Mālik ibn Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī, *al-Mudawwanah*, Juz I (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 114.

¹⁰⁹ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 358.

¹¹⁰ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid III, 358.

¹¹¹ Muḥammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Juz I, 51.

¹¹² *Athar maqṭū’*, al-Dārimī, *Sunan*, Hadis nomor 945.

¹¹³ Ibid.

Terdapat beberapa pendapat dalam mazhab Mālikī mengenai darah nifas yang tidak lancar: a) Masa berhentinya darah tersebut dianggap suci dan tidak mengurangi masa nifas, karena masa nifas hanya dihitung dengan keluarnya darah.¹¹⁴ b) Darah nifas yang terputus, kemudian setelah tiga hari keluar darah, maka darah tersebut adalah nifas, namun jika jaraknya jauh, ia dihukumi darah haid, dan c) Darah yang keluar lebih dari masa nifas adalah darah istihadah, d) Menurut ‘Abd al-Malik, jika darah keluar melebihi masa nifas, maka dilakukan *istiḥār* menjadi 70 hari.¹¹⁵

Menurut mazhab Ḥanbalī, masa berhentinya darah pada masa nifas adalah masa suci tanpa memperhatikan kurang atau lebih dari 15 hari. Darah yang berhenti sebelum masa maksimal nifas, kemudian keluar lagi sebelum masa maksimal nifas, berarti darah istihadah.¹¹⁶

Berdasarkan pembahasan mengenai masa nifas, diketahui bahwa fukaha berselisih menentukan masa nifas, yang mencakup masa minimal nifas (ada yang membatasi dan ada yang tidak membatasinya) dan masa maksimal nifas (antara 40-70 hari). Secara medis, sebagaimana pendapat F. Gary Cunningham, masa nifas adalah periode waktu yang meliputi beberapa minggu pertama setelah melahirkan. Lamanya masa ini berkisar antara 4-6

¹¹⁴ Cara menghitungnya dengan menggabung jumlah hari perdarahan nifas yang keluar di antara masa suci sampai berjumlah 60 hari. Selebihnya adalah darah istihadah. ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 107.

¹¹⁵ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 394.

¹¹⁶ Karena itu ia terbebani sebagaimana wanita suci dari haid dan nifas. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 254.

minggu.¹¹⁷ Darah yang terputus-putus pada masa nifas bisa disebabkan beberapa faktor, yaitu faktor anatomik, sistemik, atau hormon.

2. Darah nifas

Fukaha sepakat bahwa bentuk darah nifas adalah sama dengan bentuk darah haid, yang membedakan antara keduanya adalah darah nifas diakibatkan oleh persalinan.¹¹⁸ Menurut al-Qarāfi, darah nifas adalah darah haid yang terkumpul, apabila uterus mengandung janin. Darah tersebut terbagi menjadi tiga: 1) Darah yang paling bagus, berguna untuk membentuk daging janin, karena anggota janin yang lainnya berasal dari dua mani (sperma dan sel telur), 2) Darah yang biasa, berguna untuk menjadi susu ketika bayi dilahirkan, dan 3) Darah yang kurang bagus, terkumpul di dalam rahim, dan akan keluar bersama janin ketika dilahirkan.¹¹⁹

Secara medis, peluruhan jaringan desidua melalui cairan vagina dalam kuantitas yang bervariasi, cairan tersebut dinamakan lokia yang terdiri dari eritrosit, detritus desidua, sel epitel, dan bakteri. Pada beberapa hari awal setelah melahirkan, darah berwarna merah yang dinamakan lokia rubra, setelah 3 atau 4 hari warna darah menjadi merah agak pucat yang disebut lokia serosa. Setelah lebih dari 10 hari, lokia berubah warnanya menjadi putih atau

¹¹⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 646.

¹¹⁸ Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasanī, *Badā' i' al-Ṣanā' i'*, Juz I, 158.

¹¹⁹ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 393.

kekuningan, dikarenakan adanya campuran leukosit dan berkurangnya isi cairan. Lokia bertahan hingga 4 sampai 8 minggu setelah melahirkan.¹²⁰

3. Perdarahan pada waktu hamil

Wanita yang hamil tidak mengalami haid, karena berhentinya haid merupakan tanda adanya kehamilan.¹²¹ Meskipun demikian, banyak wanita hamil yang mengalami perdarahan. Dalam hal ini fukaha berbeda pendapat tentang darah yang keluar pada masa hamil.

Menurut mazhab Ḥanafī, wanita hamil tidak haid. Haid adalah darah yang keluar dari uterus, dan darah yang keluar dari wanita hamil tidak berasal dari uterus, karena mulut uterusnya menjadi tertutup, sehingga tidak bisa keluar sesuatu darinya. Darah yang keluar pada waktu hamil, baik sebelum melahirkan atau saat melahirkan, disebut darah *fasād*.¹²² Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah dan al-Qur’an surat al-Ra’d ayat 8:

عن عائشة رضي الله عنها: الحامل لا تحيض¹²³
 Diriwayatkan dari ‘Āishah bahwa wanita hamil tidak haid.

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ¹²⁴

¹²⁰ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, 23rd Edition *Williams Obstetrics*, 648.

¹²¹ Wanita hamil yang mengalami haid, dilarang melakukan beberapa kewajiban, kecuali dalam dua hal yaitu wanita haid dalam keadaan hamil boleh ditalak (dicerai) dan iddah wanita hamil yang haid, sama dengan wanita hamil yaitu tidak dihitung dengan *al-qur* tetapi iddahnya selesai dengan melahirkan. Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, *Fikih Darah Wanita*, 20.

¹²² Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanāi’*, Juz I, 164.

¹²³ *Athar mauqūf*. Menurut al-Baihaqī, Hadis ini *ḍa’if*, karena di dalam sanadnya terdapat Ibn Abī Lailā dan Maṭar yang meriwayatkan dari ‘Āṭā’. Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi’ al-Ṣanāi’*, Juz I, 162.

¹²⁴ Al-Qur’an, 13: 8.

Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap wanita, dan yang kurang sempurna, dan apa yang bertambah dalam uterus, dan segala sesuatu ada ukurannya di sisiNya.¹²⁵

Maksud dari ayat tersebut adalah wanita hamil tidak haid, karena berhentinya haid menandakan seorang wanita sedang hamil, dan adanya haid menandakan seorang wanita tidak sedang dalam keadaan hamil.

Menurut mazhab Mālikī, darah yang dilihat wanita hamil adalah darah haid, meskipun berwarna kuning atau keruh,¹²⁶ berdasarkan Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

عَنْ عَائِشَةَ الْمَرْأَةِ الْخُبْلَى إِذَا رَأَتْ الدَّمَ أَتَمَّا لَا تُصَلِّي حَتَّى تَطْهُرَ¹²⁷

Diriwayatkan dari ‘Āishah, bahwasanya ia berkata: “Wanita hamil yang melihat darah hendaknya ia meninggalkan salat sampai ia bersuci”.

Dalam menghitung masa haid wanita hamil, di dalam mazhab Mālikī terdapat empat pendapat:

- a. Perdarahan yang terjadi pada usia awal kehamilan, masa haidnya dihitung sesuai kebiasannya ditambah *istizhār* tiga hari. Pada bulan berikutnya masa haidnya dilipatgandakan dua kali, selanjutnya dilipatgandakan tiga kali, dan begitu seterusnya hingga mencapai masa haidnya 60 hari, karena 60 hari merupakan batas maksimal nifas.¹²⁸

¹²⁵ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah Per-Kata*, 250.

¹²⁶ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 387.

¹²⁷ Hadis *mauqūf*. Al-Dārimī, *Sunan*, Ḥadis no. 911 dalam cd al-Kutub al-Tis'ah.

¹²⁸ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 388.

