

Haidh, Nifas dan Istihadhah

Badriyyah Fayyumi

Secara biologis menstruasi merupakan siklus reproduksi yang menandai sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan. Menstruasi menandakan kematangan seksual seorang perempuan dalam arti ia mempunyai ovum yang siap dibuahi, bisa hamil, dan melahirkan anak. Dalam bahasa agama kita menyebut siklus ini dengan haidh.

Nifas atau darah yang keluar setelah perempuan mengalami persalinan juga merupakan siklus biologis normal yang dialami perempuan. Istilah nifas itu sendiri, seperti haidh, adalah bahasa agama yang diadopsi ke dalam bahasa Indonesia.

Di luar kedua siklus normal ini ada satu istilah yang sering kita dengar yakni *istihadhah*. *Istihadhah* atau darah yang keluar di luar siklus haidh dan nifas yang normal pada umumnya menandai adanya gangguan alat reproduksi.

Haidh, nifas, dan *istihadhah* secara spesifik memperoleh perhatian dalam Islam karena di samping merupakan bagian dari perhatian Islam terhadap persoalan reproduksi perempuan juga berimplikasi terhadap banyak ketentuan agama mengenai perempuan baik dalam aspek ibadah, mu'amalah, maupun munakahah.

Dalam al-Qur'ân persoalan haidh tidak dibahas secara mendalam melainkan lebih ditekankan pada aspek filosofis dan teologisnya. Dalam hadits, persoalan haidh, nifas, dan *istihadhah* sudah memasuki area yang lebih operasional. Dalam fiqh, persoalan ini, terutama *istihadhah*, memperoleh porsi pembahasan yang lebih detail dan dalam batas-batas tertentu mengandung bias gender.

Tulisan berikut ini mencoba melihat persoalan haidh, nifas dan *istihadhah* ini dalam perspektif Al-Qur'ân, al-Hadits, dan sekaligus fiqh.

Haidh, Nifas, dan Istihadhah dalam Perspektif al-Qur'ân dan al-Hadits

Pandangan Islam tentang haidh sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur'ân mengandung sebuah pemikiran baru yang berbeda dengan tradisi Yahudi sebelumnya. Dalam tradisi Yahudi, perempuan yang sedang menstruasi dianggap sebagai perempuan kotor yang bisa mendatangkan bencana sehingga harus diasingkan dari masyarakat. Selama menstruasi ia harus tinggal dalam gubuk khusus (*menstrual huts*), tidak boleh

diajak makan bersama, dan bahkan tidak boleh menyentuh makanan. Tatapan mata perempuan yang sedang haidh disebut mata Iblis (*evil eye*) yang harus diwaspadai karena mengandung bencana. Oleh karena itu perempuan yang sedang haidh harus menggunakan tanda tertentu seperti gelang, kalung, giwang, celak mata, cadar, riasan wajah yang khusus dan sebagainya agar segera dapat dikenali kalau ia sedang haidh. Semua itu diberlakukan untuk mencegah “si mata Iblis”¹

Pandangan teologis yang demikain negatif ini kemudian ditentang oleh al-Qur’ân dan dipertegas dalam hadits. Hal ini tampak ketika kita melihat sebab turunnya (*asbabun nuzûl*) ayat haidh (QS. Al-Baqarah/2:222). Diriwayatkan oleh Imam Muslim 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 haidh. Maka turunlah ayat ini :

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ (٢٢٢)

Artinya: “Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah (darah) haidh adalah kotoran, maka menjauhlah kalian dari istri kalian di tempat keluarnya haidh. Dan janganlah kalian mendekati mereka sampai mereka suci. Jika mereka telah bersuci maka datangilah (campurilah) mereka sesuai dengan cara yang diperintahkan Allah kepada kalian. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan orang-orang yang menyucikan diri.”

