



Menakar Ulang Diskursus Menstruasi: Kajian atas Aturan Puasa bagi Perempuan Haid dalam Fikih sebagai Upaya Menghapus Stereotype dan *Menstrual Taboo*

Wardah Nuroniyah

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah

Jl. Ir. H. Juanda No. 95, Cempaka Putih, Ciputat

Email: wardah.nuroniyah@uinjkt.ac.id

Submit	: 2022-02-21	Diterima	: 2022-04-09
Revisi	: 2022-03-07	Terbit	: 2022-05-30

Abstract: *The issue of menstruation has attracted a lot of attention from fiqh scholars to discuss it, because the scholars have tried to eradicate and abolish the myths surrounding menstruation that have existed for a long time. But if we want to take a closer look at the stipulations, more or less there are still stereotypes in treating menstruating women, although there are still debates in it. The explanation in fiqh still causes ambiguity in the argument why menstruating women are prohibited from fasting, is there still a misogynistic assumption about menstruation in fiqh, so that menstruating women are not allowed to fast? From this point of view, it is necessary to re-examine why menstruating women are prohibited from fasting, because the scholars of fiqh do not provide sufficient studies on various implications arising from the existence of the menstrual cycle, except for a global explanation of all the prohibitions that must be avoided for women menstruating. In the book of fiqh it is explained that fasting is forbidden for menstruating women because fasting is pure worship. This study concludes that by looking at the physical conditions experienced by menstruating women in general, the prohibition of menstruating women from fasting can be understood as people who are sick who get relief to break their fast for the benefit of and maintain their health. So the prohibition of a menstruating woman from fasting is a relief (rukhsah) from God to maintain the stability of her body, and it does not mean a prohibition, considering that the condition of a menstruating woman's body is not the same.*

Keywords: *Menstruation, Fasting, Rukhsah (Easing), Menstrual Taboo, Islamic Jurisprudence on Women*

Abstrak: *Persoalan menstruasi mengundang banyak perhatian para ulama fikih untuk membahasnya, karena para ulama berupaya mengentaskan dan menghapuskan mitos-mitos di seputar menstruasi yang ada sejak dulu. Tetapi apabila kita mau menilik jauh tentang hukum-hukumnya, sedikit banyak masih adanya sikap stereotype dalam memperlakukan perempuan menstruasi, walaupun di dalamnya masih terjadi khilafiyah. Penjelasan yang ada di dalam kitab fikih masih menimbulkan ketidakjelasan argumen kenapa perempuan haid dilarang puasa, apakah masih adanya anggapan misoginis terhadap menstruasi dalam fikih, sehingga perempuan haid tidak pantas melakukan ibadah puasa? Dari pandangan inilah, maka perlu kiranya dikaji kembali kenapa perempuan haid dilarang melakukan ibadah puasa, karena para ulama fikih tidak memberikan kajian yang mencukupi tentang berbagai implikasi yang timbul dari adanya siklus menstruasi, kecuali penjelasan yang global tentang segenap larangan-larangan yang harus dihindari bagi perempuan yang sedang menstruasi. Di dalam kitab fikih dijelaskan adanya pengharaman puasa bagi perempuan haid disebabkan puasa merupakan ibadah murni. Kajian ini berkesimpulan bahwa dengan melihat kondisi fisik yang dialami perempuan*

haid pada umumnya, maka adanya larangan perempuan haid untuk melakukan puasa dapat dipahami sebagaimana orang sakit yang mendapat keringanan untuk berbuka demi kemaslahatan dan menjaga kesehatannya. Jadi larangan perempuan haid untuk berpuasa merupakan rukhsah atau keringanan dari Allah untuk menjaga kestabilan tubuhnya, dan itu bukan berarti larangan, mengingat kondisi tubuh perempuan haid tidak sama.

Kata Kunci: Haid, Puasa, Rukhsah, Menstrual Taboo, Fikih Perempuan

Pendahuluan

Al-Qur'an sangat menekankan kehormatan, persamaan manusia dan kesetaraan gender. Prinsip-prinsip kesetaraan gender di dalam al-Qur'an antara lain mempersamakan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai hamba Tuhan (*'abid*) dan sebagai wakil Tuhan di bumi (*Khalifah Allah fi al-'ard*). Al-Qur'an berupaya meruntuhkan paham-paham misoginis terhadap perempuan yang terjadi sebelum diturunkannya al-Qur'an, termasuk juga tentang *menstrual taboo*. Al-Qur'an berupaya mengikis tradisi mitos masyarakat sebelumnya yang memberikan beban berat terhadap perempuan. Seperti mitos tentang asal-usul darah haid dan mitos-mitos pandangan terhadap perempuan menstruasi yang diperlakukan seolah-olah tidak seperti manusia, karena selain diasingkan masih harus melakukan berbagai kegiatan ritual yang berat. Semangat al-Qur'an untuk mengikis mitos-mitos seputar perempuan, dengan diturunkannya ayat-ayat gender yang mengandung nilai-nilai universal seperti kehormatan, kesetaraan dan keadilan. Ayat-ayat gender turun secara sistematis di dalam suatu lingkup budaya yang sarat dengan ketimpangan peran gender. Dengan dipandu oleh pribadi seorang Nabi dan rasul, implementasi ayat-ayat gender dapat disosialisasikan dalam waktu yang relatif cepat. Nabi Muhammad masih sempat menyaksikan kaum perempuan menikmati beberapa kemerdekaan yang tidak pernah dialami sebelumnya, seperti kemerdekaan menikmati ruang publik dan memperoleh hak pribadi. Hanya saja pada masa berikutnya seringkali ditemukan unsur budaya lokal lebih dominan di dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Al-Qur'an tidak menspesifikasikan petunjuknya pada masalah-masalah yang hanya terkait dengan satu suku bangsa atau jenis kelamin tertentu, termasuk yang bersangkutan dengan perempuan. Masalah perempuan tidak bisa lepas dari bidikan al-Qur'an. Salah satunya yang diangkat dalam al-Qur'an adalah menstruasi atau dalam bahasa Arab disebut haid. Ini tentu memberi isyarat bahwa menstruasi sebagai keadaan yang rutin dialami oleh perempuan memiliki kedudukan penting. Dalam al-Qur'an kata haid disebutkan hanya empat kali dalam dua ayat, sekali dalam bentuk *fi'il mudari'/present and future (yahidh)* dan tiga kali dalam bentuk *isim masdar/gerund (al-mahidl)*, yakni dari ayat 222 surat al-Baqarah [2] dan surat at-Talaq [65] ayat 4. Surat al-Baqarah ayat 222 erat kaitannya dengan hubungan seksual suami isteri, sedangkan surat at-Thalaq ayat 4 berbicara mengenai haid yang berkaitan dengan *'iddah*. Penjelasan al-Qur'an tentang menstruasi terlepas dari konotasi teologis, tidak seperti agama-agama dan kepercayaan sebelumnya. Hal ini terbukti menstruasi dalam kedua surat tersebut menerangkan tentang hal-hal yang terkait dengan masalah biologis yaitu tentang masalah reproduksi perempuan. Tetapi dalam fikih persoalan menstruasi bukan hanya terkait dengan masalah kesehatan reproduksi perempuan saja, namun juga melingkupi ruang teologis, ada beberapa larangan yang harus dihindari oleh perempuan yang sedang haid dalam menjalankan ritual keagamaan seperti shalat, puasa dan haji. Di samping itu ada pula larangan bagi perempuan menstruasi untuk menyentuh, membaca dan menghafal al-Qur'an.

Pemahaman hukum-hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an selama ini dijelaskan melalui fikih. Fikih merupakan sebuah hasil dari proses *istinbat hukum* melalui penafsiran secara sosial kultural terhadap *nash*, yang tentunya sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis bahkan politik pada waktu tertentu. Dalam sejarah intelektual Islam, syari'ah dibedakan dengan fikih. Syari'ah adalah ajaran dasar yang bersifat universal dan permanen. Sedangkan fikih adalah penafsiran kultural terhadap syari'ah yang dikembangkan oleh ulama-ulama fikih semenjak abad kedua Hijriah.¹ Walaupun para Imam mazhab tersebut dikenal sebagai ulama yang moderat, namun mereka terikat pada kondisi sosial budaya tempat mereka hidup. Fikih yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki, seperti di kawasan Timur Tengah pada waktu itu, sudah barang tentu akan melahirkan fikih bercorak patriarkhi. Kitab-kitab fikih yang telah dibukukan pada umumnya kumpulan-kumpulan fatwa atau catatan-catatan pelajaran seorang murid dari gurunya yang ditulis secara berkala sehingga menjadi sebuah kitab besar. Pendapat-pendapat yang dituangkan di dalam kitab-kitab mereka itulah dianggap paling adil dan sesuai dengan zamannya. Kemudian setelah melampaui kurun waktu tertentu, kitab-kitab fikih yang ditulis oleh para ulama belakangan banyak merujuk kepada kitab-kitab klasik tersebut yang notabene pada umumnya lebih bersifat mengukuhkan suatu tradisi yang sudah ada (hanya mengikuti pendapat-pendapat imam mazhab), dari pada mendalami atau mengembangkan Islam, yaitu agama dari Allah yang hidup untuk manusia yang hidup, nyata dan bersejarah.