- b. Perdarahan yang terjadi pada usia kehamilan di atas 3 bulan, maka masa haidnya dihitung 15-20 hari, dan jika perdarahan terjadi pada bulan ke6 sampai melahirkan masa haidnya dihitung 20-30 hari.¹²⁹
- c. Perdarahan yang terjadi pada bulan ke-3, ia meninggalkan salat 15 hari, namun jika perdarahan terjadi di atas bulan ke-6, maka ia meninggalkan salat antara 15-30 hari.¹³⁰
- d. Perdarahan yang terjadi pada 1-3 bulan, masa haidnya adalah 15 hari. Perdarahan yang terjadi pada bulan ke 4-6, masa haidnya adalah 20 hari. Perdarahan yang terjadi pada bulan ke-7 sampai melahirkan, maka masa haidnya adalah 30 hari.¹³¹

Menurut mazhab al-Shāfi'ī, darah yang keluar pada masa hamil adalah darah haid, meskipun darah tersebut keluar pada akhir usia kehamilan.¹³² Darah yang keluar sebelum melahirkan atau ketika melahirkan bukan darah nifas, tetapi darah haid.¹³³ Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Āishah.

عَنْ عَائِشَةَ الْمَرْوَةِ الْحُبْلَى إِذَا رَأَتْ الدَّمَ أَهْمًا لَا تُصَلِّي حَتَّى تَطْهَرَ¹³⁴

Diriwayatkan dari 'Āishah, bahwasanya ia berkata: “Wanita hamil yang melihat darah hendaknya ia meninggalkan salat sampai ia bersuci”.

Menurut mazhab Ḥanbalī, wanita hamil tidak haid, namun jika darah keluar 2-3 hari sebelum melahirkan dihukumi darah nifas,¹³⁵ dan darah yang

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Mālik ibn Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī, *al-Mudawwanah*, Juz I (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 114.

¹³¹ Al-Dasūqī, *Ḥāshiyah al-Dasūqī*, Juz I, 170.

¹³² Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuhu*, 548.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Hadis *mauqūf*, Al-Dārimī, *Sunan*, Ḥadīth no. 911.

keluar beberapa saat sebelum melahirkan dan ketika melahirkan termasuk darah nifas.¹³⁶

Perbedaan pandangan fukaha mengenai perdarahan pada waktu hamil, berimplikasi pada perbedaan pandangan fukaha mengenai masa nifas bagi ibu yang melahirkan anak kembar. Menurut mazhab Mālikī, masa nifas bagi ibu yang melahirkan anak kembar adalah terhitung sejak kelahiran anak pertama. Menurut mazhab Ḥanafī dan al-Shāfi'ī, masa nifas bagi ibu yang melahirkan anak kembar adalah semenjak darah yang keluar dari anak terakhir dilahirkan. Darah yang keluar sebelum itu menurut mazhab Ḥanafī dihukumi darah istihadah. Menurut mazhab al-Shāfi'ī, darah yang keluar sebelum anak kedua lahir, termasuk darah haid, jika saat itu sesuai dengan jadwal haidnya, jika tidak, maka ia termasuk darah *illah* (penyakit) atau *fasād* (rusak).¹³⁷

Dalam mazhab Ḥanbalī terdapat dua pandangan: 1) Masa nifasnya dihitung semenjak kelahiran anak pertama. 2) Menurut Abū al-Ja'far dan Abū al-Khiṭāb, masa nifasnya dimulai dari kelahiran anak pertama, dan lamanya masa nifas berakhir dihitung dari kelahiran anak kedua.¹³⁸ 3) Menurut Abū al-Ḥasan, masa awal dan akhir nifas dihitung dari kelahiran anak kedua.¹³⁹

Dari paparan pandangan fukaha tentang darah yang keluar di waktu haid, terdapat ketidaksepahaman fukaha dalam menentukan jenis darah tersebut, yaitu antara darah nifas, haid dan istihadah.

¹³⁵ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 262.

¹³⁶ Pendapat ini juga diikuti fukaha kontemporer. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 548. Kāmil Muhammad Muhammad 'Uwaidah, *al-Jāmi' fī Fiqh al-Nisā'*, 79.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 254.

¹³⁹ Ibid.

Secara medis, darah nifas, adalah darah yang keluar setelah kosongnya uterus dari janin dan plasenta. Perdarahan waktu hamil, baik sebelum melahirkan atau ketika melahirkan bukan darah nifas dan bukan darah haid. Menurut Marc A. Fritz dan Leon Speroff, perdarahan yang diakibatkan kehamilan bisa disebabkan karena adanya abortus, kehamilan ektopik, atau penyakit trofoblas gestasional.¹⁴⁰

4. Perdarahan akibat abortus

Fukaha berselisih pendapat dalam menentukan perdarahan yang terjadi akibat abortus. Menurut Hanafi, perdarahan akibat abortus, ditentukan dari bentuk janin yang keluar. Janin yang sudah terbentuk sebagian anggota badannya, dianggap darah nifas, jika tidak maka istihadah.¹⁴¹

Menurut 'Uthaimin,¹⁴² Hanbalī dan 'Abd al-Rahmān al-Jazirī, darah yang keluar karena keguguran dihukumi dengan melihat bentuk janin. Melahirkan janin yang sudah berbentuk manusia, atau sudah terlihat kuku, rambut dan anggota badan lainnya, maka darah yang keluar termasuk darah nifas, namun jika janin belum berbentuk manusia, ia dihukumi darah istihadah. 'Alaqah atau mudghah yang keluar tepat pada masa haid, maka ia termasuk haid, jika tidak, maka ia adalah darah illah atau fasād.¹⁴³ Perdarahan yang diakibatkan melahirkan janin yang berbentuk manusia, tetapi belum sempurna, dalam mazhab Hanbalī terdapat dua pendapat: Pertama, perdarahan tersebut bukan

¹⁴⁰ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 601.

¹⁴¹ Al-Kasānī al-Hanafī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī*, Juz I, 165.

¹⁴² Janin sudah berbentuk manusia, sekitar usia 80-90 hari dari awal kehamilan. Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Fikih Darah Wanita*, 77.

¹⁴³ 'Abd al-Rahmān al-Jazirī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 106.

darah nifas, karena belum berbentuk manusia. Kedua, perdarahan tersebut termasuk darah nifas, karena ia bagian dari manusia.¹⁴⁴

Fukaha al-Shāfi'ī berpendapat bahwa meskipun yang keluar dari vagina adalah *'alaqah* atau *mudghah*, maka wanita tersebut dikatakan nifas, karena *'alaqah* dan *mudghah* merupakan awal pembentukan manusia.¹⁴⁵

Secara medis, pembahasan abortus tidak termasuk dalam nifas, tetapi dalam perdarahan uterus abnormal. Istilah abortus dipakai untuk menunjukkan pengeluaran hasil kehamilan sebelum janin dapat hidup di luar kandungan, yaitu janin dengan berat badan di bawah 500 gram, maka abortus dianggap sebagai pengakhiran kehamilan sebelum janin mencapai berat 500 gram atau usia kehamilan kurang dari 20 minggu,¹⁴⁶ sebagaimana definisi abortus menurut *the World Health Organization* (WHO), yang mengartikan abortus dengan pengakhiran kehamilan sebelum usia 20 minggu, atau fetus dilahirkan dengan berat badan 500 gram.¹⁴⁷

C. Istihadah

Istihadah merupakan bagian dari hadas *dāim* seperti orang yang sering mengeluarkan air kencing (beser) atau *madhī*, sering buang air besar atau buang angin, karena itu diperbolehkan mengerjakan ibadah, yang ibadah tersebut

¹⁴⁴ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 254.

¹⁴⁵ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 107. Lihat juga Abū Bakr al-Dimyāṭī, *Hashiyah I'ānah al-Tālibīn*, Juz I, 73.

¹⁴⁶ Biran Affandi, Eka Rusdianto Gunardi, Suryono S.I. Santoso, Wachyu Hadisaputra, Sjjadilaga, "Dampak Abortus terhadap Kesehatan Ibu di Indonesia", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 23, Nomor 3 (Juli, 1999), 119.

¹⁴⁷ F. Gary Cunningham, Kenneth J. Leveno, Steven L. Bloom, John C. Hauth, Dwight J. Rouse, Catherine Y. Spong, *23rd Edition Williams Obstetrics*, 215.

dilarang dikerjakan bagi wanita haid dan nifas, seperti salat, puasa, tawaf, masuk masjid dan sebagainya.¹⁴⁸

Kondisi wanita istihadah dapat diketahui dengan keluarnya darah kurang atau lebih lama dari masa haid, keluar darah sebelum usia haid atau setelah usia menopause, dan keluar darah kurang atau lebih lama dari masa nifas.¹⁴⁹

Berikut dibahas tentang macam istihadah dan perdarahan yang diakibatkan obat-obatan.

