

***Rukhsah* for Menstruating Women in the Interpretation of Ahkam Verses: A Comparative Study of Al-Qurthubi and Wahbah az-Zuhaili**

(*Rukhsah* bagi Perempuan Haid dalam Perspektif Tafsir Ahkam: Studi Komparatif Kitab Al-Qurthubi dan Al-Munir Karya Wahbah Az-Zuhaili)

Dudung Abdul Karim,¹ Puji Lestari,^{1*} Muslich Marzuki Mahdhor,¹ Ayi Abdul Rosyid¹

¹Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an Al-Multazam, Indonesia

Article Info

Article history:

Received Jul 18, 2025

Revised Aug 17, 2025

Accepted Aug 17, 2025

Published Aug 26, 2025

Keywords:

Al-Qurthubi

Comparative Tafsir

Menstruation

Rukhsah

Wahbah Az-Zuhaili

How to Cite

Karim, Dudung Abdul, Puji Lestari, Muslich Marzuki Mahdhor, Ayi Abdul Rosyid. (2025). "Rukhsah for Menstruating Women in the Interpretation of Ahkam Verses: A Comparative Study of Al-Qurthubi and Wahbah az-Zuhaili". *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 5(2), 321-338.
<https://10.57163/almuhafidz.v5i2.254>

ABSTRACT

This study examines the concept of *rukhsah* (legal concession) for menstruating women as articulated in the Qur'an, through a comparative analysis of two prominent exegetical works: *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* by Al-Qurthubi and *Tafsir al-Munir* by Wahbah az-Zuhaili. Employing a qualitative library research design and the *tafsir muqaran* approach formulated by 'Abd al-Hayy al-Farmawi, the study identifies, collects, and interprets relevant Qur'anic verses addressing menstruation and legal dispensations. The findings reveal a shared recognition of certain ritual prohibitions—such as prayer, fasting, sexual intercourse, and *tawaf*—yet notable divergences emerge in their views on Qur'anic recitation, mosque entry, and ritual purity. Al-Qurthubi maintains a more restrictive legal stance grounded in classical *fiqh*, while az-Zuhaili offers a more contextualized interpretation informed by contemporary realities, including advances in hygiene and medical understanding. This study introduces a novel comparative hermeneutical framework that bridges traditional and modern perspectives, contributing to the discourse on gender-sensitive Qur'anic interpretation. It underscores the potential for a more inclusive and practical application of Islamic legal principles for menstruating women in the modern era.

This is an open access article under the CC BY license.



Corresponding Author:

Puji Lestari

Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an Al-Multazam, Maniskidul, Kec. Jalaksana, Kabupaten Kuningan, Jawa Barat 45554, Indonesia.
Email: pl38el@gmail.com

PENDAHULUAN

Haid atau menstruasi merupakan kondisi biologis alami yang dialami perempuan yang dalam Al-Qur'an disebut dengan istilah *adza*, yang secara konotatif dikaitkan dengan ketidaknyamanan, gangguan fisik dan ketidaksucian spiritual. Imam al-Tabari memaknai *adza* sebagai segala bentuk ketidakmurnian ritual, sementara sejumlah mufasir kontemporer menyebutnya sebagai gangguan biologis dan emosional yang mempengaruhi kesejahteraan perempuan¹. Analisis kontemporer menunjukkan bahwa interpretasi atas istilah tersebut sangat dipengaruhi oleh kerangka hermeneutik dan tujuan hukum (*maqasid*) yang digunakan dalam tafsir.

Dalam perspektif hukum Islam, menstruasi membawa implikasi serius terhadap validitas ibadah, dimana perempuan yang sedang haid dianggap tidak memenuhi syarat sah untuk melaksanakan salat dan puasa². Konsekuensi ini menjadi dasar adanya *rukhsah*—keringanan hukum—bagi perempuan haid. Namun di masyarakat luas, stigma sosial seringkali menciptakan narasi negatif, seperti mitos bahwa darah haid menyebabkan kerusakan tanaman atau perilaku hewan, yang semakin mempertebal diskriminasi dan membatasi partisipasi perempuan dalam ruang keagamaan dan sosial.

Penelitian kesehatan modern juga menunjukkan bahwa menstruasi tak hanya berdampak legal, tetapi juga mempengaruhi kesehatan fisik dan psikologis perempuan. Misalnya, tingkat stres dan gangguan pramenstruasi (PMS) pada remaja yang cukup tinggi; sejumlah studi melaporkan prevalensi nyeri kepala, ketidaknyamanan abdomen, dan perubahan mood hingga 50%–70% pada perempuan muda³. Kondisi ini memperkuat pentingnya pemahaman hukum yang sensitif terhadap dimensi biologis serta psikososial perempuan dalam konteks agama.

Secara teologis, Al-Qur'an menegaskan prinsip kemudahan dan keadilan dalam hukum melalui konsep *rukhsah*. QS. At-Talaq [65]:7 berbicara bahwa Allah tidak membebani seseorang melebihi kemampuannya, serta bahwa kemudahan mengikuti kesulitan. Namun, para ulama berbeda pandangan mengenai kriteria *'udzr* yang layak menerima dispensasi hukum. Hasan al-Naki misalnya, membatasi *rukhsah* hanya kepada kondisi sakit berat yang membuat seseorang tidak mampu salat, sementara al-Qurtubi meluaskan sisi *rukhsah* ke berbagai kondisi "sakit" secara umum, selaras dengan pandangan Ibnu Sirin⁴.

Seiring perkembangan teknologi dan kebersihan modern—misalnya alat pembalut yang mencegah darah menetes—muncul pertanyaan ulang tentang relevansi pembatasan ibadah secara otomatis pada perempuan haid. Hal ini memerlukan pendekatan tafsir yang lebih kontekstual dan sensitif terhadap perubahan sosial zaman kini.

Rangkaian studi kontemporer telah mengeksplorasi hukum menstruasi dari berbagai perspektif. Beberapa menekankan pentingnya inklusi pendidikan menstruasi

¹ Nur Aziz dkk., "Islamic Menstrual Education in Malaysian Primary School: A Review of Prospects and Challenges," *Journal of Islamic Social Economics and Development* 9 (Agustus 2024): 438–56, <https://doi.org/10.55573/JISED.096541>.

² Fitri Liza dkk., "Application of Multidisciplinary Perspectives in The Study of Women's Fiqh," *TATHO: International Journal of Islamic Thought and Sciences* 2, no. 1 (2025): 36–52, <https://doi.org/10.70512/tatho.v2i1.77>.

³ Tommy Pratama dkk., "Managing Menstrual Cycle Medication During Hajj and Fasting: Juridical Considerations," *Research Horizon* 3, no. 3 (2023): 172–81, <https://journal.lifescifi.com/index.php/RH/article/view/116>.