Selanjutnya Rasulullah SAW berkata :

"اصنعوا كل شيء إلا النكاح"

Artinya: “Berbuatlah apa saja kecuali berhubungan seks”.

Mendengar ucapan Rasulullah itu kaum Yahudi berkomentar, “Laki-laki ini selalu ingin berbeda dengan kita”. Komentar itu didengar oleh dua orang sahabat Nabi, sehingga mereka menyampaikan hal itu kepada Nabi sambil mempertanyakan kembali

¹ Nasaruddin Umar dalam *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1, Th. 1998, h. 121

apakah boleh bergaul dengan istri yang sedang haidh. Mendengar kekurangyakinan sahabat itu wajah Nabi sempat berubah sehingga para sahabat mengira beliau marah. Tapi ternyata tidak.² Demikianlah, Nabi betul-betul serius menolak tradisi kaum Yahudi yang mengisolasi perempuan haidh.

Dalam ayat ini kata **المحيض** disebut sebanyak dua kali. Para mufassir berbeda pendapat tentang arti kata **المحيض** ini. Ada yang menganggap keduanya bermakna sama yakni “haidh” seperti at-Tabary.³ Namun ada pula yang membedakan makna keduanya. Kata **المحيض** yang pertama berarti “darah haidh” dan kata **المحيض** yang kedua berarti “tempat keluarnya darah haidh”. Abu Hayyan termasuk yang berpendapat demikian.⁴

Digunakannya kata **المحيض** dan bukan – misalnya – kata **الحائض** (perempuan yang sedang haidh) memiliki implikasi teologis yang sangat dalam. Dalam kata **المحيض** yang pertama yakni **المحيض عن المستونك** al-Qur’ân memberikan penegasan bahwa bukan perempuan haidh yang kotor melainkan darah yang keluar itulah yang kotor. Pernyataan ini sangat berbeda dengan anggapan sebagian orang yang mengidentikkan haidh dengan “perempuan yang sedang kotor”. Dalam Al-Qur’ân yang dianggap kotoran adalah darahnya, dan bukan si perempuan itu sendiri. Ini adalah pernyataan yang sangat logis belaka dan sesuai dengan kaedah umum kedokteran yang menyatakan bahwa darah haidh adalah darah yang tidak diperlukan bagi organ tubuh perempuan dan harus dibuang karena jika tetap berada dalam perut justru akan membawa penyakit. Dengan argumen medis yang demikian, pernyataan Al-Qur’ân tentang haidh sama sekali tidak dimaksudkan sebagai ajaran yang memandang rendah perempuan yang sedang haidh.

Demikian juga dalam kata **المحيض** yang kedua: **فاعتزلوا النساء في المحيض** bukan perempuan haidh yang harus diasingkan dan disingkirkan melainkan para suami yang seharusnya melakukan *i'tizal* (tidak melakukan hubungan seksual) di tempat keluarnya darah haidh (faraj/vagina) sampai perempuan tersebut suci dari haidhnya. Sementara dalam selain hubungan seks perempuan harus tetap diperlakukan sebagaimana biasa.

Pandangan seperti ini lebih dikuatkan oleh hadits Nabi. Dalam banyak hadits kita dapatkan bahwa haidh sama sekali tidak menjadi alat untuk menistakan perempuan. Melalui penuturan para istrinya, Nabi diriwayatkan melakukan apa saja terhadap istrinya yang sedang haidh kecuali bersenggama. Nabi mandi bersama mereka dan tidur satu selimut dengan mereka.⁵ Hal yang sama beliau kemukakan juga untuk

² Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’ân al-Adhim*, Cairo: Dar El-Turats, T.Th., Juz I, h. 248

³ Abu Hayyan, *Al-Bahr al-Mubith*, Beirut : Dar el-Fikr, 1983, Tth., Juz I, h.248