1. Wanita istihadah

Istihadah adalah darah yang keluar karena penyakit. Istihadah terkadang berkaitan dengan haid dan nifas atau tidak berkaitan dengan keduanya. Perbedaan mendasar antara darah haid dan istihadah adalah haid memiliki siklus bulanan pada waktu tertentu pada masa subur seorang wanita, semenjak pubertas hingga menopause, sedangkan istihadah tidak memiliki siklus tertentu. Warna darah haid adalah hitam, tebal dan berbau busuk, sedangkan darah istihadah berwarna merah, tipis dan tidak berbau khas seperti darah haid.¹⁵⁰

Pembahasan masalah istihadah adalah pembahasan yang rumit. Fukaha membagi wanita istihadah berdasarkan perbedaan warna darah haid yang biasanya disebut *al-mumayyizah* dan *ghair al-mumayyizah*, atau berdasarkan kebiasaan masa haid wanita yang disebut *al-mu'tadah*, dan berdasarkan wanita yang baru mengalami haid yang disebut *al-mubtada'ah*.

¹⁴⁸ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 562.

¹⁴⁹ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *al-Iḥāṭah bi Aḥam Masā'il al-Ḥaiḍ wa al-Nifās wa al-Istiḥādah*, 119.

¹⁵⁰ Al-Dasūqī, *Ḥāshiyah al-Dasūqī*, Juz I, 170.

Menurut mazhab Ḥanafī, wanita istihadah dibagi menjadi dua yaitu *al-mubtada'ah* dan *ṣāhibah al-ādah*. Cara menentukan perdarahan dari wanita *al-mubtada'ah* adalah dengan membaginya menjadi dua, yaitu pertama, *al-mubtada'ah bi al-ḥaid* (yaitu wanita yang baru pertama kali mengalami haid), masa haidnya adalah sepuluh hari pertama, sedangkan perdarahan yang terjadi lebih dari itu berarti darah istihadah.¹⁵¹ Kedua, *al-mubtada'ah bi al-ḥabl* (wanita yang hamil dan belum pernah haid), maka darah yang keluar setelah 40 hari adalah istihadah.¹⁵²

Cara mengetahui jenis perdarahan *ṣāhibah al-ādah* adalah dengan membaginya menjadi dua, pertama, *ṣāhibah al-ādah fī al-ḥaid* (wanita yang memiliki jadwal haid yang tetap), maka masa haidnya dihitung sesuai kebiasaannya, jika kebiasaan haidnya adalah 10 hari, maka selebihnya adalah istihadah, jika kebiasaan haidnya kurang dari sepuluh hari, maka digenapkan sepuluh hari dan selebihnya adalah istihadah.¹⁵³ Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan ‘Adiy ibn Thābit:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ
تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَفْرَائِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَالْوُضُوءُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ¹⁵⁴

Dari ‘Adiy ibn Thābit dari ayahnya dan dari kakeknya meriwayatkan bahwa Nabi saw bersabda wanita istihadah meninggalkan salat pada masa haidnya, kemudian mandi dan berwudu setiap salat.

Kedua, *ṣāhibah al-ādah fī al-nifās* (wanita yang pernah nifas sebelumnya), jika kebiasaan nifasnya adalah 40 hari, maka selebihnya berarti

¹⁵¹ Abū Bakr ibn Mas’ūd al-Kasanī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, Juz I, 160.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., 160.

¹⁵⁴ Menurut Abū Dāud, Hadis ini adalah Hadis *ḍa’iḥ*, karena diriwayatkan Qatādah dari ‘Urwah, sedangkan Qatādah tidak pernah mendengarkan sesuatupun dari ‘Urwah. Abū Dāud, *Sunan*, Juz I, 113.

istihadah, dan jika kebiasaan nifasnya kurang dari 40 hari, maka darah yang keluar selebihnya dianggap nifas sampai mencapai 40 hari, lebih dari 40 hari berarti istihadah.¹⁵⁵

Menurut mazhab Mālikī, darah istihadah adalah darah yang keluar lebih lama dari kebiasaan haidnya. Terdapat dua kondisi wanita istihadah, yaitu *al-mubtada'ah* dan *al-mu'tadah*. Cara mengetahui masa haid *al-mubtada'ah* adalah dengan membaginya menjadi dua, pertama, *al-mubtada'ah al-mumayyizah* (wanita yang baru pertama haid dan bisa membedakan jenis darahnya), maka masa haidnya adalah ketika jenis darahnya berbau tidak enak, warna hitam, bentuknya tebal, atau disertai rasa nyeri dan semisalnya,¹⁵⁶ dengan syarat tidak melebihi 15 hari. Kedua, *al-mubtada'ah ghair al-mumayyizah*, yaitu wanita yang baru pertama haid dan tidak bisa membedakan jenis darahnya, maka perdarahannya tersebut dihukumi haid, dengan syarat tidak lebih dari 15 hari.

Cara mengetahui masa haid *al-mu'tadah* adalah dengan membaginya menjadi dua, pertama *al-mu'tadah al-mumayyizah*, yaitu wanita yang memiliki kebiasaan haid dan ia bisa membedakan darah haid, maka masa haidnya melihat dari warna darah, berdasarkan Hadis yang diriwayatkan Fāṭmah binti Abī Ḥubaish. Kedua, *al-mu'tadah ghair al-mumayyizah*, yaitu wanita yang telah memiliki kebiasaan haid, tetapi ia tidak bisa membedakan jenis darahnya. Dalam hal ini terdapat tiga pendapat: a. Menurut Mughīrah dan Ibn Muṣ'ab, masa haidnya dihitung sesuai kebiasaannya, namun jika ragu apakah ada

¹⁵⁵ Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badāi' al-Ṣanāi'*, Juz I, 163.

¹⁵⁶ Al-Dasūqī, *Ḥāshiyah al-Dasūqī*, Juz I, 170.

perubahan dalam siklusnya, maka ditunggu sampai 15 hari, dan jika setelah 15 hari darah masih keluar, maka itu merupakan darah istihadah, dan ia berkewajiban meng*qada'* salat antara hari kebiasaan haidnya hingga 15 hari tersebut,¹⁵⁷ b. Menurut Maṭraf, masa haidnya dihitung sampai 15 hari, dan c. Menerapkan teori *istiḥār* yaitu masa haidnya ditambah tiga hari dari masa kebiasannya.¹⁵⁸

Al-Shāfi'ī membagi istihadah menjadi dua, *al-mubtada'ah* dan *al-mu'tadah*. *Al-mubtada'ah* dibagi menjadi dua: Pertama, *al-mubtada'ah al-mumayyizah*, wanita yang bisa membedakan ciri darah haid bahwa darah yang berwarna hitam atau merah kuat berarti darah haid dan yang berwarna hitam atau merah lemah berarti darah istihadah,¹⁵⁹ dengan syarat keluarnya darah haid tidak kurang dari 1 hari 1 malam dan tidak lebih dari 15 hari.¹⁶⁰ Kedua, *al-mubtada'ah ghair al-mumayyizah*, wanita yang tidak bisa membedakan ciri darah haid dari darah lainnya, karena darah yang keluar cirinya sama. Dalam hal ini terdapat dua pendapat dalam mazhab al-Shāfi'ī: a. Ia dihukumi haid selama 6-7 hari, berdasarkan kebiasaan mayoritas wanita,¹⁶¹ dan b. wanita yang mengetahui awal keluarnya darah, maka masa haidnya dihitung satu hari satu malam dan masa sucinya dihitung 29 hari.¹⁶² Dalam menentukan haid *al-*

¹⁵⁷ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 389.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Juz I, 111.

¹⁶⁰ 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 105.

¹⁶¹ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Juz I, 114.