⁴ Yahya Nurgat, "Menstruation and the Ṭawāf al-Ifāḍa: A Study of Ibn Taymiyya's Landmark Ruling of Permissibility," *Hawwa* 20 (Februari 2020): 1–20, <https://doi.org/10.1163/15692086-BJA10001>.

dalam konteks Islam modern⁵, sementara lainnya mempelajari penggunaan *ijtihad* kontemporer terhadap dispensasi menstruasi, seperti pada kasus *tawaf al-ifāda* bagi perempuan yang sedang haid dalam haji, berdasarkan prinsip *ḍarura* dan *maslahah*⁶. Studi juga mengeksplorasi pendekatan *gender-sensitive* dalam hukum keluarga Islam, termasuk kesiapan pendidikan inklusif dalam konteks menstruasi dan *fiqh* perempuan⁷.

Meskipun demikian, belum banyak kajian yang mengintegrasikan pendekatan tafsir komparatif atas *rukhsah* menstruasi antara mufasir klasik dan kontemporer. Penelitian oleh Fitri Liza *et al.* menyoroti integrasi perspektif feminis Islam dalam pendidikan menstruasi⁸, tetapi masih belum mengaitkannya langsung dengan hermeneutika Al-Qur'an dan hukum menstruasi. Demikian pula, kajian terhadap kasus penggunaan obat penunda menstruasi dalam konteks haji dan puasa, dimana penelitian tersebut baru disorot belakangan ini oleh Pratama dan rekan⁹, namun masih terbatas dalam kerangka *fiqh* praktis dan tidak membandingkan pandangan tafsir utama.

Kajian ini hadir untuk menjawab kesenjangan tersebut dengan menggunakan pendekatan tafsir *muqaran* sebagaimana dirumuskan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmawi. Studi ini melakukan analisis komparatif terhadap tafsir *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* oleh al-Qurtubi (pendekatan klasik Madzhab Maliki) dan *Tafsir al-Munir* oleh Wahbah az-Zuhaili (pendekatan kontekstual Madzhab Syafi'i). Tujuan utamanya adalah mengidentifikasi kecenderungan interpretatif, variasi metodologis dan relevansinya terhadap dinamika sosial kontemporer terkait isu perempuan haid. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan menyumbang pada pengembangan tafsir hukum yang tidak hanya akurat secara normatif, tetapi juga responsif terhadap kebutuhan perempuan Muslim modern.

TINJAUAN PUSTAKA

Kajian terhadap perempuan haid dalam perspektif Al-Qur'an telah memicu beragam pendekatan penelitian. Beberapa studi menyoroti dimensi kesehatan dan stigma sosial, antara lain penelitian tentang *period poverty* yang mengungkap bagaimana akses terbatas terhadap produk menstruasi dapat berdampak negatif terhadap kesehatan mental remaja, seperti meningkatnya gejala kecemasan dan depresi, terutama selama pandemi COVID-19 di Perancis.¹⁰ Selain itu, penelitian di kawasan pedesaan Pakistan mencatat bahwa mitos dan keterbatasan fasilitas MHM (Menstrual Hygiene Management) di sekolah memperkecil peluang partisipasi publik bagi perempuan muda¹¹. Kedua kajian

⁵ Anisa Buckley dan Susan Carland, "Triple Roles, Worship, and 'Period Shaming': How Muslim Women Maintain Belonging and Connection in Ramadan," *Journal for the Scientific Study of Religion* 62, no. 4 (2023): 869–84, <https://doi.org/10.1111/jssr.12873>.

⁶ Ezzatollah Salehi dkk., "An Analysis of Gender and Health in Islam," *Annals of Military and Health Sciences Research* 18, no. 3 (2020), <https://doi.org/10.5812/amh.105628>.

⁷ Khairul Umami dan Mega Puspita, "Gender Approach in Islamic Family Law," *An-Nisa Journal of Gender Studies* 16, no. 1 (2023): 109–24, <https://doi.org/10.35719/annisa.v16i1.169>.

⁸ Tobias Scheunchen, "From Body to Substance: Islamic Menstruation Laws in the Shadow of Late Antiquity?," *Islamic Law and Society* (Leiden, The Netherlands) 32, no. 1–2 (2024): 1–42, <https://doi.org/10.1163/15685195-bja10062>.

⁹ HAGGAI MAZUZ, "Revisiting Islamic Laws of Istihāda," *Journal of the Royal Asiatic Society* 30, no. 2 (2020): 223–29, Cambridge Core, <https://doi.org/10.1017/S1356186318000743>.

¹⁰ B. Gouvernet dkk., "Period Poverty and Mental Health in Times of Covid-19 in France," *Health Care for Women International* (England) 44, no. 5 (2023): 657–69, <https://doi.org/10.1080/07399332.2022.2070625>.

¹¹ Alexandria Alisa Proff dkk., "Becoming Women: Period. Perceptions of Barriers and Facilitators to Menstrual Hygiene Management Programs for Pakistani Girls," *Frontiers in Public Health* (Switzerland) 11 (2023): 1083688, <https://doi.org/10.3389/fpubh.2023.1083688>.

ini memperkuat urgensi pendekatan hukum dan sosial yang responsif terhadap realitas perempuan haid.

Dalam ranah hukum Islam, analisis kontemporer seperti yang dilakukan oleh Alza et al. (2024) menyelidiki keragaman pandangan ulama mengenai revisi pembacaan Al-Qur'an oleh perempuan haid sebagian membolehkan dalam konteks penguatan hafalan, sementara yang lain bersifat lebih konservatif¹². Sementara itu, kajian tafsir terbaru (2023) terhadap QS. Al-Baqarah: 222 dalam *Journal of Ulumul Qur'an and Tafsir Studies* menekankan kaitan antara menstruasi dan ketidakmampuan melakukan ibadah ritual, serta menyoroti kebutuhan pendekatan hermeneutik yang lebih fleksibel¹³. Kajian lain juga menyentuh isu teknologi kebersihan feminin seperti *IoT-based menstrual aid* (MIMA 2.0), meskipun secara teknis kesehatan, tetapi membuka dimensi baru dalam memahami kebutuhan perempuan haid kontemporer¹⁴.

Dari sudut profil legislasi Islam modern, riset di Arab Saudi mengungkap bahwa praktik dan kepercayaan mengenai haid sangat dipengaruhi oleh latar sosial, ekonomi, dan budaya—termasuk penggunaan obat-obatan atau ramuan herbal oleh perempuan untuk mengatasi nyeri haid. Riset-riset ini menunjukkan bagaimana kompleksitas pengalaman biologis dan sosial perempuan haid perlu direspon oleh hukum Islam secara inklusif.

Dalam bidang tafsir hukum, muncul pendekatan hermeneutik feminis yang mencoba mendekonstruksi bias patriarkal dan mengusulkan tafsir egalitarian serta humanis terhadap ayat-ayat menstruasi dalam Al-Qur'an¹⁵. Hal ini sejalan dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah* yang mendorong fleksibilitas hukum dalam kondisi biologis khusus, bahkan dalam konteks ibadah *tawaf* dan membaca Al-Qur'an saat haid¹⁶.