⁴ *Ibid*

⁵ Banyak sekali hadis sahih yang menjelaskan hal itu. Lihat, misalnya, al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, Beirut:Dar Ibn Katsir al-

para sahabat laki-laki. Nabi juga menolak keras perbuatan orang-orang Yahudi yang tidak mau makan bersama dengan perempuan haidh⁶. Sebaliknya Nabi malah pernah minum dan menempelkan mulutnya di gelas bekas Aisyah dan menggigit daging di tempat bekas gigitan Aisyah⁷. Lebih dari itu Nabi menganjurkan perempuan yang sedang haidh untuk bersama-sama hadir mengikuti khutbah dan perayaan Idul Fitri dan Idul Adha.⁸ Perintah ini merupakan sesuatu yang tidak lazim pada saat itu; saat di mana laki-laki dan bahkan perempuan sendiri menabukan bergabungnya perempuan haidh bersama masyarakat luas dalam acara-acara besar.

Perilaku Nabi menghapus batas-batas ketabuan ini mendorong para sahabat perempuan untuk berani bertanya dan membahas lebih jauh persoalan haidh, nifas, dan istihadhah ini tanpa rasa malu. Dalam satu kesempatan Aisyah memuji sikap kritis perempuan Anshar yang tidak segan-segan mengungkapkan persoalan reproduksinya kepada Nabi demi *tafaqquh fiddin* (mendalami agama)⁹. Situasi dialogis seperti ini pada gilirannya mendorong banyaknya hadits yang berbicara soal haidh, istihadhah, dan nifas. Dalam *al-kutub as-sittah* persoalan ini menempati satu bab khusus. Bahkan dalam *Sunan Ibn Majah* masalah haidh, nifas dan istihadhah ini dituangkan dalam sangat banyak halaman. Secara umum dapat kita katakan bahwa dalam hadits, spektrum pembahasan haidh, nifas, dan istihadhah sudah memasuki wilayah yang lebih teknis, operasional, dan praktis.

Berkenaan dengan wacana haidh, nifas dan *istidhadah* dalam hadits, ada satu catatan penting yang bisa dikemukakan di sini yakni hampir seluruh ketentuan tentang ketiga persoalan ini didasarkan pada dan sebagai solusi atas kasus yang terjadi pada perempuan masa itu. Hukum ditetapkan dengan mempertimbangkan kondisi perempuan.

Solusi hukum yang diberikan Nabi menyangkut perempuan yang mengalami istihadhah menjadi bukti kemauan dan kemampuan Nabi mendengar kaum perempuan. Hampir seluruh hadits tentang persoalan ini menyatakan atau paling tidak mengindikasikan adanya dialog antara wahyu (melalui hadits Nabi) dengan perempuan sebelum turunnya suatu ketentuan. Aisyah, Ummu Salamah, Fatimah binti Abi Hubaisy, Ummu Habibah binti Jahsy, Asma binti Umais, dan Hamnah binti Jahsy,

Yamamah, 1987, kitab *al-Haydh* bab *Mubasyarah al-Haidh*, hadis ke-295, 296, 297, juz I, h.115. Muslim, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar el-Fikr, 1992, kitab *al-Haydh* bab *Jawazu Ghasl al-Haa'idh* ..., hadis ke-302, juz I h. 151; bab *Mubasyarah al-Haidh Fauqal Iqar*, hadis ke-293-294, juz I, h.149; bab *al-Idhbija' ma'a al-Haidh*, hadis ke-295-296, juz I h.149-150

⁶ Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar el-Fikr, T.Th., bab *fi Mu'akalah al-Haidh wa Mujama'atuba*, hadis ke-258, juz I, h.67. Lihat juga Muslim, *Op.Cit.*, hadis ke-302.