¹⁶² Ibid.

mu'tādah, wanita yang tidak bisa membedakan darahnya, maka masa haidnya adalah kebiasaannya masing-masing.¹⁶³

Dalam mazhab Ḥanbalī, wanita istihadah dibagi menjadi empat: Pertama, *al-mumayyizah lā 'ādah lahā* yaitu wanita yang bisa membedakan darahnya dan tidak memiliki kebiasaan. Masa haidnya dilihat dari ciri darahnya, jika darah yang keluar berwarna merah, tebal, dan berbau, sedangkan pada hari yang lain, darahnya berwarna merah, kuning, atau tidak berbau, maka darah haidnya adalah yang berwarna merah tebal, selain itu adalah darah istihadah.¹⁶⁴ Kedua, *al-mu'tādah lā tamyīz lahā* yaitu wanita yang sudah memiliki jadwal haid, tetapi tidak bisa membedakan jenis darahnya karena sama warnanya. Masa haidnya adalah sesuai jadwal kebiasaannya.¹⁶⁵ Ketiga, *man lahā 'ādah wa tamyīz* yaitu wanita yang sudah memiliki kebiasaan dan bisa membedakan jenis darahnya. Darah yang keluar dengan warna darah haid, sesuai jadwal haidnya maka darah tersebut adalah darah haid, namun jika warna darah haid keluar di luar jadwal haidnya, maka terdapat dua pendapat; a. Mendahulukan warna darah dibanding jadwal haid, dan b. Dikembalikan sesuai jadwal haidnya.¹⁶⁶ Keempat, *man lā 'ādah lahā wa lā tamyīz* yaitu wanita yang tidak memiliki jadwal haid dan tidak bisa membedakan jenis darahnya. Hal tersebut bisa dikarenakan lupa atau karena baru pertama haid. Perdarahan yang dikarenakan lupa jadwal haidnya, maka ia dihukumi haid selama 6-7 hari,

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Jika dalam tiga bulan selanjutnya, kebiasaan warna darah haidnya adalah hitam, merah, dan kuning, semuanya dihukumi haid. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 230.

¹⁶⁵ Ibid. 232.

¹⁶⁶ Ibid., 235.

sesuai kebiasaan mayoritas wanita.¹⁶⁷ Bagi wanita yang belum pernah haid (*al-mubtada'ah*), maka dihukumi darah haid, jika dia telah berusia 9 tahun.¹⁶⁸

Berdasarkan pandangan fukaha tentang pembagian istihadah, diketahui bahwa wanita istihadah adalah wanita yang melihat darah setelah haid dengan sifat yang tidak sama dengan darah haid yaitu dengan melihat warna, kekuatan, dan baunya yang tidak sedap,¹⁶⁹ sedangkan penjelasan tentang kondisi wanita istihadah dengan *mu'tadah*, *mumayyizah* dan *mubtada'ah* yang disampaikan fukaha terasa rumit. Pembagian fukaha tersebut didasarkan pada beberapa Hadis tentang cara Rasulullah memberikan solusi terhadap wanita istihadah, diantaranya:

- a. Membedakan darah haid dan istihadah dari warnanya. Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan Fāṭimah binti Abī Ḥubaish:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ فَإِذَا كَانَ الْآخِرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ ».¹⁷⁰

Diriwayatkan dari 'Āishah bahwa Fāṭimah binti Abī Ḥubaish sedang istihadah, Rasulullah saw berkata kepadanya: “Darah haid adalah berwarna hitam yang dikenal, jika demikian tinggalkanlah salat namun jika selainnya, maka berwudu dan salatlah karena ia adalah ‘irq”.

¹⁶⁷ Ibid., 236.

¹⁶⁸ Menurut Ahmad, masa haidnya dihitung sehari semalam, jika darah terus mengalir, maka ia berwudu setiap hendak salat, jika darah berhenti sebelum masa maksimal haid, maka ia mandi kedua kalinya, hal tersebut dilakukan selama 3 bulan. Jika pada tiga bulan tersebut, berlangsung seperti itu, maka itu menjadi hari kebiasaan haidnya, dan ia berkewajiban mengqada' puasa yang dilakukannya pada masa keluarnya darah, karena ketika itu ia puasa dalam keadaan haid. Ibid., 240.

¹⁶⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuhu*, 482.

¹⁷⁰ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāud, *Sunan*, 115.

- b. Menghitung masa haidnya sesuai kebiasaannya atau kebiasaan mayoritas wanita. Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan Hamnah binti Jahsh yang berbunyi:

عَنْ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْاسْتِحَاضَةِ: "إِنَّمَا هَذِهِ رَكْعَةٌ مِنْ رَكْعَاتِ الشَّيْطَانِ فَتَحِيضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ ثُمَّ اغْتَسِلِي حَتَّى إِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهُرْتَ وَاسْتَنْقَأْتَ فَصَلِّي ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا وَصُومِي فَإِنَّ ذَلِكَ يَجْزِيكَ وَكَذَلِكَ فَأَفْعَلِي فِي كُلِّ شَهْرٍ كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ مِيقَاتُ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرَهُنَّ وَإِنْ قَوِيَتْ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ فَتَغْتَسِلِي وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَتُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَأَفْعَلِي وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الْفَجْرِ فَأَفْعَلِي وَصُومِي إِنْ قَدَرْتِ عَلَى ذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَذَا أَعْجَبُ الْأَمْرَيْنِ إِلَيَّ¹⁷¹

Dari Hamnah binti Jahsh meriwayatkan bahwa Rasulullah saw bersabda tentang istihadah: "Itu adalah dorongan setan. Hitunglah masa haidmu 6 sampai 7 hari, lalu mandilah dan salatlah. Bila telah bersih, salatlah 23 atau 24 hari, dan puasalah, 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 akhirkkan magrib dan segerakan isya' lalu mandi dan menjamak kedua salat itu, lakukanlah, dan ketika subuh, mandi dan salatlah subuh. Kerjakanlah hal tersebut dan berpuasalah, jika kamu mampu. Beliau bersabda lagi, ini yang paling kukagumi di antara dua perkara."

Menurut pakar medis, perdarahan yang terjadi di luar haid dan nifas, disebut perdarahan abnormal. Perdarahan tersebut bisa berasal dari uterus atau non uterus, dan bisa disebabkan oleh kelainan organik dan kelainan hormonal. Perdarahan yang disebabkan kelainan organik bisa

¹⁷¹ Ibid. 116. Menurut al-Shaukānī, Hadis ini dianggap Hadis *ḥasan* oleh al-Bukhārī. Al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, 338.

disebabkan oleh kelainan anatomik, sistemik, dan karena kehamilan, sedangkan perdarahan yang disebabkan kelainan hormonal disebut perdarahan uterus disfungsional, untuk mengetahuinya diperlukan pemeriksaan oleh para ahli medis.¹⁷²

2. Perdarahan akibat meminum obat haid

Fukaha membolehkan seorang wanita untuk menggunakan obat penahan haid dengan dua syarat: a. Obat tersebut tidak membahayakan bagi wanita yang memakainya, yaitu dengan mengkonsultasikannya kepada dokter yang ahli,¹⁷³ dan b. Mendapat izin dari suami jika dia sudah bersuami.¹⁷⁴

Majelis Ulama Indonesia dalam sidang komisi fatwa tahun 1984 telah mengambil keputusan tentang penundaan haid agar ibadah wanita lebih sempurna dan khusyu', sebagai berikut: a. Penggunaan pil anti haid untuk kesempurnaan ibadah haji hukumnya mubah, b. Penggunaan pil anti haid dengan maksud agar dapat mencukupi puasa Ramadhan sebulan penuh, hukumnya makruh, akan tetapi bagi wanita sukar mengqada' puasanya pada hari lain, hukumnya mubah, c. Penggunaan pil anti haid selain dari dua hal tersebut di atas, hukumnya tergantung kepada niatnya. Bila untuk perbuatan menjurus pelanggaran hukum agama, hukumnya haram.¹⁷⁵

Menurut mazhab Mālikī, jika seorang wanita meminum obat pelancar haid, kemudian terjadi perdarahan di luar siklus haidnya, maka perdarahan

¹⁷² Muh. Dikman Angsar, "Kelainan Ginekologik pada Golongan Pediatri dan Adolesens", *Majalah Obstetri dan Ginekologi Indonesia*, Volume 17, Nomor 1, (Januari, 1991), 17.

¹⁷³ Al-lajnah al-Dāimah, dalam Muftī Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, *al-Fatāwā al-Islāmiyyah*, 241.

¹⁷⁴ Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 237.