Di sisi metodologis, pendekatan tafsir *muqaran* yang dirumuskan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmawi menjadi sangat relevan untuk mengkomparasi pendekatan klasik versus kontemporer, mencakup aspek tekstual, kontekstual, dan *maqasid*¹⁷. Namun, sampai saat ini, hanya sedikit kajian yang menggunakan metode tersebut secara spesifik untuk membahas *rukhsah* haid. Studi oleh Isti Khoiroh misalnya membandingkan tafsir klasik terhadap QS. An-Nisa': 34, namun belum mengaplikasikannya secara menyeluruh terhadap isu haid¹⁸. Hal ini menunjukkan adanya celah akademik yang dapat diisi oleh penelitian komparatif mendalam antara tafsir klasik (seperti al-Qurtubi) dan kontemporer (seperti Wahbah az-Zuhaili).

¹² Alza Nabel Zamzami Alza dkk., "The Legal Analysis of Quranic Revision for Menstruating Women," *TOFEDU: The Future of Education Journal* 3, no. 5 (2024): 1316–23, <https://doi.org/10.61445/tofedu.v3i5.227>.

¹³ Aldi Ramdan dkk., "The Menstrual Period in Qur'an: Interpretation of Al-Baqarah Verse 222," *Journal of Ulumul Qur'an and Tafsir Studies* 2, no. 1 (2023): 25–30, <https://doi.org/10.54801/juquts.v2i1.175>.

¹⁴ Kumar J. Jyothish dkk., "MIMA 2.0 -- Compact and Portable Multifunctional IoT integrated Menstrual Aid," *Internet of Things* 25 (April 2024): 1–31, <https://doi.org/10.1016/j.iot.2024.101075>.

¹⁵ Wikipedia, "Hermeneutics of feminism in Islam," 4 Agustus 2025, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Hermeneutics_of_feminism_in_Islam&oldid=1304242576.

¹⁶ Wikipedia, "Period poverty," 20 Juli 2025, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Period_poverty&oldid=1301572354.

¹⁷ Abdul Hayy al-Farmawy, *al Bidayah fi al Tafsir al Mawdu'i*, terj. Surya A. Jamrah (Rajagrafindo Persada, 1996).

¹⁸ Isti Khoiroh dkk., "KONSEP KEPEMIMPINAN WANITA DALAM QS. AN-NISA AYAT 34 (Studi Komparatif Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Karya Imam al-Qurthubi Dan Tafsir Kebencian Karya Zaitunah Subhan)," *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022): 184–94, <https://doi.org/10.57163/almuhafidz.v2i2.45>.

Dengan demikian, tinjauan pustaka ini mengidentifikasi kebutuhan untuk membangun kerangka tafsir yang mengombinasikan kedalaman hukum klasik dan fleksibilitas modern, khususnya dalam konteks *rukhsah* haid, sehingga menghadirkan pemahaman hukum Islam yang lebih responsif, kontekstual, dan inklusif terhadap perempuan kontemporer.

METODE

Penelitian ini merupakan studi kualitatif berbasis kepustakaan (*library research*) yang bertujuan menganalisis ayat-ayat tentang *rukhsah* bagi perempuan haid melalui pendekatan tafsir komparatif (tafsir *muqaran*). Dua karya tafsir utama yang dijadikan objek analisis adalah *Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya al-Qurthubi dan *Tafsir al-Munir* karya Wahbah az-Zuhaili. Keduanya dipilih karena menampilkan corak *fiqhi* yang kuat serta mewakili dua konteks zaman dan *madzhab* yang berbeda.

Metode tafsir *muqaran* digunakan sebagaimana dirumuskan oleh Abdul Hayy al-Farmawi, yang mencakup identifikasi tema, pemilihan ayat, pengumpulan penafsiran dari berbagai mufasir, serta analisis perbandingan atas pendekatan, konteks dan hasil penafsiran¹⁹.

Data primer berupa dua kitab tafsir utama, didukung oleh literatur sekunder seperti tafsir lain, jurnal ilmiah, serta referensi tentang hukum Islam dan isu-isu perempuan. Analisis dilakukan terhadap redaksi ayat, konteks historis, serta pendekatan metodologis para mufasir, untuk melihat perbedaan corak penafsiran serta relevansinya dengan kondisi sosial kontemporer. Keabsahan data ditopang oleh triangulasi sumber dan analisis argumentatif yang kritis.

HASIL DAN DISKUSI

Pendekatan Tafsir al-Ahkam oleh al-Qurthubi dan Wahbah az-Zuhaili

Penafsiran ayat-ayat fikih dalam karya al-Qurthubi dan Wahbah az-Zuhaili sama-sama berakar pada orientasi hukum syariah, tetapi keduanya menempuh pendekatan yang berbeda. Al-Qurthubi dalam *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* menampilkan metode penafsiran yang sistematis dan tekstual. Ia memulai tafsirnya dengan uraian bahasa (*lughah*), analisis gramatika (*nahw* dan *sarf*), dilanjutkan dengan pembahasan makna melalui dalil-dalil syar'i baik dari Al-Qur'an maupun hadis, lalu mengutip pendapat para *fuqaha'* dari berbagai *madzhab*, dan menutup dengan tarjih argumentasi hukum²⁰. Penekanannya terhadap dimensi hukum membuat tafsirnya kerap disebut sebagai Tafsir *al-Ahkam*, karena secara eksplisit menempatkan hukum sebagai pusat pemaknaan ayat.

Wahbah az-Zuhaili, sebaliknya, dalam *Tafsir al-Munir* menawarkan pendekatan tafsir hukum yang tidak hanya bersifat tekstual tetapi juga kontekstual. Ia menyatukan metode *bi al-ma'tsur* (tafsir berdasarkan riwayat) dengan *bi al-ra'y* (tafsir rasional) secara seimbang, dengan tetap menjaga disiplin akademik dalam penyusunan struktur tafsirnya²¹. Penafsiran az-Zuhaili dibuka dengan penjelasan makna umum ayat, disusul uraian mendalam tentang segmen hukum yang dibahas, lengkap dengan penjelasan *sabab al-nuzul*, *balaghah* dan hikmah hukum²². Karya ini disusun secara sistematis dan ilmiah, dirancang agar pembaca dapat memahami hukum-hukum Al-Qur'an secara praktis dan relevan dengan kondisi sosial masyarakat kontemporer.

¹⁹ al-Farmawi, *al Bidayah fi al Tafsir al Mawdu'i*.

²⁰ Imam al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 1-3 (Daar al-Fikr, t.t.).

²¹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998), 1:xii-xv.

²² az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 1:xiii.

Dalam menafsirkan QS. l-Baqarah [2]: 222—ayat pokok mengenai haid—al-Qurthubi memahami kata *al-mahid* sebagai darah atau masa haid yang najis, yang karenanya menjadi penghalang kesucian dan ibadah²³. Ia menegaskan larangan hubungan seksual dan menyertakan rincian konsekuensi fihiyyah perempuan haid seperti larangan salat, puasa, membaca Al-Qur'an, menyentuh mushaf, dan masuk masjid²⁴. Sebaliknya, Wahbah az-Zuhaili menafsirkan kata *mahid* sebagai kondisi biologis yang menyulitkan, bukan hanya sebagai najis. Ia memahami kata *adza* dalam ayat tersebut sebagai gangguan fisik atau ketidaknyamanan yang tidak otomatis bermakna hukum najis yang absolut²⁵.