⁷ Muslim, *Op.Cit.*, hadis ke-300

⁸ Ibid., *Kitab al-Idayn bab Dzikiro Ibabati Kburuj an-Nisa fi'lIdain ila al-Mushalla* hadis ke-890, juz I, h.389. Lihat juga al-Bukhori, *Op.Cit.*, kitab *al-Idain*, bab *at-Takbir Ayyam Mina* ..., hadis ke- 928 dan bab *Kburuj an-Nisa' wa al-Huyyadh ila al-Mushalla*, hadis ke-931, juz I, h.330-331

⁹ al-Bukhari, *Op.Cit.*, bab *al-Haya' fi al-Ilm*, juz I hal.60

-radhiyallahu anhunna – adalah sebagian nama sahabat perempuan yang berperan dalam munculnya hadits-hadits tentang haidh, nifas, dan terutama istihadhah. Sebagian di antara mereka mengalami *istihadhah* dahsyat dan bahkan ada yang sampai menahun sehingga perlu bertanya kepada Nabi. Dan menariknya Nabi tidak memberikan jawaban yang seragam terhadap semua kasus kecuali hal-hal yang sudah pasti bisa dilakukan oleh semua perempuan seperti tetap melakukan shalat sebagaimana orang yang sedang suci serta wudhu setiap kali mau shalat. Namun untuk mandi wajib, Nabi memberikan jawaban yang berbeda-beda kepada para sahabat perempuan yang bertanya. Terhadap Ummu Habibah binti Jahsy, misalnya, Nabi memerintahkan agar mandi setiap kali mau salat wajib.¹⁰ Kepada Sahlah binti Suhail dan Asma' binti 'Umais Rasulullah memerintahkan mandi sekali untuk dua shalat wajib yakni sekali untuk dzuhur dan ashar, sekali untuk maghrib dan 'isya, serta sekali untuk subuh.¹¹ Sedangkan terhadap Fatimah binti Abi Hubaisy Nabi malah hanya menyuruh mandi sekali saja pada saat haidh biasanya berhenti.¹²

Ilustrasi ini –sekali lagi– menegaskan kepada kita bahwa Nabi sangat mempertimbangkan kondisi perempuan sebelum memutuskan suatu hukum terhadapnya sehingga hukum yang dibuat pada akhirnya memang bisa dilaksanakan sebagaimana mestinya. Hadis-hadis tentang haidh, nifas, dan *istihadhah* telah menunjukkan kepada kita akan adanya dialog antara wahyu (dalam hal ini putusan Nabi) dengan orang yang menerima *taklif* (dalam hal ini perempuan) sehingga hukum yang terformulasikan betul-betul realistis dan sesuai dengan kemampuan penerima *taklif*.

Haidh, Nifas, dan Istihadhah dalam Perspektif Fiqh

Masalah haidh, nifas, dan *istihadhah* dalam fiqh memperoleh perhatian yang begitu luar biasa dari para fukaha. Banyak kitab yang khusus ditulis untuk membahas masalah ini. Di antara ulama yang menghasilkan satu jilid besar tentang masalah haidh, nifas, dan *istihadhah* ini adalah Imam Haramain dan Abu al-Faraj ad-Darimi.

Secara umum dapat dikatakan bahwa paradigma dasar fiqh tentang haidh, nifas, dan *istihadhah* merupakan kelanjutan dari ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'ân dan al-hadits. Artinya fiqh Islam tidak memosisikan perempuan yang sedang haidh, nifas dan *istihadhah* sebagai kelompok manusia yang kotor dan perlu diisolasi. Fiqh

¹⁰ Muslim, *Op.Cit.*, kitab *al-Haydh* bab *al-Mustabadhab wa Ghaslaha wa Shalatuha*, hadis ke-334, juz I h.162. Juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, kitab *al-Haydh* bab *fi Man Rawa anna al-Mustabadhab Taghtasilu Likulli Salah*, hadis ke-288,289,290, juz I h.77.