¹⁷⁵ MUI, *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 19.

tersebut adalah darah istihadah, dan ia berkewajiban melaksanakan ibadah sebagaimana wanita suci, namun apabila ia mengkonsumsi obat penahan haid, jika tidak mengalami perdarahan, maka ia berarti tidak haid dan iddahnya bisa dihitung dengannya. Hendaknya seorang wanita tidak sembarangan mengkonsumsi obat pelancar atau penahan haid karena dikhawatirkan akan membahayakan kesehatannya dan menjaga kesehatan hukumnya adalah wajib.¹⁷⁶

Menurut 'Uthaimin,¹⁷⁷ wanita diperbolehkan memakai obat untuk melancarkan haid dengan dua syarat, yaitu mendapat izin dari suami dan obat tersebut tidak menghalanginya untuk melaksanakan kewajiban ibadah, seperti puasa Ramadan. Menurutny, wanita dilarang menggunakan obat pelancar haid pada bulan Ramadan, karena akan menghalanginya untuk berpuasa,¹⁷⁸ jika terjadi perdarahan pada bulan Ramadan akibat obat tersebut, maka darah yang keluar dianggap darah istihadah¹⁷⁹ dan tidak menghalanginya untuk berpuasa dan iddahnya tidak bisa dihitung dengan haidnya tersebut.¹⁸⁰

Berdasarkan pandangan fukaha tersebut, diketahui bahwa perdarahan yang terjadi akibat obat pelancar haid, jika menyebabkan perdarahan di luar siklus adalah darah istihadah, dan wanita tersebut berkewajiban melaksanakan ibadah sebagaimana wanita suci. Pandangan tersebut sesuai dengan pandangan beberapa pakar medis bawah pemakaian kontrasepsi hormonal atau obat-

¹⁷⁶ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 115.

¹⁷⁷ Muhammad ibn Sālih al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 237.

¹⁷⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, juz XXI, 623.

¹⁷⁹ Ahmad Muhammad Kan'ān, *al-Mausū'ah al-Ṭibbiyyah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2007), 414.

¹⁸⁰ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz I, 100.

obatan mempunyai khasiat hormonal seperti, danazol, GnRH-agonist, dapat menimbulkan efek samping perdarahan uterus, dan perdarahan tersebut merupakan perdarahan uterus disfungsional.¹⁸¹

D. Implikasi Hukum Perdarahan Pervaginam

Persoalan perdarahan pervaginam dalam fikih berkaitan dengan hukum ibadah bagi wanita. Haid merupakan ketentuan Allah swt yang berlaku bagi wanita ketika ia menginjak umur remaja dan haid merupakan awal seorang wanita dibebani berbagai hukum ibadah. Dalam implikasi hukum perdarahan pervaginam ini dibahas tentang larangan bagi wanita haid, perbedaan hukum wanita haid dan nifas, dan hukum wanita istihadah.

1. Implikasi hukum bagi wanita haid

Dalam hukum Islam, haid dianggap sebagai *māni*’ (penghalang) atas sahnya suatu ibadah. Wanita haid disamakan dengan orang junub, sehingga mereka dilarang melakukan beberapa hal seperti salat, puasa, tawaf, jimak, menyentuh dan membaca al-Qur’an, dan berdiam di masjid.¹⁸²

Larangan tersebut ada yang disepakati fukaha dan ada yang diperselisihkan. Di antara yang disepakati adalah salat, puasa, tawaf, dan jimak. Larangan yang diperdebatkan adalah menyentuh dan membaca al-Qur’an, dan berdiam di masjid.

a. Salat

¹⁸¹ Soedarto dan Edy Mustofa, “Pengobatan Medikamentosa Perdarahan Uterus Disfungsional dengan Bantuan Vaginosonografi”, 7.

¹⁸² ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 107.

Fukaha sepakat bahwa wanita haid dilarang mengerjakan salat, baik yang wajib maupun sunnah, dan tidak berkewajiban meng*qada* 'nya. Wanita yang dengan sengaja mengerjakan salat ketika haid, junub atau berhadass, maka dia telah melakukan dosa besar, dan jika ia menganggapnya halal, maka ia telah kafir.¹⁸³ Larangan tersebut berdasarkan Hadis 'Aishah yang diriwayatkan Mu'adhah:

عَنْ مُعَاذَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ فَقَالَتْ أَتَقْضِي إِحْدَانَا الصَّلَاةَ أَيَّامَ مَحِيضِهَا فَقَالَتْ
عَائِشَةُ أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
ثُمَّ لَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ¹⁸⁴

Diriwayatkan dari Mu'adhah bahwa seorang wanita bertanya kepada 'Aishah: "Apakah kita wajib meng*qada* ' salat pada hari haid kami?" 'Aishah menjawab: "Apakah kamu wanita *Harūriyyah*? Pada masa Rasulullah, jika salah seorang dari kami haid, kami tidak diperintahkan untuk meng*qada* ' salat".

b. Puasa

Wanita haid dilarang berpuasa, jika ia meninggalkan puasa wajib, maka ia berkewajiban untuk meng*qada* 'nya.¹⁸⁵ Sebagaimana Hadis yang diriwayatkan 'Aishah:

عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا
تَقْضِي الصَّلَاةَ فَقَالَتْ أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ قُلْتُ لَسْتُ بِحَرْوَرِيَّةٍ وَلَكِنِّي أَسْأَلُ قَالَتْ كَانَ يُصِيبُنَا
ذَلِكَ فَتُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ¹⁸⁶

Dari 'Āsim dari Mu'adhah berkata "Aku bertanya kepada 'Aishah, bagaimana dengan wanita haid yang meng*qada* ' puasa dan tidak meng*qada* ' salat?' 'Aishah bertanya "Apakah kamu wanita *Harūriyyah*?" aku menjawab "Tidak, aku bukan wanita *Harūriyyah*, namun aku hanya

¹⁸³ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, 49.

¹⁸⁴ Hadis *ṣaḥīḥ*. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Cd al-Kutub al-Tis'ah, Hadis no. 506.

¹⁸⁵ Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 228.

¹⁸⁶ Hadis *ṣaḥīḥ*. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Hadis no. 508.

bertanya” ‘Āishah menjawab “Dulu kami dikenai hal tersebut bahwa kami disuruh meng*qada*’ puasa dan tidak disuruh meng*qada*’ salat.”

c. Tawaf

Wanita haid dilarang melaksanakan tawaf, baik tawaf yang wajib maupun sunnah, jika meninggalkan tawaf wajib, seperti tawaf haji dan umrah, maka ia boleh melaksanakannya ketika bersuci.¹⁸⁷ Larangan tersebut berdasarkan Hadis yang diriwayatkan ‘Āishah:

عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ رَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحُجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفٍ حَضَّتْ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْكِي قَالَ مَا لَكَ أَنْفَسْتَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَأَقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ¹⁸⁸

Diriwayatkan dari ‘Abd al-Rahmān ibn al-Qāsim bahwa aku mendengar dari al-Qāsim ibn Muḥammad bahwa aku mendengar dari ‘Āishah r.a. bahwa ia berkata: “Aku pergi haji bersama Rasulullah saw, ketika kami sampai di Sarif aku haid, maka Rasulullah saw masuk dan aku menangis, beliau bertanya: “Ada apa denganmu? Apakah kamu haid?” Aku menjawab: “ya”, maka beliau bersabda: “Ini adalah ketetapan dari Allah yang ditetapkan bagi anak wanita Adam, maka laksanakanlah ibadah haji sebagaimana yang lainnya tetapi jangan melakukan tawaf di sekitar Ka’bah”. Kemudian ‘Āishah berkata: “Kemudian Rasulullah saw berkorban untuk para istrinya dengan menyembelih sapi”.

d. Berdiam di Masjid

¹⁸⁷ Apabila wanita haid belum tawaf *ifāḍah*, hendaklah bersabar sampai berhenti haidnya kemudian bersuci dan tawaf. Apabila khawatir tertinggal rombongannya, hendaklah ia keluar bersama mereka menuju suatu tempat yang tidak mungkin ia kembali ke Ka’bah, kemudian bertahallul dengan menyembelih sembelihan, kemudian mencukur rambut dengan niat sebagaimana *muḥṣar* (orang yang belum bisa melaksanakan haji dan umrah meskipun telah ihram), dan bila suatu ketika kembali ke Makkah, meskipun dalam jangka waktu yang panjang, hendaklah ia melakukan tawaf tanpa ihram. Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, 64.

¹⁸⁸ Hadis *ṣaḥīḥ*. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Juz II, 71.