Penekanan Wahbah pada *maqasid al-shari'ah* terlihat dalam kebijaksanaannya menjelaskan bahwa larangan dalam ayat tersebut hanya berlaku untuk hubungan seksual, bukan pada seluruh aktivitas ibadah lainnya²⁶. Bahkan, ia membuka ruang bagi perempuan haid untuk membaca Al-Qur'an atau hadir di masjid selama tetap menjaga kebersihan dan tidak menajiskan tempat ibadah²⁷. Pandangan ini berbeda dengan al-Qurthubi yang lebih berhati-hati dan ketat dalam menyikapi kemungkinan perempuan haid beraktivitas dalam ruang ibadah²⁸.

Perbedaan pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Qurthubi berusaha menjaga kesinambungan hukum fikih klasik dalam tafsirnya, sedangkan Wahbah az-Zuhaili mencoba menghadirkan tafsir yang lebih integratif, menjembatani antara ketentuan hukum dan kondisi sosial-kejiwaan umat Islam di masa kini.

Pemaknaan Ayat Haid (QS. Al-Baqarah [2]: 222)

Ayat yang menjadi landasan utama pembahasan hukum perempuan haid dalam Al-Qur'an terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222. Dalam ayat tersebut, Allah memerintahkan untuk menjauhi perempuan pada masa haid karena haid itu *adza*—suatu istilah yang oleh para mufasir dipahami dengan makna beragam. Imam al-Qurthubi memaknai *al-mahid* sebagai darah maupun waktu haid dan memposisikannya sebagai kondisi najis yang menghalangi pelaksanaan ibadah ritual.²⁹ Ia menjelaskan bahwa larangan dalam ayat tersebut meliputi hubungan seksual, salat, puasa, membaca Al-Qur'an, menyentuh mushaf, hingga masuk masjid, semuanya karena alasan pelanggaran terhadap kesucian.³⁰ Dalam penggalan tafsirnya, al-Qurthubi mengutip pandangan para *fuqaha'* dari berbagai *madzhab* sebagai landasan penetapan hukum, dengan tetap berpegang pada pendekatan fikih tekstual.

Berbeda dengan al-Qurthubi, Wahbah az-Zuhaili memahami kata *mahid* sebagai kondisi biologis berupa aliran darah, bukan sebagai entitas najis secara mutlak.³¹ Ia menguraikan bahwa kata *adza* dalam konteks ayat ini lebih merujuk kepada bentuk ketidaknyamanan atau kesulitan biologis yang bersifat manusiawi, bukan kenajisan syar'i secara substansial.³² Berdasarkan interpretasi tersebut, Wahbah menyimpulkan bahwa larangan dalam ayat hanya berlaku pada hubungan seksual, bukan pada semua aktivitas

²³ Imam al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Daar al-Fikr, t.t.), 3:93.

²⁴ al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 3:95–97.

²⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998), 2:448.

²⁶ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:450–51.

²⁷ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:457–59.

²⁸ al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 3:100.

²⁹ al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 3:93.

³⁰ al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 3:94–97.

³¹ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:448.

³² az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:450–51.

keagamaan lainnya. Ia bahkan menegaskan bahwa perempuan tetap dapat membaca Al-Qur'an atau memasuki masjid jika tidak menimbulkan najis dan menjaga kebersihan.³³ Penafsiran ini menggambarkan pendekatan yang lebih inklusif terhadap kondisi biologis perempuan, sejalan dengan prinsip *al-taysir* (kemudahan) dalam *maqasid al-shari'ah*.

Perbedaan Metodologis dan Sumbangan terhadap Isu Perempuan

Pendekatan metodologis kedua mufasir terhadap ayat-ayat haid menunjukkan kontras antara pola ortodoks *fiqh* klasik dan model kontekstual-kritis. Al-Qurthubi mengembangkan tafsir berbasis struktur hukum madzhab Maliki dengan memusatkan perhatian pada validitas ibadah yang ditentukan oleh status kesucian jasmani.³⁴ Ia sangat bergantung pada narasi-narasi hadis dan *ijma'* ulama, serta menafsirkan larangan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222 sebagai pengharaman semua bentuk ibadah selama haid. Perspektif ini memberikan kerangka hukum yang tegas namun minim elaborasi atas realitas sosial dan psikologis perempuan.

Wahbah az-Zuhaili, sebagai mufasir kontemporer, menghadirkan pendekatan yang menyeimbangkan antara teks dan konteks. Ia memadukan tafsir *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'y*, dengan memperhatikan perkembangan sosial, medis dan teknologi dalam menjelaskan ayat hukum.³⁵ Dalam hal haid, ia tidak hanya memaknai darah haid sebagai alasan fisik untuk keringanan hukum, tetapi juga mempertimbangkan aspek hikmah di balik larangan tersebut.³⁶ Penafsirannya berkontribusi pada upaya aktualisasi tafsir Al-Qur'an yang responsif terhadap kebutuhan perempuan muslim modern, termasuk dalam memberikan penekanan pada dimensi spiritual yang tetap bisa dibangun selama masa haid.

Rukhsah Bagi Perempuan haid menurut Al-Qurthubi dan Wahbah Az-Zuhaili

Lafadz *adza* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222 menunjukkan pada beberapa kondisi yang terjadi pada perempuan haid, maka dari itu terdapat beberapa hukum yang diberikan khusus bagi perempuan haid yakni *rukhsah*. Berikut *rukhsah* bagi perempuan haid menurut Al-Qur'an:

a. Shalat

Suci menjadi salah satu syarat sah shalat, maka perempuan yang haid gugur dalam pelaksanaan shalat sekaligus kewajibannya. Maka jumhur ulama sepakat bahwa haid menggugurkan kewajiban ibadah shalat. Sebagaimana dalam QS. Al-Maidah [5]: 6:

"Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berdiri hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku serta usaplah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki. Jika kamu dalam keadaan junub, mandilah...." (QS. Al-Maidah [5]:6)

Ayat ini menunjukkan perintah *thaharah* sebelum melaksanakan shalat, sedangkan masa haid yang relatif panjang membuat sulit perempuan akan membersihkan darahnya. Sebagaimana tujuan dari *thaharah* adalah membersihkan *hadats* dan najis.

Salah satu adab bagi perempuan haid adalah dilarang shalat. Hikmah dari hal tersebut, yakni agar darah haid dapat keluar dan tidak tertinggal di dalam Rahim.³⁷ Selain

³³ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:457-59.

³⁴ al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 3:95-100.

³⁵ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 1:xii-xiii.

³⁶ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:451-55.