¹¹ Abu Dawud, *Op.Cit.*, bab *Man Qala Tajma'u Bayna al-Wuquf wa Taghtasilu Labuma Ghaslan*, hadis ke-295 dan 296, juz I h.79

¹² al-Bukhari, *Op.Cit.*, bab *al-Istihadhab*, hadis ke-300, juz I h.117. Lihat juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, bab *Man Qala Taghtasilu min Thubrin ila Thubrin*, hadis ke-298, juz I h.80.

memandang status mereka sama dengan orang yang sedang mengalami *hadats* besar (suatu kondisi yang mewajibkan seseorang untuk mandi wajib sebelum melakukan ibadah tertentu) seperti orang yang habis bersetubuh dan laki-laki yang mengeluarkan sperma. Dalam perspektif fiqh, *hadats* baik besar maupun kecil (suatu kondisi yang mewajibkan seseorang untuk berwudhu sebelum melakukan ibadah tertentu seperti habis kencing, buang air besar, tidur) dianggap sebagai sesuatu yang alamiah, temporer dan aksidental dan dialami oleh setiap manusia, sehingga *hadats* sama sekali bukan hal yang dipandang negatif. Dengan menempatkan haidh, nifas, dan *istihadhah* sejajar dengan kondisi-kondisi *hadats* yang lain, maka fiqh sesungguhnya telah meletakkan proses reproduksi perempuan ini sebagai bagian dari kodrat perempuan yang perlu diberikan solusi hukumnya.

Meskipun secara umum fiqh memandang haidh, nifas dan *istihadhah* secara proporsional, masih ada pandangan negatif terhadap perempuan yang haidh dan nifas. Dalam kitab *al-Hayawan* karya *al-Jâhidz*, misalnya, dikatakan bahwa ada empat binatang yang mengalami haidh yakni perempuan, kelinci, kelelawar dan anjing hutan.¹³ Pernyataan ini terasa kurang memanusiakan perempuan, sebab sekalipun memang ada binatang yang mengalami menstruasi, memasukkan perempuan dalam kelompok mereka seperti mempersamakan perempuan dengan binatang. Dalam *al-Hâwi* terdapat keterangan bahwa haidh disebut kotor karena warna darah itu jelek, baunya tidak enak, najis, dan membahayakan.¹⁴ Alasan yang dikemukakan ini menyiratkan kesan nyinyir sekaligus tidak proporsional karena tidak memuat hal yang lebih penting yakni alasan kesehatan reproduksi perempuan, seperti jika darah haidh tidak dikeluarkan, ia akan menjadi kotoran yang membawa penyakit bagi perempuan. Untunglah, pendapat ini bukan merepresentasikan pendapat mayoritas ulama.

Terlepas dari cara pandang ahli fiqh mayoritas dan minoritas tersebut, ketika kita masuk ke belantara fiqh haidh, nifas dan *istihadhah* lebih dalam lagi, kita akan dapatkan produk-produk hukum yang rumit dan bahkan sangat menyulitkan perempuan. Tanpa mengurangi penghargaan terhadap hasil ijtihâd para ulama yang telah demikian serius mencurahkan perhatiannya dalam masalah ini, dapat dikatakan bahwa sebagian besar hukum tentang haidh, nifas dan *istihadhah* sulit dikatakan membumi dan mengakomodir kemampuan perempuan untuk melaksanakan hukum tersebut

Misalnya, dalam soal pembagian perempuan *istihadhah* menjadi *mubtadi'ah* (pemula) dan *mu'tâdah* (sudah biasa) yang keduanya dibagi lagi menjadi *mumayyizah* (bisa membedakan antara darah haidh dan darah *istihadhah*) dan *ghairu mumayyizah* (tidak bisa membedakan antara kedua jenis darah). Empat jenis kategori ini memiliki batasan-batasan khusus yang begitu rinci. Secara subyektif, berdasarkan pengalaman

¹³An-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh Mubadzdzab*, Beirut : Dar el-Fikr, tth., Jilid II, h.344