Ketentuan fikih yang termuat dalam kitab-kitab yang ditulis para ulama pada dasarnya merupakan hasil pemahaman, penyimpulan dan interpretasi mereka terhadap al-Qur'an dan hadis sebagai respon dan tantangannya saat itu. Oleh karena sifatnya pemahaman, maka wajar apabila kemudian dalam konstruk fikih terjadi banyak perbedaan di kalangan fuqaha selain masalah-masalah yang telah diketahui dari ajaran agama secara pasti (*al-umur al-ma'lumah min ad-din bi al-darurah*). Perbedaan tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya perbedaan tempat, kondisi sosial kultural, tantangan zaman dan latar belakang intelektual serta metodologi yang digunakan oleh seorang faqih. Dengan kata lain formulasi fikih sangat erat kaitannya dengan sedikitnya dua hal yaitu metodologi (*manhaj al-ijtihad*) yang digunakan oleh seorang faqih dan konteks sosio-kultural yang mengitari kehidupannya (*zuruf al-ijtima'iyah wa as-saqafiyah*).² Jika fikih merupakan hasil pemahaman fuqaha dari suatu lingkungan kultural tertentu dan dalam suatu masa tertentu, maka fikih tentu bersifat lokal pula, temporal dan sangat historis. Memang inilah yang membedakan fikih dengan al-Qur'an yang diyakini bersifat universal dan transhistoris. Sementara itu, kitab-kitab fikih yang ditulis oleh para ulama dahulu merupakan khazanah intelektual umat Islam yang patut dikaji dan dikembangkan sesuai dengan tuntutan sosial dan tantangan zaman bukan untuk disakralkan dan diyakini tidak dapat berubah.

Persoalan menstruasi sangat mengundang banyak perhatian para ulama fikih untuk membahasnya, karena para ulama berupaya mengentaskan dan menghapuskan mitos-mitos di seputar menstruasi yang ada sejak dulu. Tetapi apabila kita mau menilik jauh tentang hukum-hukumnya, sedikit banyak masih adanya sikap misoginis dalam memperlakukan perempuan menstruasi. Misalnya dari pembahasan mengenai persoalan asal-usul darah haid, sampai larangan-larangan yang dikhususkan bagi perempuan haid. Dari sinilah dirasakan pentingnya untuk mengulas dan meneliti lebih jauh mengenai aturan-aturan yang diterapkan bagi perempuan menstruasi yang selama ini ada dalam hukum-hukum fikih yang dianggap baku oleh masyarakat.

¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 290.

² Agus Moh. Najib, "Bias Gender Dalam Kitab Fiqih," in *Gender Dan Islam, Teks Dan Konteks*, ed. Agus Muhammad Najib (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002), 165.

Diskursus Haid

1. *Menstrual Taboo*

Menstruasi atau haid tidak hanya merupakan masalah biologis yang secara rutin dialami oleh perempuan, tetapi juga mempunyai makna teologis yang amat penting. Selain itu, ia juga menjadi cikal bakal dan salah satu penyebab langgengnya sistem patriarki. Lebih dari itu, banyak tradisi besar berkembang dan bertahan hingga saat ini yang sesungguhnya merupakan *menstrual creation* (kreasi menstruasi). Dalam lintasan sejarah, menstruasi dianggap sebagai simbol yang sarat dengan makna dan mitos. Darahnya sendiri dianggap tabu, karena darah tersebut dianggap berasal dari kutukan Tuhan. Hampir setiap suku bangsa, agama dan kepercayaan mempunyai konsep perlakuan khusus terhadapnya. Persoalannya sekarang adalah apakah konsep menstruasi ini benar-benar kutukan Tuhan (*divine creation*) atau hanya sebagai pantulan kelemahan taraf kognitif manusia (*social creation*)?. Kalau hal itu dianggap mitos, masalah lain akan muncul karena sudah mendapat pengakuan dari kitab suci. Karena mitos yang terakomodasi dalam kitab suci harus diyakini dan berada di luar ontologi sains, sedangkan persepsi orang terhadap *menstrual taboo* rupanya tidak hanya pada suku-suku bangsa tertentu, tetapi menurut penelitian Hays dalam bukunya yang terkenal *The Dangerous Sex* bersifat universal di berbagai tempat.³

Anggapan bahwa perempuan mendapatkan menstruasi merupakan kutukan dari Tuhan. Hal ini disebabkan oleh peristiwa dosa asal (*original sin*). Dalam injil disebutkan kalau menstruasi yang datang secara rutin pada perempuan merupakan kutukan dari Tuhan atas dosa Hawa/Eva yang merayu Adam untuk makan buah terlarang.⁴ Persepsi yang dibangun bahwa menstruasi adalah tabu (*menstrual taboo*) tersebut, pada gilirannya memunculkan mitos. Mitos-mitos tersebut terkait dengan kultur masyarakat dan memiliki implikasi yang luas dalam penataan sosial, khususnya dalam pembentukan dan pelestarian hubungan gender dalam masyarakat.⁵ Menstruasi mendapat perhatian lebih dari masyarakat, ada beberapa faktor yang menjadi penyebab, *pertama*, karena menstruasi erat kaitannya dengan darah. Darah dalam konteks masyarakat sering dihubungkan dengan serangkaian ide yang terpatri secara emosional, yang bertalian dengan kematian, pembunuhan, kekerabatan dan sebagainya. Darah dan perempuan, dua hal yang tak terpisahkan. Selain darah kutukan (*menstrual taboo*) sebagaimana disebutkan di atas, darah (*blood*) juga mempunyai makna teologi lain, yaitu dianggap sebagai simbol 'kekuatan hidup' (*the force of life*). Dalam banyak upacara ritual dan sakramen, darah seringkali menjadi unsur penting di dalamnya. Selain itu *kedua*, karena periode menstruasi yang misterius. Peredaran bulan sabit dihubungkan dengan siklus menstruasi perempuan. Menjelang munculnya bulan sabit, terlebih dulu diawali dengan kegelapan dan ketidak-pastian. Fenomena ini diartikulasikan kepada perempuan bahwa menjelang menstruasi, ia mengalami suasana fisik dan psikis yang lebih sensitif, mudah tersinggung (*fragile light*) dan merasa tidak menentu (*unfocused*). Bulan dan perempuan dalam mitologi sangat dekat hubungannya. Dalam mitologi Mesir Kuno bulan dilukiskan sebagai 'Ibu Alam Semesta' (*the mother of universe*) karena mempunyai banyak cahaya yang membawa kesuburan dan sangat penting dalam kelangsungn hidup makhluk hidup. Maria (Maryam) ibu Jesus (Nabi Isa) sering dilukiskan dengan bulan sabit di kakinya sebagai simbol kesetiaan antara perempuan dan bulan. Dalam sejarah Mesir kuno ada yang menganut faham Dewi tiga serangkai

³ Najib, 71.

⁴ Lembaga al-Kitab Indonesia, *Al-Kitab*, Edisi Bahasa Indonesia (Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 1985), 2.

⁵ Bani Syarif Maula, "Keniscayaan Pembacaan Ulang Tafsir Agama Untuk Menegaskan Kesetaraan Gender Dalam Kehidupan Keluarga Dan Masyarakat Islam," *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak* 9, no. 1 (2014): 121-32.

(*triple goddess*), yaitu si bungsu atau si gadis perawan (*Maiden*), menjadi ratu pada bulan sabit. Si pengantin baru (*Bride*) menjadi simbol untuk bulan purnama dan juga sebagai simbol kesuburan, penuh kreatifitas dan menjadi ratu saat bulan purnama. Bulan purnama berangsur-angsur akan memudar dan pada saat itu muncul bulan tua (*Crone*) menjadi ratu di antara bulan purnama dan bulan sabit, sebagai simbol dewa kematian dan kegelapan.⁶

Ajaran dan tradisi agama Yahudi terhadap menstruasi sangat tegas. Perempuan yang sedang menstruasi harus memisahkan diri secara fisik terhadap keluarga dan suaminya, sebagaimana ditegaskan dalam Taurat: Bilamana seorang perempuan sedang menstruasi, ketika darah mengucur dari tubuhnya, maka ia wajib melakukan pemisahan diri (*niddah*)⁷ selama tujuh hari.⁸ Dalam ajaran agama Yahudi, seseorang yang sedang berada dalam status *niddah* tidak dibenarkan melakukan kontak dengan masyarakat luas sebagaimana biasanya, terlebih tidak diperbolehkan melakukan sembahyang, karena orang tersebut dianggap kotor.⁹