Ibn Maslamah dalam mazhab Mālikī membolehkan bagi wanita haid dan junub masuk masjid. Tidak diperbolehkannya masuk masjid, karena dikhawatirkan mengotori masjid.¹⁸⁹ Al-Shāfi'ī dan Ḥanbalī membolehkan wanita haid untuk melewati masjid, jika ia yakin bahwa ia tidak akan mengotori masjid. Ḥanbalī membolehkan wanita haid untuk berdiam diri di masjid dengan wudu, ketika darah haid telah berhenti, karena sudah hilang kekhawatiran mengotori masjid.¹⁹⁰

Wanita haid dilarang berdiam di masjid, berdasarkan sabda Rasulullah saw yang diriwayatkan dari Ummu Salamah:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَرْحَةً هَذَا الْمَسْجِدِ فَنَادَى
بِأَعْلَى صَوْتِهِ إِنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَحِلُّ جُنُبٍ وَلَا حَائِضٍ¹⁹¹

Dari Ummu Salamah berkata: Rasulullah masuk ke bangunan tinggi di masjid dan berkata dengan suara yang keras “Aku tidak menghalalkan masjid bagi wanita haid dan orang yang dalam keadaan junub”.¹⁹²

e. Membawa, menyentuh dan membaca al-Qur'an

Larangan wanita haid menyentuh al-Qur'an didasarkan pada firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Wāqī'ah ayat 9 dan sabda Rasulullah dari riwayat 'Umar:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ¹⁹³

Tidak menyentuhnya (al-Qur'an) kecuali orang-orang yang suci

¹⁸⁹ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Dhakhīrah* Juz I, 379.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Hadis *ḍa'īf*, karena dalam sanadnya terdapat Abū al-Khiṭāb yang dianggap *majhūl* dan *Maḥdūj* yang tidak dapat dipercaya. Ibn Mājah, *Sunan*, Juz I, 212.

¹⁹² Wabbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 558.

¹⁹³ Al-Qur'an, 56:79.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ¹⁹⁴

Dari Ibn Umar bahwa Rasulullah saw bersabda: “Tidak membaca Al-Qur’an wanita yang haid, atau junub”.

Imam al-Shāfi’ī membolehkan wanita haid menyentuh al-Qur’an ketika darurat, sedangkan Ḥanafī membolehkan menyentuh dan membawa mushaf bila terdapat sampul pada mushaf tersebut.¹⁹⁵

f. Jimak

Larangan jimak berdasarkan al-Qur’an, 2:222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ¹⁹⁶

Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah sesuatu yang kotor”, karena itu jauhilah istri pada waktu haid, dan jangan kamu dekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang bertaubat dan orang yang menyucikan diri.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Menurut al-Shaukānī, Hadis tersebut bernilai *ḍa’if*, karena dalam sanadnya ada seorang periwayat yang bernama Ismā’il ibn ‘Iyāsh. Diketahui bahwa periwayat ini jika meriwayatkan dari orang-orang Hijāz, periwayatannya dianggap lemah. Sementara Hadis ini bersumber dari mereka, karena itu wanita haid diperbolehkan membaca al-Qur’an, menulis dan mempelajarinya. Wanita haid tidak bisa disamakan dengan orang yang junub, karena meskipun sama mengalami hadas besar, namun dia mengalaminya dalam waktu yang lama. Al-Tirmidhī, *Sunan*, cd al-Kutub al-Tis’ah, Hadis no. 121. Lihat juga Muhammad ibn Alī ibn Muhammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭār*, Juz I (Kairo: Dār al-Hadīs, 1998), 284.

¹⁹⁵ Misalnya dalam kondisi khawatir jika tidak diselamatkan mushaf tersebut akan tenggelam, terbakar, terkena najis, atau musibah lainnya, sedangkan Ḥanafī membolehkan menyentuh dan membawa mushaf bila terdapat sampul pada mushaf tersebut. Ketika menyentuhnya dan membuka lembarannya dianjurkan menggunakan alat seperti pensil. Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 558.

¹⁹⁶ Al-Qur’an, 2: 222.

¹⁹⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur’an Terjemah Per-Kata*, 35.

Sebagian fukaha berpendapat bahwa jimak ketika istri haid membawa kemadaratan, diantaranya bagi si anak, karena menyetubuhi wanita pada masa haid dapat menyebabkan penyakit lepra pada anak yang dilahirkan. Dikisahkan bahwa seorang laki-laki menyetubuhi istrinya lalu melahirkan

anak yang hitam kulitnya, suaminya tidak mengakui anak itu. Keduanya mengadukan perkara ini kepada Umar. Demi melihat anak itu, Umar berkata kepada lelaki itu “Apakah kamu menjimaknya ketika ia haid?” laki-laki itu menjawab “Ya, air mani masuk ke uterusnya.” Umar pun berkata “Allah menghitamkan wajah anak kalian sebagai hukuman bagi kalian”¹⁹⁸

Meskipun fukaha bersepakat tentang larangan berhubungan istri ketika haid hingga suci, mereka berselisih tentang berjimak setelah bersih darahnya, tetapi belum mandi wajib. Menurut mazhab Ḥanafī, jika darah telah terputus pada hari maksimal haid yaitu sepuluh hari, diperbolehkan bagi seorang suami untuk menggaulinya, jika kurang dari sepuluh hari seorang wanita tersebut harus mandi dulu baru boleh digauli.¹⁹⁹

Menurut Imam Malik,²⁰⁰ al-Shāfi’ī²⁰¹ dan Ḥanbalī,²⁰² istri yang bersih dari darah haid tidak boleh digauli sampai sang istri mandi junub. Perbedaan

¹⁹⁸ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *Fikih Darah Perempuan*, 82.

¹⁹⁹ ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, juz I, 108. Yahyā ibn Muhammad al-Shaibānī, *Ikhtilāf al-Aimmah al-‘Ulamā’*, 72.

²⁰⁰ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 378.

²⁰¹ Tidak boleh mengumpuli istri mukim yang bersuci dari haidnya dengan bertayammum, kecuali ada luka yang tidak boleh terkena air. Ketika kondisi istri ada luka yang tidak boleh terkena air, maka dia harus menyiram vaginanya dan mengusap semua anggota badan dengan air, kecuali yang ada lukanya. Ini merupakan kemudahan dan perhatian yang diberikan Imām al-Shāfi’ī kepada kodrat perempuan. Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī, *al-Umm*, Juz I, 110. Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan Formulasi Dialektis Fikih Perempuan dengan Kondisi dalam Pandangan Imam Syafii* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), 137.

pendapat ini timbul karena perbedaan fukaha dalam menafsirkan kalimat *ḥattā yaṭhurna* (sampai mereka bersih) dan *fa idhā taṭahharna* (jika mereka bersuci) dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 222.²⁰³

Dari implikasi hukum perdarahan pervaginam dalam pandangan fukaha tersebut, didapati bahwa larangan yang disepakati adalah karena dalilnya berdasarkan naṣṣ yang kuat, yaitu al-Qur'an dan Hadis *ṣahīḥ*, seperti masalah salat, puasa, tawaf, dan jimak. Hal diperselisihkan fukaha adalah hal yang berlandaskan pada Hadis yang statusnya lemah atau karena perbedaan penafsiran, seperti masalah menyentuh, membawa, dan membaca al-Qur'an dan berdiam di masjid.

Pendekatan medis tidak menjelaskan alasan hukum dalam ibadah wanita haid, tetapi terdapat beberapa hal yang bisa menjelaskan hikmah larangan tersebut, atau menemukan alat yang bisa membantu mengatasi problematika wanita haid, misalnya ditemukannya pembalut yang aman bagi kesehatan wanita dan mampu menyerap darah haid, sehingga hilang kekhawatiran mengotori masjid, atau ditemukannya obat penahan haid saat haji. Diantara hikmah yang bisa dijelaskan secara medis adalah hikmah dari

²⁰² Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 247.