³⁷ Jannah Lukman, "Kajian Fiqh Wanita Dasar tentang Haid dan Hukum yang Berkaitan dengannya pada Siswi Mtss Tahfidzul Qur'an Al- Azzam," *Catimore: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 3 (2022): 9-20, <https://doi.org/10.56921/cpkm.v1i3.18>.

haid menggugurkan pelaksanaa shalat, ia juga menggugurkan kewajiban shalat. Sehingga perempuan haid tidak wajib melaksanakan *qadha* shalatnya. Karena kondisi haid yang terus terjadi berkali-kali sedangkan rakat shalat yang lumayan banyak apabila dikumpulkan. Maka akan menyusahkan perempuan haid.

b. Puasa

Kedudukan puasa dalam Islam bagi kaum muslimin sangat penting. Ia merupakan kewajiban yang harus dilakukan sebagaimana shalat. Namun, setiap muslim harus tahu hal-hal seputar puasa agar puasa tersebut bisa diterima oleh Allah.³⁸ Dalam hal ini haid dapat menghalangi sahnya puasa, selain itu karena kondisi perempuan haid lebih lemah dari biasanya. Maka perempuan haid mendapat *rukhsah* berbuka sama halnya bagi orang yang sakit. Sebagaimana firman Allah :

"Beberapa hari tertentu. Maka, siapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain..." (QS. Al-Baqarah [2]:184)

Kondisi fisik dan spiritual perempuan selama haid merupakan waktu yang tidak sesuai untuk berpuasa. Maka dari itu, hukum Islam mempertimbangkan keadaan perempuan saat sedang haid. Kebebasan dari pelaksanaan puasa ialah bentuk kemudahan serta perhatian Islam terhadap kondisi fisik serta spiritual perempuan haid.³⁹ Meskipun ulama berbeda pendapat mengenai kriteria sakit yang dimaksud ayat, Al-Qurthubi dan Az-Zuhaili sepakat haid mendapatkan *rukhsah* dalam berpuasa.

Maka haid menggugurkan pelaksanaan ibadah puasa, namun tidak kewajibannya. Dengan demikian, perempuan yang haid harus melaksanakan *qadha'* puasanya setelah ia suci. Karena puasa merupakan ibadah istimewa yang Allah wajibkan satu tahun sekali, hal ini merupakan waktu yang relatif panjang sehingga perempuan diberi kesempatan untuk merasakan ibadah yang istimewa ini.

c. Tawaf

Tawaf memiliki hukum seperti shalat, yang sah dilakukan jika dalam kondisi suci. Disebutkan dalam QS. Al-Hajj ayat 29

"Kemudian, hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada di badan mereka, menyempurnakan nazar-nazar mereka, dan melakukan tawaf di sekeliling al-Bait al 'Atiq (Baitullah)." (QS. Al-Hajj [22]: 29)

Apabila akan melaksanakan tawaf, maka harus memperhatikan dan penuhi syarat-syarat tawaf di antaranya suci dari hadas, junub, haid dan nifas baik pada pakaian, badan, tempat serta menutup aurat.⁴⁰ Meskipun beberapa tawaf seperti tawaf ifadhah menjadi rukun ibadah haji, Namun Rasulullah memberi keringanan kepada perempuan yang sedang haid untuk tidak melaksanakannya.⁴¹ Menurut Az-Zuhaili tawaf memiliki hukum seperti shalat, yang sah dilakukan jika dalam kondisi suci. Sedangkan Abu Hanifah menjadikan thaharah sebagai syarat wajib bukan syarat sah, sehingga tawaf bisa dilakukan oleh perempuan yang haid namun tetap dihukumi *makruh tahrim*. Pendapat

³⁸ Irsyad Rafi, "Golongan Yang Mendapatkan Rukhsah Dalam Ibadah Puasa Dan Konsekuensi Hukumnya," *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam* 4, no. 2 (2018): 204–19, <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v4i2.47>.

³⁹ Zsazsa Hafidzah Mumtazh dan Alisya Kimora Qurrota A'yun, "Keterkaitan Antara Larangan Berpuasa Bagi Wanita yang Sedang Haid dengan Kondisi Kesehatan," *Islamologi : Jurnal Ilmiah Keagamaan* 1, no. 2 (2024), <https://jipkm.com/index.php/islamologi/article/view/90/75>.

⁴⁰ Fitri Madaniah, "Hukum Tawaf Bagi Wanita Haid Menurut Mazhab Hanafi Dan Mazhab Syafi'i," *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 3, no. 2 (2022): 180–97, <https://doi.org/10.15642/mal.v3i2.127>.

⁴¹ Imam al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Daar al-Fikr, t.t.), 12:128–31.

ini disebabkan tawaf bukanlah shalat yang sebenarnya, karena di dalamnya membolehkan adanya pembicaraan.⁴²

Di zaman sekarang hampir semua umat Islam yang ada di seluruh dunia mengharapkan berhaji ke *baitullah*, sehingga ia membutuhkan waktu yang sangat terbatas saat ia menjalankan haji karena jauhnya tempat tinggalnya dari Mekah dan Madinah. Maka khawatir tidak bisa melakukan tawaf karena sedang haid. Ibnul Qayim memberikan solusi mengenai ini, beliau membolehkan tawaf bagi perempuan yang haid. Karena kondisi perempuan yang sedang haid termasuk kondisi darurat, untuk mengatasi agar darah tidak menetes bisa menggunakan alat (pembalut).⁴³ Dengan alasan perempuan mempunyai *'udzr* yang tidak bisa dihindari, sedangkan ia akan segera kembali ke negerinya yang jauh.

d. Memegang *mushaf* dan membaca Al-Qur'an

Mushaf adalah setiap sesuatu yang ditulis *lafazh* Al-Qur'an walaupun hanya satu ayat untuk tujuan dibaca bukan untuk dijadikan jimat atau perhiasan kaligrafi.⁴⁴ Beberapa ulama berbeda pendapat mengenai memegang dan membaca Al-Qur'an. Perbedaan ini karena penafsiran QS. Al-Waqi'ah [36]: 79 :

"Tidak ada yang menyentuhnya kecuali hamba Allah yang suci"

Al-Qurthubi menafsirkan *dhamir* ﺃﻝ pada ayat tersebut adalah Al-Qur'an di tangan manusia, sehingga beliau tidak boleh menyentuhnya kecuali orang yang suci secara syari'at. Namun, untuk membacanya dibolehkan sebagaimana beliau membolehkan anak kecil membaca untuk menghafal Al-Qur'an padahal anak kecil belum sempurna wudhunya, serta haram dibaca oleh orang musyrik.⁴⁵

Sedangkan, az-Zuhaili menafsirkan *muththahharun* adalah para malaikat sebagaimana berhubungan dengan kata *maknun* pada ayat sebelumnya. Untuk menyentuh *mushaf* beliau melarang bagi orang yang berhadast. Namun, untuk orang berhadast kecil tidak ada dalil yang melarangnya. Beliau membolehkan membaca Al-Qur'an yang berisikan tafsiran, karena itu bukan termasuk Al-Qur'an.⁴⁶

Imam Malik berpendapat bahwa menghafal Al-Qur'an bagi perempuan yang haid dibolehkan, didukung oleh Imam Ibn Hazm yang juga membolehkan perempuan yang haid menghafal Al-Qur'an baik saat proses menghafal dengan menyentuh, membaca. Karena menghafal Al-Qur'an merupakan kegiatan yang baik dan sebuah pengagungan bagi Al-Qur'an, sehingga larangan tersebut menjadi beban yang tidak ada dalil yang *Mutlaq*.⁴⁷ Dari banyaknya pendapat menunjukkan tidak adanya dalil shahih secara *Mutlaq* yang melarang perempuan yang haid membaca Al-Qur'an, sehingga hukum kembali kepada asalnya yakni boleh. Namun larangan atau bolehnya perempuan yang membaca Al-Qur'an tergantung bagaimana dan apa yang ia niatkan. Seperti boleh membaca Al-Qur'an dengan niat berzikir kepada Allah.