Meskipun berbagai upaya untuk mengatasi persoalan tabu menstruasi, seperti peningkatan kesadaran dan kepekaan masyarakat, juga kebijakan undang-undang yang berkaitan dengan hak-hak reproduksi, sebagian perempuan masih dituntut harus mengikuti aturan dari tradisi-tradisi tertentu yang membatasi ruang gerak perempuan dalam ranah publik, seperti kurangnya kesempatan untuk perempuan menduduki posisi penting dan mendapatkan kesempatan strategis di dunia kerja, sehingga berdampak pada rendahnya gaji dan kesempatan perempuan berkarya lebih rendah dari pada laki-laki, pandangan tradisional masyarakat yang sangat kuat, jika mereka tidak mengikutinya akan berdampak pada kekhawatiran terhadap status sosial.¹⁰ Upaya untuk menghilangkan eksklusi sosial yang selama ini muncul dari berbagai pihak nampaknya hanya bersifat temporal belum bisa menghapus stigma inferioritas perempuan secara nyata, hal ini disebabkan karena rendahnya keterlibatan para pemangku kebijakan. Adanya pengaruh dari intervensi multilevel dan multisektoral misalnya intervensi yang mendukung keadilan sosial, hak asasi manusia dan pengembangan masyarakat dan kurangnya literasi dan pemberdayaan perempuan.¹¹ Sebenarnya para ahli genetika pun mengakui bahwa manusia adalah makhluk biologis yang mempunyai karakteristik tersendiri, perkembangan kesadaran dan kecerdasannya tidak semata-mata ditentukan oleh faktor genetika melainkan juga faktor lingkungan. Hanya saja intensitas pengaruh kedua faktor tersebut di dalam menentukan kesadaran dan kecerdasan manusia masih dalam perdebatan, permasalahan tersebut biasa disebut oleh para ahli dengan “teka-teki hormonal”.¹² Jadi dengan melihat penjelasan para ahli di atas, apabila PMS (*pre-menstruasi syndrom*) dihubungkan dengan kondisi psikologis perempuan menstruasi, dapat dipastikan bahwa penyebabnya adalah tidak bisa lepas dari kedua faktor tersebut, baik faktor genetiknya maupun lingkungannya.

⁶ Nasaruddin Umar, “Menstrual Taboo,” in *Islam Dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: PSW IAIN Suka dan Pustaka Pelajar, 2002), 26-27. Chris Knight, *Blood Relations, Menstruation and Origin of Culture* (London: Yale University Press, 1991), 454-5. W. Carew Hazlitt, *Faiths and Folklores of the British Isles* (New York: Benjamin Bloom, 1965), 48.

⁷ Susan Weidman Scheider, *Jewish and Female, Choice and Changes in Our Lives To Day* (New York: Simon and Schuster, 1984).

⁸ Lisa Aiken, *To Be A Jewish Woman* (London: Jason Aronson Inc., 1992), 159.

⁹ Zaid ad-Din Ibn al-Najm al-Hanafī, *Bahr Ar-Ra’iq* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1993), I: 230. Abd ar-Rahman Muhammad and Abdullah Ar-Rifa’i, *Masā’il Al-Haid Wa an-Nifās Wa Al-Istihādah Fi as-Sunnah an-Nabawi* (Cairo: Jami’ah al-Azhar Dirasat al-Islamiyah wa al-’Arabiyah, 1999), 51-52.

¹⁰ Robinson H. Chaupadi, “The Afiction of Menses in Nepal,” *International Journal of Womens Dermatology* 1, no. 4 (2015): 193-94.

¹¹ Subash Thapa and Arja R. Aro, “Menstruation Means Impurity: Multilevel Interventions Are Needed to Break the Menstrual Taboo in Nepal,” *BMC Womens Health Journal* 21, no. 1 (2021): 84.

¹² Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an*, 42-45.

Permasalahan yang muncul adalah adanya PMS seringkali dijadikan alasan untuk memarjinalkan perempuan dan banyaknya mitos-mitos yang muncul diseperti menstruasi. Mitos tentang menstruasi yang menyatakan perempuan mengalami banyak persoalan pada saat menstruasi, telah menimbulkan implikasi sangat luas. Bahwa seorang perempuan mengalami pengingkaran peran dan statusnya. Muncul pemikiran bahwa perempuan tidak layak diberi status dan peran strategis untuk mendapatkan basis kekuasaan. Ada sebuah literatur yang menyebutkan bahwa menstruasi menjadi suatu instrumen bagi laki-laki untuk mengeklusifkan perempuan.¹³ Sifat-sifat yang terkait dengan PMS yang telah menjadi kesepakatan umum, secara langsung telah membatasi akses perempuan dalam kegiatan produktif yang memungkinkan terjadinya pemupukan basis kekuasaan bagi perempuan atau bagi kelangsungan hidup perempuan. Konstruksi perempuan yang selalu terkait dengan persoalan rahim yang mengalami histeria dalam proses metabolisme tubuhnya telah menyebabkan kerugian yang besar di pihak perempuan, karena tidak ada cita-cita bersama untuk menjamin kesejahteraan perempuan atau pengakuan terhadap adanya peristiwa biologis yang normal dalam kehidupan perempuan. Adanya kecenderungan yang luas, menstruasi telah dijauhkan dari kenyataan biologisnya, sehingga menjadi suatu kenyataan sosial dan simbolis yang maknanya ditentukan melalui serangkaian hubungan kekuasaan.

Dalam berbagai proses sosial sifat positif menstruasi yang terkait dengan kesehatan tubuh, justru telah diberi makna sebaliknya, yakni sebagai suatu penyakit kaum perempuan, karena dinilai mengganggu kesehatan bahkan memiliki implikasi yang luas dalam berbagai konstruksi sosial selanjutnya. Seorang perempuan yang mengalami menstruasi telah dilihat, misalnya sebagai seorang yang terganggu secara fisik dan psikis yang kemudian berpotensi untuk mengganggu keteraturan sosial, sehingga proses eksklusi sosial dapat dikenakan terhadap perempuan yang sedang mengalami menstruasi, seperti dengan menerapkan berbagai aturan dan larangan yang dikhususkan bagi perempuan menstruasi. Padahal menstruasi sesungguhnya merupakan proses biologis yang terkait dengan pencapaian kematangan seks, kesuburan, ketidakhamilan, normalitas, kesehatan tubuh dan bahkan pembaharuan tubuh itu sendiri.¹⁴

2. Haid Menurut Mazhab Fikih

a. Batasan Haid

Haid sangat mengundang banyak perhatian para ulama fikih untuk membahasnya, seperti batasan-batasan yang diberikan oleh para ulama fikih dari mulai klasifikasi warna darah haid merah, keruh, kehijauan, warna seperti tanah, kuning, hitam, sampai pada putih samar. Dan sifat darah haid yang dapat diklasifikasikan menjadi empat menurut tingkatan yang paling kuat ke tingkatan lebih lemah, yaitu : darah yang sifatnya sangat kental dan pekat (*as-sakhinu al-muntinu*), *al-muntinu*, *as-sakhinu*, dan darah yang sifatnya sangat encer (*gairu as-sakhinu wa gairu al-muntinu*). Semua darah tersebut menentukan kategori darah haid atau bukan para fuqaha berbeda pendapat.¹⁵ Fuqaha juga berbeda pendapat tentang batas usia lanjut yang haidnya telah berhenti. Menurut ulama Hanafiyah batas usia haid adalah lima puluh tahun, begitu juga ulama Hanabilah, sedangkan ulama Malikiyah

¹³ Irwan Abdullah, "Menstruasi: Mitos Dan Konstruksi Kultural Atas Realitas Perempuan," in *Islam Dan Konstruksi Seksualitas*, ed. Irwan Abdullah (Yogyakarta: PSW IAIN Suka dan Pustaka Pelajar, 2002), 16.

¹⁴ Keterangan ini sesuai dengan pengertian haid yang diutarakan oleh para ulama fiqh. Abdurrahman Al-Jaziri, *Kitāb Al-Fiqh 'alā Al-Mazāhib Al-'Arba'ah*, Dār al-Fik (Beirut, 1963), I: 116.