²⁰³ Perbedaan pendapat tersebut juga didasarkan pada perbedaan tulisan (*rasm*) dan bacaan (*qirā'ah*), sehingga berpengaruh kepada penetapan (*istinbāṭ*) hukum: Pertama, kata *يَطْهَرْنَ* jika dibaca dengan model pertama menggunakan tashdīd *yaṭṭahharna*, berarti seorang wanita yang telah menjalani masa haid disyaratkan mandi wajib yang sempurna (*al-ṭahārah al-kāmilah*), dengan membersihkan sekujur anggota badan dengan air, sebagaimana pendapat al-Shāfi'ī.²⁰³ Kedua, kata *يَطْهَرْنَ* jika dibaca *yaṭhurna* tanpa menggunakan tashdīd, dengan selesai menjalani masa haid dengan sendirinya sudah bersih tanpa harus mandi wajib. Hal tersebut dikarenakan memahami teks tidak terlepas dari tiga unsur yaitu; sang pencipta bahasa (*wāḍi'*), sang pengguna atau peminjam bahasa (*musta'mil*), dan sang pemaham dari pengguna (*ḥāmīl*). Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, ed. Siti Ruhaini Dzuhayatin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 88.

larangan jimak, secara medis tidak ada larangan jimak bagi wanita haid, tetapi dari segi kesehatan, darah haid merupakan tempat yang baik bagi perkembangan kuman, sehingga jika terjadi jimak dikhawatirkan bisa menyebabkan infeksi.²⁰⁴

2. Perbedaan implikasi hukum bagi wanita haid dan nifas

Di dalam fikih, kedudukan wanita nifas disamakan dengan wanita haid.²⁰⁵ Di antara persamaan hukum antara keduanya adalah adanya kewajiban bersuci dengan mandi jinabah ketika suci dari haid dan nifas,²⁰⁶ dan dilarang melakukan sebagian ibadah seperti salat, puasa, tawaf, berdiam di masjid, jimak²⁰⁷ dan membaca al-Qur'an, menyentuh atau membawa muṣḥaf. Wanita yang nifas selain dihukumi sama dengan wanita haid, namun ada hukum yang berbeda antara keduanya. Diantaranya adalah perbedaan tentang bulug, iddah, dan talak.

a. Bulug

²⁰⁴ 'Abd al-Ḥamīd Diyyāb dan Aḥmad Kurkūz, *Ma'a al-Ṭibb* (Damaskus: Muassasah 'Ulūm al-Qur'ān, t.t.), 47-48.

²⁰⁵ Wanita nifas disamakan kedudukannya dengan wanita haid berdasarkan ijmak. Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Shaukānī, *Nail al-Auḍār*, juz I, 353.

²⁰⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, juz XXI, 623.

²⁰⁷ Fukaha sepakat bahwa seorang suami dilarang menggauli istrinya yang sedang nifas, namun mereka berbeda pendapat mengenai hubungan seksual pada masa nifas ketika darah sudah berhenti sebelum masa maksimal nifas berakhir: Pertama, mayoritas fukaha membolehkan seorang suami untuk menggauli istrinya pada masa nifas yang sudah terhenti darahnya meskipun belum mencapai hari maksimal nifas. Kedua, imam Aḥmad berpendapat bahwa hukumnya makruh sampai selesai batas maksimal nifas.

Fukaha bersepakat bahwa jika seorang wanita telah haid, berarti ia telah dewasa dan menjadi *mukallaf* (terbebani) untuk melaksanakan kewajiban di dalam Islam seperti salat, puasa, haji, dan menutup aurat.²⁰⁸

Bagi wanita yang tidak mengalami haid, tanda balignya adalah berkembangnya payudara, telah berusia 15 tahun, tumbuhnya rambut ketiak atau kemaluan, atau dengan mimpi jinabah.²⁰⁹ Pendekatan medis menguatkan pendapat fukaha, bahwa haid merupakan tanda kedewasaan seorang wanita. Pubertas merupakan suatu peristiwa yang bervariasi ukuran waktu dan pertumbuhannya. Menurut Marshall dan Tanner, tanda pertama pubertas pada anak wanita kebanyakan ditandai dengan percepatan pertumbuhan, pertumbuhan tunas payudara (*thelarche*), pertumbuhan rambut kemaluan (*pubarche*), dan diakhiri dengan haid (*menarche*). Pubertas ditandai dengan perkembangan payudara dan pertumbuhan rambut kemaluan. Menarke terjadi rata-rata 2,6 tahun setelah masa pubertas dan setelah puncak pertumbuhan telah berlalu.²¹⁰ Setiap gadis yang tidak mengalami haid pada usia 16 tahun, harus diperiksa dengan lengkap (sejarah penuh, riwayat keluarga, pemeriksaan karakter seksual sekunder, hormon

²⁰⁸ Fukaha berbeda pendapat mengenai batas aurat wanita: Pertama, aurat wanita adalah seluruh tubuhnya. Kedua, aurat wanita adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan, dan ketiga, aurat wanita adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah, telapak tangan dan kaki, terdapat juga yang mengatakan bahwa lengan tidak termasuk aurat. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 76-78.

²⁰⁹ Ibn Fauzān, “Bulūg al-Mar’ah Yaḥṣulu bi Wāḥid min Umūr Arba’ah”, dalam Abu Muhammad Ashraf ibn ‘Abd al-Maḥṣūd, *Fatāwā al-Mar’ah al-Muslimah* (Riyad: Uṣūl al-Salaf, 1996), 262.

²¹⁰ Marc A. Fritz dan Leon Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 404.

perangsang folikel (FSH), *luteinizing hormone* (LH), estrogen, testosteron, prolaktin, tes fungsi teroid dan kromosom).²¹¹

b. Iddah

Dalam hukum Islam, masa iddah dihitung dengan haid atau melahirkan, bukan dengan nifas. Wanita yang diceraikan suaminya dalam keadaan hamil,²¹² iddahnya habis setelah melahirkan dan tidak perlu menunggu habisnya masa nifas, karena nifas tidak termasuk *qur'*.²¹³ Hal tersebut berdasarkan firman Allah dalam al-Qur'an, 65:4 bahwa wanita yang iddahnya dengan haid dihukumi uterusnya kosong dari kehamilan (*barā'ah al-rahm*).²¹⁴ Hal tersebut dilakukan demi menjaga kejelasan garis keturunan.²¹⁵

Menurut Ḥanafī dan Ḥanbalī, *al-qur'* berarti *al-ḥaid*. Iddah seorang wanita akan habis jika telah haid tiga kali. Menurut Mālikī dan al-Shāfi'ī, *al-qur'* berarti *al-tuhr*, iddah seorang wanita akan habis jika ia memasuki haid yang ketiga.²¹⁶

²¹¹ S. Hope, "Consultation for an Abnormal Menstrual Cycle", dalam *The Abnormal Menstrual Cycles*, Margaret Rees (London: Taylor & Francis, 2005), 3.

²¹² Dalam hal ini terdapat persoalan yang perlu diperhatikan terkait dengan perceraian ketika istri dalam keadaan hamil. Bagaimana kondisi seorang wanita hamil –yang seharusnya mendapat perlindungan, kasih sayang, dan dukungan psikologis– ketika justru harus mendapatkan tambahan beban karena diceraikan suaminya. Karena itu meskipun diperbolehkan dalam Islam talak semacam kurang manusiawi. Tentunya ini berlaku dalam keadaan normal ketika istri hamil dari suaminya dan bukan hamil karena berzina. Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer*, 93.

²¹³ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 561.

²¹⁴ Ibid., 555.

²¹⁵ Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer*, 131.

²¹⁶ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 555.

وَاللّٰى يَيْسِّنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ اِنْ اَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ
وَاللّٰى لَمْ يَحْضَنْ ؕ وَاُولٰٓئِكَ اِلْحَمَالُ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ؕ وَمَنْ يَتَّقِ
اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهِ يُسْرًا ۝ ٢١٧

Dan wanita yang tidak haid lagi (menopause) di antara wanitamu jika kamu ragu (tentang masa iddahnya), 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.²¹⁸

g. Talak.

Seorang suami dilarang menjatuhkan talak pada saat istri haid berbeda dengan nifas yang diperbolehkan jatuhnya talak pada masa itu.²¹⁹ Seorang suami dilarang menceraikan istrinya yang sedang haid, karena hal tersebut bukan masa iddah yang jelas (*iddah ma'lūmah*), sedangkan di dalam al-Qur'an, dianjurkan seorang suami yang ingin menceraikan istrinya, untuk menceraikannya pada masa iddah tertentu, yaitu ketika hamil atau masa suci dan belum berhubungan badan, namun jika perceraian terjadi karena *khulu'* (permintaan istri dengan memberikan ganti pada suami), maka diperbolehkan hal tersebut terjadi pada masa haid.²²⁰

Hikmah dilarangnya talak pada saat haid adalah untuk tidak memperlama masa iddah seorang wanita, karena masa haid terjadinya talak belum terhitung iddah.²²¹

²¹⁷ Al-Qur'an, 65: 4.