¹⁴ *Ibid*

kaum perempuan, penulis bisa katakan bahwa dengan batasan yang begitu rumit mulai dari mengetahui persis siklus bulanan haidh, mendeteksi jenis dan warna darah, sampai hitungan waktu keluar dan berhentinya darah, amat sangat jarang perempuan yang dengan yakin bisa memastikan dirinya masuk dalam kategori yang mana. Padahal seluruh ketentuan tentang *istihadhah* dalam fiqh dibangun atas dasar paradigma *mubtadi'ah* – *mu'tâdah* dan *mumayyizah* – *ghairu mumayyizah* ini. Jika demikian yang terjadi, kita pun patut mempertanyakan efektifitas peraturan tersebut di lapangan, sebab sangat ironis rasanya jika sebuah formulasi hukum dibuat untuk tidak bisa dilaksanakan.

Contoh lain yang bisa kita sebut di sini adalah soal batas waktu minimal haidh. Imam Syafi'i memberi batas minimal haidh sehari semalam.¹⁵ Batas ini sesungguhnya tidak bermasalah jika tidak ada penjelasan yang lebih rumit dari *ashhâb Syâfi'i* (ulama penganut madzhab Syafi'i) yang lain. Penjelasan itu adalah jika seorang perempuan yang haidhnya tidak lancar, ia haidh lebih dari satu hari tetapi ketika dirinci waktu keluarnya haidh tidak sampai sehari semalam. Menurut pendapat ini, keadaan yang demikian tidak bisa dikatakan haidh. Konsekuensinya ia harus meng-*qadhâ* seluruh shalat yang ditinggalkan. Persoalan yang muncul di sini adalah haidh tidak bisa dihitung menit per menit, jam perjam, karena darah haidh keluar di luar kehendak perempuan dan oleh karena itu tidak bisa dikontrol sebagaimana yang dinyatakan para fukaha tadi. Ini berarti bahwa produk fiqh yang ada tidak sesuai dengan pengalaman perempuan yang dikenai hukum tersebut.

Produk hukum yang menyulitkan perempuan juga terdapat dalam ketentuan mengenai mandi wajib bagi perempuan yang sedang *istihadhah* (*mustahâdhah*). Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Ahmad bin Hambal mewajibkan *mustahadhah* mandi besar setiap kali hendak shalat wajib¹⁶. Bisa dibayangkan betapa sulitnya ketentuan ini terutama bagi perempuan yang tinggal di daerah yang dingin atau daerah yang kekurangan air. Begitu juga bagi perempuan yang bekerja baik di kantor, sekolah, rumah sakit, pasar, maupun tempat lainnya. Jangankan bagi perempuan yang bekerja di luar rumah, bagi perempuan yang tinggal dalam rumah saja ketentuan ini menyulitkan. Ia harus mandi sehari lima kali sambil mengurus rumah tangga, anak, suami, dan dirinya sendiri pada saat kondisi tubuhnya sedang tidak sehat. Bagi perempuan, *istihadhah* itu sendiri sudah merupakan problem yang cukup serius karena memperlemah fisik, menurunkan stamina, mengganggu hubungan suami-istri dan bahkan bisa mengancam nyawa kalau pendarahannya hebat. Pada tingkat tertentu *istihadhah* juga menimbulkan ketakutan dan kecemasan, seperti yang dialami oleh sebagian perempuan menjelang menopause atau perempuan yang tidak cocok dengan alat kontrasepsi tertentu. Jika

¹⁵ *Ibid.*, h.380

¹⁶ *Ibid.*, h.536

demikian halnya kita pun patut mempertanyakan pertimbangan kemanusiaan di balik produk hukum yang ditetapkan untuk perempuan *istihadhah* yang jelas-jelas lemah secara fisik dan psikis tersebut.

Beberapa paradoks di atas menunjukkan bahwa banyak produk fiqh yang kurang atau bahkan tidak mempertimbangkan kondisi perempuan, padahal hukum itu dirumuskan untuk mereka.