⁴² Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* (Dar al-Fikr, 1997).

⁴³ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muqi'in an Rab al-Alamin* (Dar al-'ilmiyah, 1999), 3:21–22.

⁴⁴ Hanik Latifah dan Dzin Nun Naachy, "Pendapatan Ulama Tentang Larangan Menyentuh dan Membaca Al-Qur'an dalam Keadaan Haid," *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah* 11, no. 2 (2023): 73–83, <https://doi.org/10.61181/at-tahdzib.v11i2.325>.

⁴⁵ Imam al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Daar al-Fikr, t.t.), 14:680.

⁴⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998), 14:311.

⁴⁷ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, terj. Syaikh Ahmad Muhammad Syakir (Pustaka Azzam, t.t.), 1:165.

e. Melewati dan i'tikaf di Masjid

Mengotori masjid hukumnya haram, baik dengan kotoran maupun najis.⁴⁸ Mengenai hukum masjid bagi perempuan haid, terdapat pada QS. An-Nisa ayat 43

"Orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub)..."

Beberapa ulama menafsirkan adanya kalimat yang dibuang yakni *"tempat"* shalat. Maka terdapat ulama yang melarang melintasi masjid bagi orang yang berhadhas. Sedangkan tafsiran secara *haqiqi* tidak ada kalimat yang dibuang, kembali pada kalimat pada ayat yang terlihat. Sehingga penjelasan dari kalimat *"yang melintasi jalan"* adalah seperti seorang musafir dalam keadaan junub dan tidak menemukan air, maka dibolehkan.⁴⁹

Al-Qurthubi membolehkan seseorang yang berhadhas lewat Didalam masjid dengan syarat ia tidak melaksanakan shalat. Karena dahulu masjid digunakan untuk shalat, kemudian shalat akan dilaksanakan setelah jama'ah berkumpul.⁵⁰ Az-Zuhaili boleh perempuan haid dan nifas melintas Didalam masjid, dengan syarat tidak ada darah yang menetes (mengotori lantai masjid).⁵¹

Untuk beri'tikaf Al-Qurthubi menyebutkan bahwa hadas bertentangan dengan *thaharah* dan shalat, maka beliau tidak membolehkan perempuan haid melakukan i'tikaf karena kondisi kotor. Sedangkan az-Zuhaili berpendapat Perempuan yang haid boleh menetap di masjid jika ia yakin tidak akan mengotori masjid. Beliau juga berpendapat bahwa boleh duduk di dalam masjid untuk tujuan keagamaan seperti beri'tikaf, mendengar bacaan Al-Qur'an atau belajar ilmu yang lain. Namun tetap tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang seperti shalat.⁵²

Perbedaan ulama dalam hukum ini dikarenakan *illat* larangan ini adalah kekhawatiran akan mengotori masjid dengan tercecernya darah. Namun, di zaman ini sudah ditemukan cara praktis dan efisien untuk menghilangkan kekhawatiran tersebut yaitu adanya pembalut yang berfungsi untuk menyerap darah haid dari vagina serta menjaga darah tidak menetes ke lantai.⁵³ Jika *illat* sudah bisa teratasi, maka seharusnya hukum sudah tidak berlaku. Sehingga perempuan haid boleh menetap di masjid selama haid dengan syarat yakin tidak mengotori masjid.

f. Talaq dan iddah

Talaq adalah perbuatan yang dibolehkan namun dibenci Allah. Konsekuensi dari perbuatan *talaq* adalah *Iddah* yaitu suatu masa atau waktu tunggu. *Iddah* perempuan yang terkena *talaq* adalah tiga *quru'*. Tujuan dari adanya iddah sendiri yaitu untuk mensterilisasi rahim (*bara'ah ar-rahim*) agar perempuan bisa menikah setelah ditalaq.⁵⁴ Selain itu *iddah* merupakan bentuk ibadah bagi perempuan karena melaksanakan

⁴⁸ al-Jauziyah, *I'lam al-Muqi'in an Rab al-Alamin*, 3:17–18.

⁴⁹ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid: wa Nihayatul Muqtashid*, terj. Al-Mas'udah (Pustaka Al Kautsar, 2016), 1:76.

⁵⁰ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998), 5:479.

⁵¹ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 5:450.

⁵² az-Zuhaili, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, 455.

⁵³ Mulyana Mulyana dkk., "Menggugat Larangan Wanita Haid Berdiam Dalam Masjid (Perbandingan Pandangan Imam al-Syafi'i dan Imam Ahmad)," *Muqaranah* 6, no. 2 (2022): 133–50, <https://doi.org/10.19109/muqaranah.v6i2.14618>.

⁵⁴ Wardah Nuroniyah, *Fikih Menstruasi* (Prenadamedia, 2020), 151.

perintah Allah, sekaligus menunjukkan bahwa pernikahan tidak akan sempurna sebelum melewati masa penantian panjang.⁵⁵

Talaq dibolehkan kecuali *talaq* ketika istri pada kondisi haid. jika ulama menafsirkan *quru'* dengan *al-haaidh*, maka sisa masa haid ketika istri ditalaq di waktu haid, tidak bisa dihitung satu *quru'*. Sebaliknya, jika *quru'* diartikan dengan *thahr*, masa suci setelah terkena talaq di waktu haid tidak terhitung satu *quru'*. Sebagaimana firman Allah,

"Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat menghadap idahnya yang wajar..." (QS. At-Talaq [65]:1)

Maka hal tersebut menjadi dalil diharamkannya melakukan *talaq* terhadap istri ketika sedang haid, karena hal tersebut akan memperpanjang masa *iddah* serta akan menyusahkan perempuan untuk melanjutkan kehidupan barunya.

Terdapat pendapat ulama yang mengatakan apabila perempuan yang darah haidnya sudah berhenti dan belum bersuci dengan air (mandi) maka diharamkan melakukan ibadah seperti biasanya, namun dibolehkan puasa, *talaq* dan shalat jika perempuan tersebut tidak menemukan dua alat bersuci yakni air dan tanah. Sehingga mubah menceraikan perempuan yang telah berhenti darah haidnya, sebelum ia bersuci dengan mandi.⁵⁶

Talaq pada kondisi haid ini disebut *talaq bid'i*, yakni jenis *talaq* yang diharamkan dan pelakunya berdosa. Namun jika hal ini terjadi, beberapa ulama seperti mayoritas ulama *madzhab* berpendapat bahwa *talaq* yang dilakukan itu sah namun suaminya berdosa.⁵⁷ Sedangkan menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *talaq* yang dijatuhkan kepada istri yang sedang haid tidak disyari'atkan Allah dan Rasul. Jika *talaq* tetap dilakukan, maka *talaq* tersebut tidak sah atau tidak berlaku dan suaminya berdosa.