²¹⁸ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemah per-Kata*, 559.

²¹⁹ Muhammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, *al-Iḥāṭah bi Ahām Masa'il al-Ḥaiḍ wa al-Nifās wa al-Istiḥādah*, 180.

²²⁰ Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Ibn 'Uthaimin*, 230.

²²¹ Karena jika diceraai masa haid maka ia telah melampaui separuh *qur'* padahal separuh *qur'* tidak dianggap satu *qur'*, karena itu iddahnya tidak bisa dihitung.

Larangan talak pada waktu istri haid tersebut didasarkan pada Hadis Rasulullah saw yang diriwayatkan Nāfi' ibn 'Umar:

عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا طَلَّقَ امْرَأَةً لَهُ وَهِيَ حَائِضٌ تَطْلِقُهَا
وَاحِدَةً فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرَاجِعَهَا ثُمَّ يُمْسِكُهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ
تَحِيضَ عِنْدَهُ حَيْضَةً أُخْرَى ثُمَّ يُمْسِكُهَا حَتَّى تَطْهُرَ مِنْ حَيْضِهَا فَإِنْ أَرَادَ أَنْ يُطْلِقَهَا
فَلْيُطْلِقْهَا حِينَ تَطْهُرُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُجَامِعَهَا فَإِنَّكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطْلَقَ لَهَا
النِّسَاءُ²²²

Diriwayatkan dari Nāfi' bahwa ibn 'Umar ibn al-Khaṭṭāb menceraikan istrinya yang sedang haid talak satu, Rasulullah saw menyuruhnya untuk kembali kepada istrinya dan mempertahankannya sampai suci kemudian haid lalu suci kembali dari haidnya jika ia ingin menceraikannya hendaknya menceraikannya ketika suci sebelum menggaulinya. Itulah iddah yang diperintahkan Allah untuk para wanita yang diceraikan (oleh suaminya).

3. Hukum wanita istihadah

Fukaha sepakat bahwa wanita istihadah sama dengan kondisi wanita suci, ia tidak seperti wanita haid dan nifas yang darahnya dianggap sebagai penghalang keabsahan beberapa ibadah, karena itu wanita istihadah diperbolehkan melakukan hal yang dilarang bagi wanita haid. Ada beberapa hal yang harus diperhatikan wanita istihadah di antaranya mengenai kewajiban bersuci dan melakukan jimak.

a. Taharah

Dalam masalah taharah bagi wanita istihadah, Rasulullah menganjurkan wanita istihadah untuk berwudu setiap salat berwudu, sedangkan mandi terdapat beberapa pilihan, jika mampu mandi setiap

²²² Hadis *ṣaḥīḥ*, Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Hadis no. 4916.

hendak salat sebagaimana yang dilakukan Ummu Ḥabībah binti Jahsh, atau mandi untuk dua salat (mandi untuk salat zuhur dan asar, mandi untuk salat magrib dan isya') dan mandi untuk salat subuh, sebagaimana anjuran Rasulullah untuk Ḥamnah binti Jahsh, atau mandi sekali ketika darah berhenti, sebagaimana perintah Rasulullah kepada Fāṭimah binti Abī Ḥubaish.

b. Jimak

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan fukaha tentang hukum suami menggauli istrinya yang sedang istihadah. Mazhab Ḥanafī memperbolehkan wanita istihadah berjimak dengan suaminya, karena wanita istihadah hukumnya seperti wanita yang suci dari haid. Hal tersebut didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan 'Ikrimah:

عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ أَنَّهَا كَانَتْ مُسْتَحَاضَةً وَكَانَ زَوْجُهَا يُجَامِعُهَا²²³

Dari 'Ikrimah bahwa Ḥamnah binti Jahsh istihadah dan ia digauli oleh suaminya.

Mazhab Mālikī, memperbolehkan suami berjimak dengan wanita istihadah, karena darah istihadah tidak dijadikan hitungan talak.²²⁴ Menurut Imam al-Shāfi'ī, diperbolehkan bagi suami berjimak dengan istrinya yang istihadah, karena wanita istihadah kedudukannya sama dengan wanita suci.²²⁵

Ayat tentang haid yang tercantum pada al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 222, menunjukkan bahwa yang boleh didatangi suami adalah vagina

²²³ Hadis *ṣaḥīḥ*. Abū Dāud, *Sunan*, 124.

²²⁴ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* Juz I, 390.

²²⁵ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Juz I, 110.

istri. Ayat ini juga merupakan larangan bagi suami mendatangi duburnya. Larangan mendatangi vagina istri hanya pada saat istri sedang haid, yaitu ketika istri tidak boleh melakukan salat dan puasa. Mendatangi istri ketika istri mengeluarkan darah karena penyakit (istihadah) adalah tidak dilarang karena pada waktu itu istri tetap diperintahkan untuk menjalankan ibadah salat dan puasa.²²⁶

Menurut Imam Ahmad dalam salah satu riwayatnya, suami yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya yang istihadah hukumnya makruh dan tidak didenda. Dalam riwayat mazhab Ahmad yang lain dikatakan bahwa diharamkan bagi suami menggauli istrinya yang istihadah, kecuali jika dikhawatirkan ia akan berbuat dosa jika tidak melakukannya.²²⁷ Hal tersebut berdasarkan rasio bahwa pada wanita istihadah terdapat penyakit, dilarang menggaulinya sebagaimana wanita yang haid karena adanya *adhā* (penyakit)²²⁸ dan berdasarkan *athar* sahabat:

عَنْ حَفْصٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ كَانَ يَقُولُ الْمُسْتَحَاضَةُ لَا يَغْشَاهَا زَوْجُهَا²²⁹

Hafṣ meriwayatkan dari Hasan yang berkata bahwa wanita istihadah tidak boleh digauli oleh suaminya.

Secara medis tidak ada larangan adanya jimak saat istri sedang mengalami perdarahan. Menurut pendapat Ahmad Muḥammad Kan'ān, bahaya jimak saat istri istihadah dikhawatirkan bisa menyebabkan penyakit, karena biasanya darah istihadah disebabkan adanya penyakit dari alat

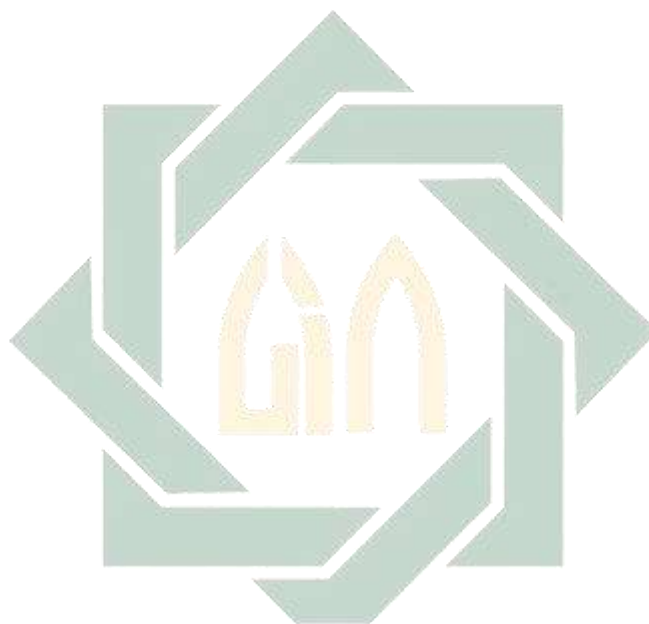
²²⁶ Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan*, 136.

²²⁷ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz I, 247.

²²⁸ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 563.

²²⁹ Hadis *maqtū'*. Diriwayatkan dalam al-Dārimī, *Sunan*, Ḥadis no. 815.

genital istri, sehingga bisa memperparah penyakitnya atau bisa menular ke suami.²³⁰



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²³⁰ Ahmad Muḥammad Kan'ān, *al-Mausū'ah al-Ṭibbiyyah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1999), 70.