Meski demikian tidak seluruh produk fiqh mengenai persoalan khusus perempuan ini seperti itu. Di sela-sela hukum yang kurang akomodatif terhadap perempuan ada pilihan produk hukum lain yang cukup akomodatif. Ini bisa di temukan tatkala produk fiqh empat madzhab diperbandingkan dengan seksama.

Sebagai contoh, masalah batas waktu minimal haidh. Jika Imam Syafi'i mengatakan batas minimal haidh satu hari dan Imam Abu Hanifah menyatakan tiga hari¹⁷ dengan konsekuensi sebagaimana dikemukakan di atas, maka ada fiqh Imam Malik yang menyatakan tidak ada batas minimal waktu haidh. Dengan demikian setiap darah yang keluar pada masa haidh -meskipun hanya sesaat- tetap disebut haidh¹⁸. Pendapat ini terasa lebih realistis untuk dijalani perempuan yang kebetulan mengalami menstruasi yang tidak lancar.

Contoh lain misalnya batas minimal waktu suci di antara dua haidh. Fiqh Syafi'i memang terasa memberatkan perempuan ketika dengan ketat memberi batasan suci minimal 15 hari¹⁹. Artinya, bila masa suci belum sampai 15 hari maka darah yang keluar adalah istihadhah. Kondisi ini tentu bisa menyulitkan sebagian perempuan yang mengalami ketidakteraturan siklus haidh, seperti pada sebagian gadis remaja, sebagian orang dewasa, perempuan yang mendekati masa menopause, dan perempuan yang menggunakan alat kontrasepsi tertentu. Beruntung ada pilihan fiqh lain yang lebih memahami problematika ini seperti fiqh Imam Ahmad dan Imam Ishaq yang menolak adanya batasan ini. Menurut mereka masa suci antara dua haidh sesuai dengan proses alami yang terjadi. Bahkan Imam Ishaq menyatakan bahwa pembatasan 15 hari seperti itu batal.²⁰ Formulasi hukum yang diberikan Imam Ahmad dan Imam Ishaq yang didukung oleh sebagian fukaha Malikiyah ini bisa menjadi alternatif bagi perempuan yang mengalami ketidakteraturan siklus menstruasi.

Demikian pula masalah mandi wajib bagi perempuan *istihadhah* (*mustahadhah*). Kali ini fiqh Syafi'i sebagaimana dinyatakan oleh an-Nawawi –ahli fiqh terkemuka madzhab Syafi'i – tampak lebih akomodatif terhadap perempuan dibandingkan dengan fiqh tiga Imam besar lainnya yang mewajibkan mandi setiap waktu shalat sebagaimana

¹⁷ *Ibid.*, h.380

¹⁸ Abu Hayyan, Op.Cit., h.167

¹⁹ An-Nawawi, Loc.Cit.,

²⁰ *Ibid.*

dikemukakan di atas. Menurut an-Nawawi, *mustahadhah* hanya diwajibkan mandi besar pada saat (biasanya) haidh berhenti²¹. Artinya jika *mustahadhah* itu biasanya menjalani haidh selama tujuh hari, maka pada saat *istihadhah* itu ia hanya wajib mandi pada hari ketujuh dari siklus haidhnya yang biasa. Selebihnya ia hanya wajib wudhu setiap kali masuk shalat fardhu. Solusi ini terasa logis dan realistis terutama bagi perempuan yang mengalami *istihadhah* dalam jangka waktu yang lama.