Larangan menjatuhkan *talaq* kepada istri yang sedang haid menunjukkan bahwa semua hal dalam kehidupan, khususnya dalam pergaulan dalam rumah tangga sudah diatur oleh agama. Karena adanya larangan ini akan membantu *maqasid syari'ah* yakni menjaga keberlangsungan hidup perempuan (*hidzun nafs*) dan menjaga keturunan (*hifdzun nasl*).

g. Jimak

Allah sendiri telah menunjukkan keharaman bersetubuh ketika perempuan sedang haid. Pada firmanNya

"Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid)." (QS. Al-Baqarah [2]:222)

Namun, para ulama berbeda pendapat terkait batasan menggauli perempuan ketika haid. seperti Al-Qurthubi yang mengharamkan tempat keluarnya darah, sehingga beliau membolehkan tempat yang lainnya. Sedangkan Az-Zuhaili membatasi suami untuk menggauli antara pusar sampai lutut. Karena jika bagian tersebut dijamah, maka akan dikhawatirkan terjerumus pada daerah yang dilarang.

Seseorang yang melakukan hubungan senggama saat istri sedang haid, bersenggama melalui dubur istri dan mendatangi dukun untuk meminta pertolongan,

⁵⁵ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Rawa I'u al-Bayan Tafsir Ayat Ahkam min Al-Qur'an* (Keira, 2016), 1:368.

⁵⁶ az-Zuhaili, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, 525.

⁵⁷ Shalih bin Abdullah al-Lahim, *Al-Ahkamal Murattibah 'Ala al-Haidhi wwa al-Niasi al-istishadati: Fiqih Darah Wanita*, terj. Nurul Mukhlisin (Pustaka Elba, 2012), 243.

maka seseorang tersebut dikategorikan orang kafir karena ingkar pada Al-Qur'an dan hadits.⁵⁸

Percampuran antara darah haid dengan air mani juga akan menimbulkan bengkak pada mulut rahim dan bahaya fisik lain bagi laki-laki, bahkan bisa mengakibatkan kematian mendadak (*sudden death*). Sehingga para dokter juga menasihati untuk menjauhi berhubungan dengan perempuan yang sedang haid yang sejalan dengan kebenaran Al-Qur'an.⁵⁹ Maka perbuatan tersebut akan membahayakan *maqasid syari'ah* yaitu *hifdzun nasl* (menjaga keturunan).

Perempuan haid halal digauli setelah darah haidnya berhenti dan dia telah bersuci dengan mandi. Namun Abu Hanifah membolehkan jimak ketika perempuan sudah melewati masa terpanjang haid, yakni sepuluh hari, tanpa harus mandi terlebih dahulu agar bisa digauli. Sebaliknya jika darah berhenti sebelum masa terpanjang haid, maka perempuan harus mandi agar halal untuk digauli.⁶⁰

Perbandingan Penafsiran al-Qurtubi, Wahbah az-Zuhaili dan Mufasir Modern

Spektrum penafsiran terkait perempuan haid memperlihatkan dinamika yang kaya antara tafsir klasik, kontemporer, dan modern. Al-Qurtubi dalam *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* menampilkan pendekatan fikih yang ketat dan berorientasi pada kesucian ritual. Wahbah az-Zuhaili dalam *al-Tafsir al-Munir* menawarkan formulasi yang lebih longgar dengan mengedepankan prinsip *maqasid al-shari'ah*. Pandangan keduanya dapat diperkaya dengan mufasir modern seperti Quraish Shihab yang menekankan dimensi kemaslahatan, serta Amina Wadud yang mengusung perspektif gender untuk menghindari marginalisasi perempuan. Perbandingan ini dapat dilihat secara lebih jelas dalam tabel berikut:

Aspek Ibadah	al-Qurtubi	Wahbah az-Zuhaili	Implikasi Sosial
Salat dan Puasa	Perempuan haid dilarang melaksanakan salat dan puasa dengan alasan najis yang membatalkan kesucian ibadah. ⁶¹	Larangan bersifat <i>ta'abbudi</i> (penghambaan), bukan karena najis semata. ⁶²	Penafsiran al-Qurtubi memperkuat fikih klasik yang kaku, sedangkan az-Zuhaili membuka ruang pemahaman spiritual yang lebih inklusif.
Membaca Al-Qur'an	Dilarang, kecuali darurat (misalnya mengajar). ⁶³	Tidak ada dalil eksplisit yang melarang, asal tidak menyentuh mushaf. ⁶⁴	Tafsir al-Qurtubi membatasi akses perempuan terhadap Al-Qur'an, sedangkan tafsir az-Zuhaili memberi fleksibilitas dalam pendidikan dan dakwah.

⁵⁸ Zainul Wailissa, "BERSENGGAMA SAAT MENSTRUASI DALAM TINJAUAN AL-QUR'AN DAN SAINS," *TAHKIM* 15, no. 2 (2019): 222–34, <https://doi.org/10.33477/thk.v15i2.3060>.

⁵⁹ Ash-Shabuni, *Rawa l'u al-Bayan Tafsir Ayat Ahkam min Al-Qur'an*, 1:307.

⁶⁰ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 1:514.

⁶¹ al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 3:95–96.

⁶² az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:448–449.

⁶³ al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 3:97.

⁶⁴ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:450–451.

Masuk Masjid	Dilarang mutlak demi menjaga kesucian tempat ibadah. ⁶⁵	Tidak ada larangan eksplisit, boleh masuk selama menjaga kebersihan. ⁶⁶	Tafsir al-Qurtubi memperkuat eksklusif perempuan dari ruang publik keagamaan, sedangkan penafsiran az-Zuhaili mengafirmasi partisipasi sosial perempuan.
Tawaf	Dilarang karena tawaf dipersamakan dengan salat. ⁶⁷	Dilarang, tetapi fatwa dapat adaptif dalam kondisi darurat (mis. haji terbatas waktu). ⁶⁸	Tafsir al-Qurtubi cenderung taqlidi, sedangkan penafsiran az-Zuhaili lebih bersifat kontekstual dan akomodatif.

Narasi perbandingan ini menjadi lebih kaya ketika dikaitkan dengan mufasir modern. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* yang menegaskan bahwa haid bukanlah aib atau kenajisan absolut, melainkan kondisi biologis wajar. Menurutnya, larangan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222 hanya berlaku pada hubungan seksual, bukan seluruh aktivitas ibadah.⁶⁹ Perspektif ini mendekati pandangan az-Zuhaili, karena sama-sama menekankan aspek *maqasid* sebagai dasar kelonggaran hukum.

Amina Wadud melalui *Qur'an and Woman* menambahkan dimensi gender dengan mengkritik tafsir klasik yang cenderung mengabaikan perempuan. Ia menolak kategorisasi perempuan haid sebagai najis yang berdampak pada eksklusi dari ruang publik ibadah.⁷⁰ Baginya, Al-Qur'an harus dibaca dari pengalaman perempuan yang manusiawi, sehingga tafsir yang lebih adil akan memberdayakan perempuan untuk tetap aktif secara spiritual meski dalam kondisi biologis tertentu.