¹⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmi Wa Adillatuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), I: 114-118.

adalah tujuh puluh tahun, apabila darah itu keluar setelah usia yang telah ditentukan di atas, maka darah tersebut dianggap darah *istihadlah*. Menurut ulama Syafi'iyah selama perempuan tersebut masih hidup haid itu masih mungkin keluar, tetapi biasanya berhenti setelah berusia enam puluh tahun, apabila keluar setelah usia itu tetap dianggap haid. Masa minimal haid menurut ulama Hanafiyyah adalah 3 hari 3 malam, sedangkan menurut ulama Malikiyyah cukup setetes, namun keluarnya setetes ini tidak dihitung untuk masa *'iddah*, karena *'iddah* dapat dihitung apabila darah tersebut minimal keluar setengah hari atau satu hari. Ulama Syafi'iyah dan Hanabilah menetapkan bahwa masa haid minimal sehari semalam yaitu 24 jam.¹⁶ Sedangkan masa maksimum haid menurut Imam Hanafi memberi batasan maksimal haid sepuluh hari sepuluh malam. Sedangkan Imam Malik tidak memberi batasan maksimal haid karena setiap perempuan mempunyai masa haid yang berbeda-beda, hanya saja beliau menetapkan 15 hari bagi perempuan yang pertama kali mengeluarkan darah haid (*mubtada'ah*). Menurut pandangan Imam Syafi'i dan Imam Hambali, batasan maksimum lamanya haid adalah 15 hari.¹⁷

Hal tersebut di satu sisi menggambarkan betapa besarnya perhatian para ulama terhadap permasalahan yang berkaitan dengan hal-hal keperempuanan, khususnya dalam masalah menstruasi beserta problem-problem yang dihadapi perempuan-perempuan ketika itu. Tetapi di sisi lain pada perkembangan selanjutnya, penjelasan mengenai batasan-batasan haid tersebut dijadikan sebagai hukum yang baku dan sebagai bahan rujukan bagi problem-problem menstruasi. Sehingga apabila seorang perempuan ketika dihadapkan pada problem haid maka otomatis akan merujuk pada batasan-batasan tersebut. Pada akhirnya hukum-hukum tersebut akan terasa menyulitkan perempuan sendiri, karena pada dasarnya setiap perempuan tidak bisa disama-ratakan, kondisi perempuan berbeda satu dengan yang lainnya tergantung tingkat hormon yang dipengaruhi oleh gizi dari makanan. Hukum-hukum yang terkesan memberatkan perempuan, apabila perempuan disamaratakan kondisinya, misalnya pada permasalahan usia *menarche* (usia awal haid) dan *menopause* (usia terhenti haid), ulama fikih berpendapat apabila seorang perempuan berusia di bawah 9 tahun dan di atas 50 tahun mengeluarkan darah, maka darah tersebut bukan darah haid melainkan darah *istihadah*. Padahal menurut penelitian medis menetapkan bahwa seorang anak perempuan pertama kali mengalami haid (*menarche*) pada usia dua 12,5 tahun. Kadang-kadang ia mengalami menstruasi pada usia 9 tahun atau 10 tahun. Darah haid yang keluar pada usia dini tersebut dinamakan *Constitutional Precocious Puberty*, kemudian hal itu akan mempengaruhi pada bentuk fisik dan psikis, darah tersebut bukan merupakan darah penyakit.¹⁸ Secara umum, sebagian gadis akan mulai menstruasi pada usia yang sama dengan ibunya ketika mengalami haid. Tetapi menurut statistik, kecenderungan dalam beberapa dekade terakhir menunjukkan semakin lama semakin muda usia mengalami *menarche*. Hal ini terutama dipengaruhi oleh adanya nutrisi yang lebih baik serta kemajuan kondisi lingkungan. Statistik tidak menyebutkan fakta bahwa setiap gadis akan tergantung pada jadwal masing-masing secara biologik. Namun dapat diambil suatu kesimpulan bahwa rata-rata menurut tingkatan normal antara 9-16 tahun, hanya 15% yang mengalami haid pertama pada usia 16-18 tahun.¹⁹ Jadi kondisi perempuan satu sama lain tidak bisa disama-ratakan, karena pada perkembangan zaman dan majunya nilai gizi menjadikan kondisi perempuan selalu berubah menjadi lebih subur yang dimungkinkan dapat haid sebelum usia 9 tahun dan berhenti melebihi usia 50 tahun.

¹⁶ Al-Zuhaili, I: 614-617.

¹⁷ Al-Zuhaili.

¹⁸ Muhammad and Ar-Rifa'i, *Masā'il Al-Haid Wa an-Nifās Wa Al-Istihādah Fi as-Sunnah an-Nabawi*, 34.

¹⁹ Lucienne Lanson, *Dari Perempuan Untuk Perempuan* (Surabaya: Usaha Nasional, 2005), 126.

Selain itu, pendapat ulama tentang permasalahan minimal-maksimal masa haid dan pembagian perempuan haid dalam *mubtadiyah*, *mu'tadah*, *mukhtalifah* dan *an-niqā'* (terputusnya darah haid dalam hari-hari haid) masing-masing mempunyai hukum yang berbeda. Batasan-batasan tersebut diberikan untuk membedakan secara rinci antara darah haid dan darah istihadah, karena kedua hal tersebut sangat berbeda dalam aturan hukum yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban seorang mukallaf. Oleh karenanya ulama mewajibkan bagi setiap perempuan untuk mempelajari ilmu ini. Oleh karenanya ada asumsi bahwa perempuan akan selalu rentan dengan dosa dan api neraka, apabila perempuan tersebut tidak dapat membedakan antara haid dan *istihadah*. Namun di sisi lain hukum-hukum tersebut dirasakan sangat menyulitkan dan membingungkan, karena perempuan satu sama lainnya berbeda tergantung pada kondisi kesehatan dan kesuburan setiap perempuan.²⁰

Pada dasarnya batasan-batasan yang diberikan oleh para ulama tersebut berdasarkan hasil dari *istiqrā'* (observasi) pada perempuan-perempuan yang semasa dengan mereka. Oleh karena itu hukum-hukum tersebut bersifat tidak kuat (tidak *dlabit*) baik secara bahasa maupun *syara'*, hanya bersifat ijtihadiyah. Sebenarnya acuan yang dapat dijadikan landasan haid adalah berdasarkan *'urf/kebiasaan* kondisi perempuan masing-masing, karena tidak ada yang paling mengerti permasalahan menstruasi kecuali perempuan itu sendiri. Oleh karena itu batasan-batasan haid yang diberikan oleh para ulama masih dapat dikaji ulang dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang mempengaruhinya sehingga hasil ijtihad yang diberikan dapat memenuhi kebutuhan dalam situasi dan kondisi yang senantiasa berubah.

b. Haid adalah *Hadas*

Dalam fikih ada ketentuan bahwa perempuan yang sedang menstruasi berada dalam kondisi kotor (tidak suci), sehingga dilarang melakukan ritual keagamaan, karena ibadah keagamaan harus dilakukan oleh orang-orang yang suci/bersih. Adanya pandangan tersebut disebabkan karena para ulama fikih memasukkan menstruasi dalam bab najis dan *hadas*. Tetapi sebenarnya masih ada perdebatan ulama dalam memasukkan haid dalam bab kitab fikih, apakah termasuk kategori bab najis atau *hadas*,²¹ darah haid adalah najis sedangkan perempuan yang mengeluarkan darah haid adalah termasuk orang yang ber-*hadas*. Sebagaimana telah diketahui bahwa *hadas* terbagi menjadi dua, yaitu *hadas* kecil dan *hadas* besar. *Hadas* kecil ialah yang dihilangkan (disucikan) dengan wudlu dan tayamum, sedangkan *hadas* besar dapat disucikan dengan mandi. Adapun menstruasi dikategorikan sebagai *hadas* besar, seperti halnya nifas dan junub (bersetubuh), bahkan ulama menganggapnya sebagai *hadas* terbesar/terkuat dari pada *hadas-hadas* lainnya (*agladlu min al-hadas*), hal ini terkesan bahwa haid merupakan keadaan yang paling tidak suci,²² tetapi juga ada yang menyamakannya dengan junub, karena hal-hal yang dilarang bagi orang haid, sebagian besar sama dengan apa yang dilarang bagi orang junub,²³ dan juga kesamaan dalam cara mensucikannya yaitu dengan mandi, sebagaimana ayat al-Qur'an dalam Q.S. Al-Maidah (5): 6. Tetapi ada pendapat yang berbeda mengenai menstruasi (haid) yaitu pendapat dari mazhab Hanafi, mereka menyatakan haid bisa disamakan

²⁰ Aturan-aturan tentang jadwal perputaran haid yang terkesan sangat rumit, terdapat pada buku-buku atau kitab *fiqh al-nisā'* seperti: Muhammad bin Abdul Qodir, *Haid Dan Masalah-Masalah Perempuan Muslim* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996). Abdul Mujib and Maria Ulfah, *Problematika Perempuan* (Surabaya: Karya Abditama, 1994). Thaifur Wafa, *Tetes-Tetes Darah Perempuan* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996).

²¹ Ibnu Hummam al-Hanafi, *Syarh Fathu Al-Qadir* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), I: 160.

²² Ibnu Mas'ud al-Kasani al-Hanafi, *Bada'i Al-Sana'i* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), I: 67.

²³ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmi Wa Adillatuh*, I: 537.

dengan *hadas* kecil, sebab haid adalah suatu sifat yang telah ditetapkan syara' yang dimiliki oleh perempuan karena mengeluarkan darah, sehingga tidak boleh mengerjakan ritual ibadah yang membutuhkan kesucian untuk mengerjakannya.²⁴

Mengenai anggapan haid adalah *hadas*, ada baiknya dilakukan penelusuran dalam al-Qur'an mengenai kata haid itu sendiri. Haid dalam al-Qur'an dijelaskan dengan kata "azā", firman Allah surat al-Baqarah 2:222: "Mereka bertanya kepada kamu tentang haid. Katakanlah haid itu adalah kotoran...". Terjemahan Departemen Agama ini, kata *azā* diartikan dengan kotoran. Ada juga ulama yang mengartikan lafaz *azā* dengan segala sesuatu yang tidak baik (buruk), ada unsur bahayanya karena ada kotoran dan najis.²⁵ Sedangkan kotoran adalah sesuatu yang menjijikan dan harus dihindari, sedangkan haid merupakan pemberian dari Tuhan khusus kepada perempuan dan merupakan kodratnya. Tetapi ada juga ulama yang menganggap darah haid adalah darah rusak yang berlebihan dan keluar karena sebab-sebab alamiah melalui saluran rahim. Bila darah itu tidak keluar atau tertahan maka akan menimbulkan penyakit bagi perempuan tersebut, maka darah itu keluar melalui vagina sehingga menjadi penyakit dan kotor.²⁶ Perbedaan dalam pemberian makna lafaz *azā* tersebut memberikan pengaruh yang tidak sedikit pada perlakuan terhadap perempuan yang sedang haid.