Demikianlah perbedaan pendapat telah mengharuskan kita bersikap cermat dan teliti dalam melihat fiqh, karena fiqh memang selalu identik dengan pluralitas pendapat (*ikhtilâf*). Dalam pluralitas itu kita mesti memilah dan memilih mana produk hukum yang lebih masuk akal sekaligus bisa dilakukan. Memilih dan memilah adalah hal yang harus terus-menerus dilakukan, sebab fiqh yang telah terumuskan itu sesungguhnya merupakan hasil ijtihâd para fukaha berdasarkan pemahaman atas teks-teks suci agama dan praktek keagamaan yang mereka ketahui. Karena ijtihâd itu sendiri berada dalam bingkai ruang dan waktu di mana sang mujtahid hidup, maka merupakan kewajaran belaka jika dalam masa dan tempat yang berbeda –seperti sekarang- diberlakukan produk hukum yang berbeda pula. Sudah saatnya fiqh yang membicarakan dan atau menyangkut masalah perempuan, melibatkan kaum perempuan dalam proses pembentukan hukumnya.

Penutup

Dari paparan di atas tampak bahwa Islam –seperti tampak dalam al-Qur’ân dan al-Hadits- mempunyai pandangan yang positif terhadap perempuan yang sedang haidh, nifas dan *istihadhah*. Tidak ada satupun teks yang menganggap perempuan yang sedang menjalani proses reproduksinya ini sebagai orang yang kotor dan harus dijauhi. Demikian juga fiqh secara substansial tidak memandang negatif proses reproduksi perempuan ini, meskipun dalam beberapa produk hukum tertentu fiqh tidak mencerminkan sensitivitas gender.

Mengingat haidh, nifas, dan *istihadhah* tidak hanya berkaitan dengan masalah ibadah dan hubungan suami-istri, melainkan berkaitan langsung dengan persoalan kesehatan reproduksi perempuan, maka kondisi riil perempuan sudah seharusnya menjadi acuan utama dalam seluruh produk hukum dan ketentuan yang menyangkut masalah haidh, nifas dan *istihadhah* ini. Dewasa ini banyak variabel yang berkaitan erat dengan soal haidh, nifas dan *istihadhah* ini seperti penggunaan alat kontrasepsi, obat-obatan, polusi lingkungan, tuntutan hidup yang mengharuskan perempuan mencari nafkah, dan sebagainya, yang harus dipertimbangkan dalam proses perumusan hukum tentang haidh, nifas dan *istihadhah*. Oleh karena itu, pendekatan yang semata-mata

²¹ *Ibid.*,b.536

normatif tidak cukup untuk menyelesaikan seluruh persoalan. Harus ada pendekatan interdisipliner agar hukum yang dihasilkan betul-betul menjamin perlindungan hak-hak reproduksi perempuan.

Ilmu kedokteran mesti ikut ambil bagian dalam, misalnya, rumusan hukum tentang boleh tidaknya seorang suami berhubungan badan dengan istri yang sedang *istihadhah* atau habis melahirkan tapi tidak mengalami nifas, yang dalam fiqh konvensional hubungan seperti ini diperbolehkan. Hukum positif juga harus berbicara untuk memperjuangkan terjaminnya hak-hak reproduksi perempuan di lingkungan kerja, dan lingkungan sosial yang lebih luas. Demikian juga ilmu-ilmu lain yang sekiranya relevan.

Rumusan hukum –dan kebijakan– yang menyangkut haidh, nifas dan *istihadhah* dan hak-hak reproduksi lainnya yang lebih luas seharusnya mengacu pada nilai moral-ideal al-Qur’ân yang dengan berani menentang praktek diskriminatif terhadap perempuan yang sedang menjalani siklus reproduksinya. Demikian juga semangat mempertimbangkan kondisi perempuan sebagaimana terdapat dalam hadits harus menjadi dasar kebijakan setiap produk hukum yang diperuntukkan bagi perempuan.

Demikianlah hak-hak reproduksi perempuan memang seharusnya terjamin dalam setiap formulasi hukum. Sebab menjamin hak-hak reproduksi perempuan sama dengan menjaga kelangsungan kehidupan manusia dan keturunannya (*hifdz an-nasl*) yang tidak lain merupakan salah satu tujuan syarî’ah Islam (*maqâshid asy-syarî’ah*). *Wallahu a’lam*.