Sedangkan menstruasi secara klinis merupakan suatu keadaan normal terjadinya dengan mengeluarkan darah, lendir dan sisa-sisa sel secara berkala dan secara fisiologis yang berasal dari *mukosa uterus* dan terjadi dengan interval kurang lebih mulai dari *menarche* sampai dengan *menopause*, kecuali pada masa hamil dan laktasi (menyusui).²⁷ Proses keluarnya darah menstruasi secara gampang dapat diterangkan sebagai berikut: Salah satu fungsi dari organ reproduksi pada perempuan adalah ovulasi (pembuahan). Kira-kira sebulan sekali sebuah sel telur atau ovum dari indung telur tumbuh menjadi matang, untuk kemudian lepas dan masuk ke dalam saluran telur yang terdekat serta meluncur menuju rahim. Sementara itu sebuah darah dan jaringan terbentuk di dalam rahim. Jika sel telur yang telah masak itu dibuahi oleh sperma atau sel jantan, maka sel telur itu akan memasuki rahim dan menempelkan diri ke lapisan darah dan jaringan yang sudah terbentuk tadi yang kaya akan gizi yang dibutuhkan untuk pembentukan seorang bayi. Jika sel telur tidak dibuahi, maka sel telur itu akan memasuki rahim dan akan terjadi *desintegrasi* atau tidak tumbuh (mati). Lapisan darah dan jaringan yang penuh gizi makanan bagi janin itu tidak diperlukan, begitu juga sel telur yang mati karena tidak dibuahi tadi. Kedua-duanya terbuang keluar tubuh sebagai darah menstruasi.²⁸

Terhadap klaim bahwa haid adalah *hadas* besar dan menyamakannya dengan *junub*, penulis belum menemukan alasan dari adanya anggapan tersebut, padahal haid adalah merupakan kodrat perempuan yang diberikan oleh Allah swt. Haid juga merupakan tanda sehatnya seorang perempuan, sedangkan *istihadah* dianggap sebagai *hadas* kecil, padahal haid dan *istihadah* sama-sama mengeluarkan darah yang dianggap najis. Sebenarnya para ulama juga berbeda pendapat mengenai tata cara bersuci perempuan dari haidnya. Ada beberapa pendapat bahwa perempuan haid cukup hanya dengan membasuh tempat keluarnya darah haid kemudian berwudlu, maka perempuan tersebut dianggap sah melaksanakan ritual-ritual yang dilarang pada saat ia haid. Apabila *hadas* haid bisa dihilangkan dengan cara berwudlu, maka bukan hal yang tidak mungkin jika haid bisa dikatakan

²⁴ Al-Jazīrī, *Kitāb Al-Fiqh 'alā Al-Mazāhib Al-'Arba'ah*, I: 115-116.

²⁵ Muhammad Jawwad Mugniyah, *Tafsir Al-Kasyif* (Beirut: Dār al-Malayain, 1968), I: 336.

²⁶ Mugniyah.

²⁷ Jack A. Pritchard, *Obstetri Williams* (Surabaya: Airlangga University Press, 1991), 83.

²⁸ Arcole Margatan, *Apa Yang Harus Anda Katakan Pada Putera-Puteri Anda Tentang Menstruasi* (Solo: CV Aneka, 1992), 17.

sebagai *hadas* kecil. Oleh karena itu menarik untuk diperhatikan adanya pendapat para ulama di bawah ini.

Seperti pendapat dari Imam Ata' dan Tawis terhadap pemaknaan lafaz *yathhurna* pada ayat 222 dari surat al-Baqarah, makna bersuci diartikan sama dengan *al-gaslu* yaitu membasuh tempat keluarnya darah haid dan berwudlu.²⁹ Begitu juga dengan Imam Abu Hanifah berpendapat tidak harus mandi tapi cukup membersihkan tempat keluarnya darah haid, perempuan haid tersebut juga tidak perlu menunggu tujuh hari, sekalipun kurang dari tujuh hari kalau sudah merasa bersih sudah dapat melakukan ibadah secara rutin, hal ini sesuai dengan pendapat mazhab Hanafi yang menyamakan haid dengan *hadas* kecil. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Auza'i dan Ibn Hazm.³⁰ Kemudian adanya pendapat dari Imam Abu Hanifah (beserta Para Sahabatnya) dan Imam Ahmad mengenai haid adalah bukan penghalang dari thawaf.³¹ Juga adanya seruan bagi perempuan haid untuk berwudlu kemudian duduk untuk berzikir dan bertasbih kepada Allah pada waktu shalat.³² Kebolehan bagi perempuan haid untuk memegang mushaf menurut Ibnu 'Abbas dan golongan Zaidiyah.³³ Imam Malik³⁴ dan Ibnu Hazm³⁵ juga membolehkan perempuan haid untuk membaca dan menghafal al-Qur'an. Penjelasan ini menunjukkan bahwa ritual ibadah yang dilarang bagi perempuan yang sedang haid, sebenarnya bisa dilakukan dengan cara berwudlu sebelumnya. Dari adanya pendapat-pendapat tersebut, maka jelas bahwa para ulama juga masih berbeda pendapat mengenai darah haid itu sendiri, tidak semua ritual keagamaan dilarang bagi perempuan haid, karena menganggap perempuan haid adalah sebagai orang yang kotor dan tidak pantas melakukan ibadah tertentu sebelum ia bersuci (mandi besar).

Kata *thaharah* termasuk kata yang sering muncul dalam kitab-kitab suci terdahulu, seperti dalam kitab Taurat sering dihubungkan dengan *mikveh/family purity*,³⁶ yaitu melakukan mandi secara ritual dengan air yang telah diberkahi, biasanya pada petang hari, yaitu hari ke tujuh masa menstruasi. Dalam ajaran agama Yahudi, seseorang yang sedang berada dalam status *niddah* tidak dibenarkan melakukan kontak dengan masyarakat luas sebagaimana biasanya, terlebih tidak diperbolehkan melakukan shalat, karena orang tersebut dianggap kotor. Nanti dianggap bersih bila mereka telah melakukan upacara pembersihan dengan cara mencemplungkan diri ke dalam air sakral yang disebut dengan *mikveh*. Perempuan yang sudah melakukan *mikveh* dapat melakukan kontak dengan suami dan keluarganya. Dalam tradisi agama Yahudi, setiap perempuan yang baru menjalani menstruasi harus membersihkan diri dengan *mikveh*. Menstruasi adalah lambang kematian (*mortality*), karena ketika perempuan haid indung telur dan lapisan uterus yang sangat penting artinya, kemudian luruh. Pensucian diri sesudah menstruasi lewat *mikveh* sangat penting karena se usai menstruasi terdapat potensi kehidupan (*fertility*).³⁷ Tujuh hari dalam siklus menstruasi mempunyai makna mistik dalam tradisi agama Yahudi, yaitu tujuh hari penciptaan bumi. Pada hari ke tujuh Tuhan menciptakan Sabbath (*the Sabbath*), yaitu unsur transendensi fisik bumi, di mana alam ini tidak kompleks tanpa unsur

²⁹ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir Al-Kabir* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 74.

³⁰ Al-Jaziri, *Kitāb Al-Fiqh 'alā Al-Mazāhib Al-'Arba'Ah*, 124.

³¹ Ibn al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), III: 17.

³² Muhyi ad-Din al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh Al-Muhazzab* (Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1977), II: 369.

³³ Imam al-Syaukani, *Nail Al-Autār* (Cairo: Mustafa al-Bābi al-Halabi wa Auladuhu, 1961), I: 205-207.

³⁴ Malik Ibn Anas, *Al-Muwattā'* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), I: 200.

³⁵ Ibn Hazm, *Al-Muhallā* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), I: 77.

³⁶ Umar, "Menstrual Taboo."

³⁷ Umar.

tersebut. Jadi angka tujuh menyimbolkan penyatuan antara unsur fisik dan unsur spiritual dalam alam semesta ini.³⁸ Makna *thaharah/mikveh* tersebut mempunyai kemiripan fungsi dalam Islam, yaitu melakukan pembersihan diri. Tetapi dalam Islam tidak dikenal adanya upacara ritual secara khusus seperti dalam agama Yahudi dan kepercayaan-kepercayaan lainnya. Jumhur ulama berpendapat bahwa sesudah hari ketujuh perempuan haid tersebut sudah dianggap bersih setelah mandi, kecuali Imam Abu Hanifah berpendapat tidak harus mandi tapi cukup membersihkan tempat keluarnya darah haid dan juga tidak perlu menunggu tujuh hari, sekalipun kurang dari tujuh hari kalau sudah merasa bersih sudah dapat melakukan ibadah secara rutin, pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Auza'i dan Ibn Hazm.³⁹ Kedudukan mandi hanya sebatas *mustahib* (disenangi) tidak sebagai sebuah kewajiban. Apabila mengingat kedudukan *thaharah* sebagai syarat sahnya ibadah, maka syarat sah dari *thaharah* adalah dengan adanya niat takwa dan taat kepada Allah swt. Karena ibadah adalah suatu komunikasi yang dilakukan antara seorang hamba (mahluk) dengan khaliqnya (Allah), maka sudah sepantasnya-lah seorang hamba yang akan menghadap Allah melakukan penyucian diri baik secara jasmani maupun rohani, karena Allah adalah zat yang Maha Agung dan Maha Suci. Sebenarnya dalam Islam, penyucian atau upacara pembersihan itu tidak dibedakan menurut jenis kelaminnya, seperti kewajiban mandi setelah berhubungan seks (*janabah*) baik bagi laki-laki maupun perempuan.⁴⁰

Haid sebagai kondisi normal yang rutin dialami oleh perempuan, walaupun kondisi perempuan tidak bisa disama-ratakan dalam menerima kondisi tersebut, ada yang tetap segar bugar tetapi ada juga merasakan lemas kondisinya dari pada tidak dalam keadaan haid. Ilmu pengetahuan pun menjelaskan bahwa apabila kondisi perempuan haid lebih lemah karena disebabkan oleh retensi sodium dan penipisan potassium. Rasa sakit, lemas dan malas yang terjadi dalam pra menstruasi mungkin disebabkan oleh turunnya tingkat gula darah atau *hypoglycaemia* yang spontan.⁴¹ Riset biokimia yang dilakukan para ahli membuktikan bahwa sindrom menstruasi itu berkaitan dengan menurunnya tingkat hormon progesteron sebelum menstruasi.⁴² Jadi manfaat mandi dalam haid sebagaimana diserukan oleh para ulama sesuai dengan yang dijelaskan dalam al-Qur'an, yaitu untuk menjaga kesehatan juga untuk memulihkan keadaan yang lemah di saat haid menjadi normal (segar dan sehat) kembali.

Dari gambaran tersebut di atas, dapat dipahami bahwa ajaran Islam mengenai *thaharah* dengan cara mandi bagi perempuan yang haid bukan karena haid adalah sesuatu yang kotor, menjijikkan dan hina, dan sifat kotornya hanya bisa hilang dengan melakukan ritual pensucian seperti masyarakat Yahudi yang disebut dengan *mikveh*. Tetapi semata-mata karena *thaharah* yang dilakukan sebelum beribadah merupakan bentuk pengagungan, ketaatan atau *ta'abud* kepada Dzat Yang Maha Suci, sedangkan *thaharah* yang dilakukan berhubungan seksual hanya untuk memulihkan kesegaran dan menambah tenaga dan stamina.

³⁸ Umar.

³⁹ Al-Jazirī, *Kitāb Al-Fiqh 'alā Al-Mazāhib Al-'Arba'Ah*.

⁴⁰ Munawar Ahmad Anees, *Islam Dan Masa Depan Biologis Umat Manusia: Etika, Gender, Teknologi* (Bandung: Mizan, 1992), 80.

⁴¹ Katharina Dalton, *The Menstrual Cycle* (London: Penguin Books, 1969), 70.

⁴² Anees, *Islam Dan Masa Depan Biologis Umat Manusia: Etika, Gender, Teknologi*.

Meninjau Ulang Larangan Puasa bagi Perempuan Haid

Haid, seperti juga nifas dalam literatur fikih seringkali disebut juga dengan kata junub, dengan kata lain haid dan nifas termasuk junub. Hal ini karena sebagian besar hal-hal yang diharamkan dalam junub, juga diharamkan untuk keduanya. Hal ini terbukti ketika para ulama fikih menyebutkan dalil dilarangnya shalat bagi orang yang haid, nifas dan juga junub menggunakan ayat yang sama,⁴³ yaitu: *وإن كنتم جنبا فاطهروا* (Q.S. Al-Ma'idah ayat 6). Sebenarnya di dalam fikih ada hal yang menjadi perbedaan antara junub dan haid atau nifas dalam hal-hal yang diharamkan, bagi orang yang berjunub boleh berpuasa, sedangkan bagi orang haid atau nifas tidak boleh, karena haid dan nifas merupakan kategori hadas yang lebih berat dari pada junub. Karena ada hadis Nabi Saw yang menyebutkan bahwa perempuan itu kurang agamanya, karena setengah dari masa hidupnya tidak puasa dan tidak shalat. Ulama sepakat bahwa perempuan yang sedang haid dilarang puasa, tetapi ia wajib mengqadanya, karena puasa Ramadhan adalah perintah yang terjadi satu tahun sekali. Oleh karena itu kewajiban puasanya tidak gugur karena tidak ada kesukaran untuk mengqadanya di hari lain, larangan tersebut juga berlaku untuk puasa sunnah. Larangan puasa bagi perempuan haid berdasarkan kepada hadis Abu Sa'id al-Khudri r.a:

عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في أضحى أو فطر إلى المصلى فمرَّ على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقلن: ولم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير. ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدائكن، قلن: وما نقصان عقلنا وديننا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. رواه البخاري و مسلم.⁴⁴

Hadis ini sebenarnya tidak secara langsung menjelaskan adanya larangan puasa bagi perempuan haid, tetapi secara tekstual hadis tersebut mengindikasikan seruan perempuan untuk banyak bersedekah karena perempuan banyak menjadi penghuni neraka karena empat hal, yaitu (a) tidak berterima kasih pada suami (b) suka melaknat (c) kurang akalnya, sehingga kesaksiannya disetarakan setengah kesaksian laki-laki (d) kurang agamanya, karena tidak salat dan puasa ramadhan pada saat haid dan nifas. Secara tekstual dengan bahasa yang lebih terus terang hadis tersebut menyebutkan bahwa kodrat perempuan adalah *nuqsan al-'aql* dan *nuqsan ad-din*, kurang akal dalam pengertian kemampuan memahami persoalan dan kurang agamanya dalam pengertian pahala yang dapat diperoleh itu kurang jika dibandingkan dengan akal dan agama laki-laki. Oleh karenanya penting untuk mengungkap apa sebenarnya makna hadis Nabi tersebut dengan melihat konteks historis yang melatar-belakangi hadis tersebut.

Berpijak dari riwayat al-Bukhari, hadis tersebut disampaikan Nabi berungkali setelah salat 'Id ('Idul Fitri atau 'Idul Adha). Konteks kemunculan hadis ini ditujukan kepada kaum perempuan Madinah pasca hijrah yang suka nongkrong di jalan dan pada umumnya berperilaku negatif (di antaranya biasa tidak memenuhi hak jalan, tidak menahan pandangan, mengumbar mulut,

⁴³ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh*, I: 537.

⁴⁴ Imam Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari* (Cairo: CD Mausū'ah Hadis asy-Syarif, 1998). Nomor hadis 1815. Dalam Hadis tersebut ada 6 deretan sanad termasuk mukharrijnya dalam hal ini Bukhari. Kesemuanya rawi pertama hingga terahir yang mempunyai nama asli Said ibn Malik, 'Iyad ibn 'Abdullah ibn Sa'id, Zaid ibn Aslam, Muhammad ibn Ja'far ibn Abi Kasir dan Said ibn Abi Maryam al-Hakim ibn Muhammad ibn Salim adalah termasuk golongan rawi yang mempunyai sifat adil.

menggunjing, menyumpahi, mengumpat dan melaknat), sehingga menjadikan Nabi menyampaikan hal tersebut.⁴⁵ Apa yang disampaikan Nabi tersebut merupakan respon umum dialogis komunikatif dalam menghadapi realitas kaum perempuan yang secara kualitas dan kuantitas tertinggal dari laki-laki, karena tidak memiliki akses keluar, akses pengetahuan yang terbatas serta dalam proses perubahan penemuan jati diri sebagai manusia. Dengan demikian sabda Nabi tersebut merupakan upaya memotivasi perempuan keluar dari kekurangan yang ada dengan menambah amaliyah yang baik yaitu dengan bersedekah.

Sebenarnya apabila dikaji lebih mendalam, hadis tersebut akan terlihat jelas tidak bisa dimaknai secara tekstual (mengenai justifikasi perempuan sebagai penghuni neraka, perempuan kurang akalnya dan perempuan kurang agamanya). Karena *pertama*, justifikasi kodrat perempuan menjadi penghuni neraka sebenarnya sangat kontradiktif dengan *nash-nash* al-Qur'an sendiri tentang keadilan dan kesetaraan yang menyebutkan bahwa seseorang akan mendapat pahala atau siksa, surga atau neraka tergantung pada amal perbuatannya. Seperti Q.S. al-Nisa' (4) ayat 124, al-Mu'min (40) ayat 40 dan Ali Imran (3) ayat 195. *Kedua*, pemaknaan *nuqsan al-'aql* dikaitkan dengan kesaksian setengah laki-laki sebagai kodrat perempuan kurang akalnya, tidak bisa dipegangi dengan beberapa argumen (Ali Imran (3): 191-195). Diterimanya periwayatan hadis dari isteri Nabi maupun periwayat perempuan secara menyendiri maupun bersamaan. Realitas historis-empiris menunjukkan bahwa potensi, kemampuan, daya pikir dan kecerdasan seseorang tidak serta-merta ditentukan oleh jenis kelamin seseorang, tetapi oleh banyak faktor yang sifatnya internal (gen, gizi, kesungguhan, fisik, psikologis dan sebagainya) maupun eksternal (fasilitas pendidikan, lingkungan, kesempatan dan sebagainya). Oleh karenanya dalam realitas ada laki-laki yang akalnya lebih, sama atau di bawah seorang perempuan. *Ketiga*, justifikasi kodrat perempuan kurang agamanya, untuk memaknai hadis tersebut ada hal-hal yang perlu dipertimbangkan, antara lain: (a) secara kuantitas fisik, bisa jadi ibadah perempuan memang lebih sedikit, karena tidak shalat dan puasa pada waktu haid ataupun nifas. Namun, kodratnya mengalami menstruasi menjadikan perempuan yang tidak shalat dan puasa tetap dalam kerangka ibadah. (b) lebih penting dari semua itu dalam banyak aspek Allah seringkali mengingatkan urgensi ibadah pada kualitas dan bukan pada kuantitasnya, yakni keikhlasan. Shalat, puasa, sedekah dan perbuatan ibadah lainnya tidak akan bernilai apa-apa, bila tidak diiringi keikhlasan hati melakukannya karena Allah SWT.

Jadi hal yang perlu dicatat yaitu teks hadis di atas merupakan respon langsung Nabi terhadap kaum perempuan pada saat itu yang terkait ruang dan waktu, maka pernyataan Nabi tersebut bukan justifikasi "kodrat perempuan" seluruhnya. Adapun relevansinya dengan konteks historis saat ini, bahwa apa yang disampaikan Nabi; yakni mendorong untuk mencari solusi berbagai kekurangan dan ketertinggalan kaum perempuan dengan perbuatan-perbuatan positif, harus dapat direalisasikan dalam konteks yang berbeda. Kekurangan yang melekat dalam diri perempuan, secara kualitas dan kuantitas tertinggal dari laki-laki, pada umumnya berpijak pada kenyataan perempuan menerima "pembedaan-pembedaan" yang sifatnya konstruktif sosial sebagai "kodrati". Oleh karenanya, penting untuk mengingatkan kembali bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan yang sifatnya kodrati hanya terletak pada perbedaan organ biologis, *divine creation*. Sedangkan yang menyangkut peran, aktivitas, potensi dan 'amaliyah seseorang bisa diubah untuk dimaksimalkan ataupun sebaliknya.⁴⁶

⁴⁵ Hamim Ilyas, "Kodrat Perempuan: Kurang Akal Dan Kurang Agama," in *Perempuan Tertindas Kajian Hadis-Hadis Misoginis*, ed. Hamim Ilyas (Yogyakarta: PSW IAIN Suka and Ford Foundation, 2003), 45-47.

⁴⁶ Nurun Najwa, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan", *Dissertation* (UIN Sunan Kalijaga, 2004), 123-140.

Sedangkan menurut asy-Syaukani, kalimat *لم تصل ولم تصم* yang terdapat dalam hadis Abu Sa'id al-Khudri tersebut memuat perasaan bahwa larangan perempuan haid untuk melakukan shalat dan puasa merupakan ketetapan syari'at yang telah diputuskan sebelumnya,⁴⁷ yaitu sebelum Islam datang. Di samping itu juga menurut asy-Syaukani hadis tersebut kemudian menjadi dasar ketetapan (ijma') tidak diwajibkan shalat dan puasa bagi perempuan haid.⁴⁸ Di dalam kitab fikih dijelaskan adanya pengharaman puasa bagi perempuan haid disebabkan puasa merupakan ibadah murni, karena puasa tidak membutuhkan syarat suci untuk melakukannya. Hal ini terbukti dengan tetap adanya kewajiban puasa bagi orang yang mempunyai junub, jadi larangan perempuan haid untuk berpuasa bukan karena hadasnya tetapi karena haidnya itu sendiri.⁴⁹ Penjelasan yang ada di dalam kitab fikih tersebut, masih menimbulkan ketidakjelasan argumen kenapa perempuan haid dilarang puasa, apakah masih adanya anggapan misoginis terhadap menstruasi dalam fikih, sehingga perempuan haid tidak pantas melakukan ibadah puasa?. Dari ketidakjelasan argumen inilah, maka perlu kiranya dikaji kembali kenapa perempuan haid dilarang melakukan ibadah puasa, karena para ulama fikih tidak memberikan kajian yang mencukupi tentang berbagai implikasi yang timbul dari adanya siklus menstruasi, kecuali penjelasan yang global tentang segenap larangan-larangan yang harus dihindari bagi perempuan sedang menstruasi.

Persoalan mengenai adanya larangan puasa bagi perempuan menstruasi sebenarnya apabila ditilik lebih jauh misalnya dari sisi medis, walaupun menstruasi menjadi tanda bahwa seorang perempuan adalah sehat, tetapi ketika perempuan tersebut mendapat menstruasi kondisi fisiknya bisa disamakan dengan orang sakit, karena pada umumnya kondisi perempuan apabila sedang mengalami menstruasi mengalami gangguan-gangguan yang mengakibatkan lemahnya fisik (dalam artian bukan lemah secara keseluruhan, tetapi lemah secara fisik pada saat haid), gangguan-gangguan tersebut seperti nyeri haid yang digambarkan sebagai nyeri di pinggul (*pelvic pain*) yang disebabkan karena adanya pembendungan pembuluh darah di sekitar rahim (*vascular congestion*).⁵⁰ Gangguan-gangguan yang dialami oleh perempuan haid biasanya disebut dengan PMS (*pre menstrual sindrom*) yaitu sindrom yang menghinggapi atau dialami perempuan ketika akan mendapatkan darah menstruasi yang disebabkan oleh retensi (penyimpanan) air yang berlebihan.⁵¹

Dengan melihat kondisi fisik yang dialami perempuan haid pada umumnya, maka adanya larangan perempuan haid untuk melakukan puasa dapat dilihat hikmahnya, sebagaimana orang sakit yang mendapat keringanan untuk berbuka demi kemaslahatan dan menjaga kesehatannya. Jadi larangan perempuan haid untuk berpuasa merupakan *rukhsah* atau keringanan dari Allah untuk menjaga kestabilan tubuhnya, mengingat komposisi tubuh yang dikandung oleh perempuan haid tidak sama dengan pada saat ia tidak haid. Adanya keringanan untuk tidak berpuasa bagi orang yang tidak mampu, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah swt Q.S al-Baqarah (2): 184. Pada ayat tersebut disebutkan bahwa bagi orang sakit, dalam perjalanan ataupun karena lemah dan berat untuk menjalankan puasa, boleh berbuka tetapi wajib membayarnya di hari lain. Lafazh *al-maridl* dalam ayat tersebut bermakna setiap orang yang mengalami lemah fisik karena terganggu kesehatannya, termasuk juga di sini perempuan yang sedang haid. Karena perempuan pada saat hari-hari haid biasanya mengalami gangguan-gangguan yang mengakibatkan lemahnya fisik, sehingga apabila

⁴⁷ Ibrahim M. Al-Jamal, *Fiqih Muslimah* (Solo: CV Aneka, 1992), 81.

⁴⁸ Al-Jamal.

⁴⁹ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmi Wa Adillatuh*, I: 631.

⁵⁰ Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1997), 318.

⁵¹ Dalton, *The Menstrual Cycle*, 68-69.

ia berpuasa dikhawatirkan akan semakin lemah fisiknya dan terganggu kesehatannya. Adanya kebolehan untuk tidak berpuasa bagi perempuan yang sedang haid merupakan *rukhsah* sebagaimana orang yang sakit, karena kondisi fisiknya yang lemah didukung oleh kaidah-kaidah berikut ini:

الحرج مرفوع.⁵² المشقة بخلب التيسر.⁵³ الحاجة تثل منزله الضرورة.⁵⁴

Dari penjelasan tersebut kemudian dapat ditarik kesimpulan bahwa adanya larangan tersebut bukan disebabkan karena haidnya, dalam artian bukan karena ketidakpantasan perempuan haid untuk melakukan ibadah kepada Allah, ataupun disebabkan perempuan tersebut tidak suci dan kotor karena haidnya (*hadas*). Melainkan larangan tersebut lebih disebabkan oleh kondisi tubuhnya ketika haid. Hal ini juga didukung dengan adanya pendapat bahwa apabila darah haid telah berhenti maka puasanya sah walaupun dilakukan sebelum mandi.⁵⁵ Argumen ini juga sekaligus dapat mematahkan justifikasi tentang “kodrat perempuan kurang agamanya” yang disebabkan ia berbuka dalam bulan Ramadhan, karena sebenarnya kewajiban berpuasa baginya tidak hilang karena ia tetap wajib menggantinya di hari-hari yang lain, seperti halnya hukum orang sakit.⁵⁶

Penutup

Persoalan menstruasi memperoleh porsi pembahasan yang sangat rinci dalam kitab-kitab fikih, yang merupakan produk kultural dengan berbagai permasalahan yang mengitarinya. Al-Qur’an sendiri tidak menganggap haid itu masalah teologi, melainkan hanya sebagai masalah biologi. Dalam Al Qur’an tidak ada satu ayat pun yang melarang perempuan haid untuk puasa. Ayat yang menjelaskan tentang haid hanya menegaskan dua hal, yaitu pertama bahwa melakukan hubungan seks dengan penetrasi (*jima’*) hukumnya haram, dan kedua bahwa perempuan haid berada dalam keadaan tidak suci. Keadaan tidak suci hanya menghalangi ibadah yang mensyaratkan suci, seperti shalat dan sejenisnya. Sementara puasa tidak disyaratkan dalam keadaan suci, yang penting “mampu” melakukannya. Secara biologis, perempuan yang haid lebih ditempatkan sebagai orang yang sakit (al-Qur’an menyebutnya *azā*). Sebagaimana penjelasan al-Qur’an bahwa orang sakit dan orang yang dalam perjalanan diberi dispensasi (*rukhsah*) antara menjalankan puasa atau meninggalkannya dengan mengganti di hari yang lain. Maka perempuan haid seharusnya juga mendapat “*rukhsah*” antara melakukan puasa dan tidak. Selain itu, hadis Nabi yang diriwayatkan oleh A’isyah dan riwayat lainnya menyatakan bahwa Rasulullah hanya melarang shalat bagi perempuan haid dan tidak melarang puasa.

Persoalan yang mendasar di sini adalah realitas biologis menstruasi telah disalahgunakan oleh pihak lain dalam satu struktur kekuasaan yang rumit. Kepentingan-kepentingan pihak lain menyebabkan terbentuknya realitas yang berlapis-lapis yang menjauhkan pemahaman terhadap subyektifitas perempuan. Nilai seksualitas yang disebarluaskan oleh berbagai pihak yang terkait dengan tabu menstruasi, kemudian menjadi rambu yang dipelajari. Mitos tentang seksualitas perempuan cenderung direproduksi, dengan menegaskan perbedaan-perbedaan laki-laki dan perempuan dalam bentuk aturan-aturan yang mendapatkan pengesahan baik dari sosial maupun

⁵² Ali Hasaballah, *Uṣūl Al-Tasyrī’ Al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1976), 305.

⁵³ Hasaballah.

⁵⁴ Hasaballah.

⁵⁵ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh*, I: 635.

⁵⁶ Q.S. al-Baqarah (2): 184.

agama. Meskipun semangat Islam menghapus *menstrual taboo*, tetapi tradisi misoginis masih tetap berakar dalam masyarakat. Perlakuan yang menyudutkan perempuan yang menstruasi hampir terjadi di semua agama. Bila dilihat dengan kaca mata historis, hal ini tidak bisa lepas dari perkembangan peradaban manusia yang tidak mungkin bisa dipisahkan dari teks dan doktrin yang telah diinterpretasikan sesuai dengan undang-undang yang dibuat oleh laki-laki dan telah menjaral dari generasi ke generasi, hingga begitu sulit untuk dirubah. Kalau konsep menstruasi yang umumnya dinilai kaum feminis banyak merugikan kaum perempuan sulit dihilangkan, maka alternatifnya adalah mengeleminasi dampak negatif yang ditimbulkannya dengan melakukan reinterpretasi terhadap teks. Perlu kiranya dilakukan reidentifikasi apakah teks itu mengungkapkan simbol, atau makna, atau keduanya.

Daftar Pustaka

- Abdul Qodir, Muhammad bin. *Haid Dan Masalah-Masalah Perempuan Muslim*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.
- Abdullah, Irwan. "Menstruasi: Mitos Dan Konstruksi Kultural Atas Realitas Perempuan." In *Islam Dan Konstruksi Seksualitas*, edited by Irwan Abdullah. Yogyakarta: PSW IAIN Suka dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Aiken, Lisa. *To Be A Jewish Woman*. London: Jason Aronson Inc., 1992.
- Al-Bukhari, Imam. *Sahih Al-Bukhari*. Cairo: CD Mausū'ah Hadis asy-Syarif, 1998.
- Al-Jamal, Ibrahim M. *Fiqh Muslimah*. Solo: CV Aneka, 1992.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1977.
- Al-Jazīrī, Abdurrahman. *Kitāb Al-Fiqh 'alā Al-Mazāhib Al-'Arba'Ah*. Dār al-Fik. Beirut, 1963.
- al-Kasani al-Hanafi, Ibnu Mas'ud. *Bada'i Al-Sana'i*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Anees, Munawar Ahmad. *Islam Dan Masa Depan Biologis Umat Manusia: Etika, Gender, Teknologi*. Bandung: Mizan, 1992.
- Chaupadi, Robinson H. "The Afiction of Menses in Nepal." *International Journal of Womens Dermatology* 1, no. 4 (2015): 193–94.
- Dalton, Katharina. *The Menstrual Cycle*. London: Penguin Books, 1969.
- Hasaballah, Ali. *Uṣūl Al-Tasyrī' Al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- Hawari, Dadang. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa*. Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.
- Hazlitt, W. Carew. *Faiths and Folklores of the British Isles*. New York: Benjamin Bloom, 1965.
- Hazm, Ibn. *Al-Muhallā*. Beirut: Dār al-Fikr, 1977.
- Hummam al-Hanafi, Ibnu. *Syarh Fathu Al-Qadir*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Ibn Anas, Malik. *Al-Muwattā'*. Cairo: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Ilyas, Hamim. "Kodrati Perempuan: Kurang Akal Dan Kurang Agama." In *Perempuan Tertindas Kajian Hadis-Hadis Misoginis*, edited by Hamim Ilyas. Yogyakarta: PSW IAIN Suka and Ford Foundation, 2003.

- Knights, Chris. *Blood Relations, Menstruation and Origin of Culture*. London: Yale University Press, 1991.
- Lanson, Lucienne. *Dari Perempuan Untuk Perempuan*. Surabaya: Usaha Nasional, 2005.
- Lembaga al-Kitab Indonesia. *Al-Kitab*. Edisi Baha. Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 1985.
- Margatan, Arcole. *Apa Yang Harus Anda Katakan Pada Putera-Puteri Anda Tentang Menstruasi*. Solo: CV Aneka, 1992.
- Maula, Bani Syarif. “Keniscayaan Pembacaan Ulang Tafsir Agama Untuk Menegaskan Kesetaraan Gender Dalam Kehidupan Keluarga Dan Masyarakat Islam.” *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak* 9, no. 1 (2014): 121–32.
- Mugniyah, Muhammad Jawwad. *Tafsir Al-Kasyif*. Beirut: Dār al-Malayain, 1968.
- Muhammad, Abd ar-Rahman, and Abdullah Ar-Rifa’i. *Masā’il Al-Haid Wa an-Nifās Wa Al-Istihādah Fi as-Sunnah an-Nabawi*. Cairo: Jami’ah al-Azhar Dirasat al-Islamiyah wa al-’Arabiyah, 1999.
- Mujib, Abdul, and Maria Ulfah. *Problematika Perempuan*. Surabaya: Karya Abditama, 1994.
- Najib, Agus Moh. “Bias Gender Dalam Kitab Fiqih.” In *Gender Dan Islam, Teks Dan Konteks*, edited by Agus Muhammad Najib. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Najm al-Hanafi, Zaid ad-Din Ibn al-. *Bahr Ar-Ra’iq*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1993.
- Najwa, Nurun. “Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan.” UIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Nawawi, Muhyi ad-Din al-. *Al-Majmu’ Syarh Al-Muhazzab*. Cairo: Dār al-Kutub al-’Arabiyah, 1977.
- Pritchard, Jack A. *Obstetri Williams*. Surabaya: Airlangga University Press, 1991.
- Razi, Fakhruddin al-. *Tafsir Al-Kabir*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- Scheider, Susan Weidman. *Jewish and Female, Choice and Changes in Our Lives To Day*. New York: Simon and Schuster, 1984.
- Syaukani, Imam al-. *Nail Al-Autār*. Cairo: Mustafa al-Bābi al-Halabi wa Auladuhu, 1961.
- Thapa, Subash, and Arja R. Aro. “Menstruation Means Impurity: Multilevel Interventions Are Needed to Break the Menstrual Taboo in Nepal.” *BMC Womens Health Journal* 21, no. 1 (2021): 84.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- . “Menstrual Taboo.” In *Islam Dan Konstruksi Seksualitas*, edited by Irwan Abdullah. Yogyakarta: PSW IAIN Suka dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Wafa, Thaifur. *Tetes-Tetes Darah Perempuan*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.