Dengan demikian, perbandingan tafsir ini memperlihatkan spektrum dari konservatif hingga progresif. Al-Qurtubi menegaskan batasan hukum fikih klasik, Wahbah az-Zuhaili memperluas ruang kelonggaran, Quraish Shihab menghadirkan keseimbangan *maqasid*, dan Amina Wadud mengkritik struktur patriarkis. Keempat tafsir tersebut tidak hanya berbeda dalam aspek hukum, tetapi juga dalam implikasi sosial, terutama terkait keterlibatan perempuan dalam ruang publik keagamaan.

Rukhsah bagi Perempuan Haid: Sintesis Hasil Tafsir

Analisis terhadap dua penafsiran tersebut menunjukkan bahwa keduanya mengakui haid sebagai kondisi khusus yang membatasi perempuan dalam menjalankan ibadah tertentu. Namun, konsep *rukhsah*—yakni keringanan hukum dalam kondisi *'udhr* atau kesulitan—diartikulasikan secara berbeda. al-Qurtubi memaknai *rukhsah* sebagai pengecualian hukum yang tetap berada dalam bingkai ketat fikih klasik. Ia berpandangan bahwa perempuan haid tetap terkena taklif syar'i, tetapi memperoleh pengecualian

⁶⁵ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:457.

⁶⁶ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:459.

⁶⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 3, 98.

⁶⁸ az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:460.

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Lentera Hati, 2002), 1:492–493.

⁷⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999), 73–75.

terhadap jenis ibadah tertentu yang disepakati batal oleh najis, seperti salat, puasa, dan tawaf, tanpa memperluas ruang alternatif ibadah lainnya.⁷¹

Sebaliknya, Wahbah az-Zuhaili menawarkan formulasi *rukhsah* yang lebih dinamis. Ia menempatkan konsep *rukhsah* sebagai refleksi dari kemudahan syariat (*al-taysir*) yang mempertimbangkan kondisi biologis dan psikologis perempuan. Tafsirnya menampilkan fleksibilitas pendekatan hukum Islam dalam merespons perubahan sosial, kemajuan ilmu kesehatan, dan kesadaran gender kontemporer.⁷² Dalam hal ini, larangan terhadap perempuan haid tidak dipandang sebagai sesuatu yang mutlak, tetapi bersyarat dan situasional, bergantung pada konteks, maslahat, serta kebersihan individu. Az-Zuhaili bahkan memberi ruang untuk tetap produktif secara spiritual selama haid—seperti membaca Al-Qur'an, mengikuti pengajian, dan menghadiri majelis ilmu di masjid—selama menjaga kebersihan dan adab keagamaan.⁷³

Formulasi *rukhsah* dalam tafsir kontemporer tersebut memiliki relevansi tinggi bagi masyarakat muslim modern yang lebih terbuka terhadap partisipasi perempuan dalam ruang publik keagamaan. Pendekatan semacam ini tidak hanya memberi kepastian hukum, tetapi juga menjadi instrumen pemberdayaan spiritual perempuan dalam kerangka *maqasid al-shari'ah*. Dalam kajian *fiqh* modern, narasi tentang *rukhsah* semakin dilihat sebagai jembatan antara norma dan realitas, serta sebagai sarana inklusif yang memungkinkan perempuan untuk tetap terhubung dengan dimensi ibadah secara aktif, meski dalam kondisi biologis yang sebelumnya dianggap sebagai penghalang mutlak.⁷⁴

KESIMPULAN

Penelitian ini menegaskan bahwa penafsiran al-Qurtubi dan Wahbah az-Zuhaili terhadap ayat-ayat haid, khususnya QS. Al-Baqarah [2]: 222, merepresentasikan dua pendekatan tafsir yang berbeda secara metodologis dan epistemologis. Al-Qurtubi menggunakan kerangka *fiqh* klasik dengan penekanan pada kategorisasi najis dan ketidaksucian. Pendekatan tersebut menghasilkan konstruksi hukum yang restriktif bagi perempuan haid dalam pelaksanaan ibadah. Sebaliknya, Wahbah az-Zuhaili menghadirkan model tafsir yang lebih akomodatif dan responsif terhadap dinamika sosial, dengan mempertimbangkan *maqasid al-shari'ah* serta kemajuan ilmu pengetahuan dan praktik kebersihan modern. Tafsirnya memperlihatkan fleksibilitas hukum, khususnya dalam hal membaca Al-Qur'an, memasuki masjid, serta aktivitas ibadah nonritual selama masa haid.

Perbandingan kedua tafsir ini menunjukkan bahwa konsep *rukhsah* tidak hanya dimaknai sebagai dispensasi hukum dalam kondisi *'udzr*, melainkan juga sebagai wujud fleksibilitas hukum Islam dalam merespons kondisi biologis dan sosial secara kontekstual. Kontribusi utama penelitian ini terletak pada pengayaan metodologis (*methodological enrichment*) tafsir ahkam, dengan memperlihatkan bagaimana pendekatan tekstual klasik dapat diperkaya melalui pendekatan *maqasid* yang lebih adaptif terhadap realitas kontemporer.

⁷¹ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 95–98.

⁷² az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, 2:448–450.

⁷³ Mumtazh dan A'yun, "Keterkaitan Antara Larangan Berpuasa Bagi Wanita yang Sedang Haid dengan Kondisi Kesehatan."

⁷⁴ Wardah Nuroniyah, "Menakar Ulang Diskursus Menstruasi: Kajian Atas Aturan Puasa Bagi Perempuan Haid Dalam Fikih Sebagai Upaya Menghapus Stereotype Dan Menstrual Taboo," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 16, no. 1 (2022): 59–76, <https://doi.org/10.24090/mnh.v16i1.6317>.

Dari sisi praksis, penelitian ini membuka ruang bagi aktualisasi nilai-nilai keislaman yang lebih inklusif terhadap perempuan tanpa mengabaikan prinsip kehati-hatian hukum syar'i. Dari sisi konsep, penelitian ini memperlihatkan bahwa tafsir hukum Islam dapat bergerak dari konstruksi yang restriktif menuju formulasi yang lebih integratif dengan memperhatikan aspek sosial dan gender. Dengan demikian, tafsir al-Qurtubi tetap penting sebagai fondasi historis, sementara tafsir Wahbah az-Zuhaili menawarkan horizon baru dalam menjembatani normativitas hukum dengan kebutuhan realitas umat.

BATASAN

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, ruang lingkup pembahasan terbatas pada satu ayat utama (QS.Al-Baqarah [2]: 222) sebagai landasan analisis, sehingga belum mencakup ayat-ayat lain yang berhubungan dengan hukum perempuan haid secara keseluruhan. Kedua, studi ini hanya mengkaji dua karya tafsir; cakupan perbandingan dapat diperluas dengan memasukkan tafsir dari corak sosiologis atau feminis, sehingga dapat memperkaya perspektif dan memperluas implikasi analisis. Ketiga, pendekatan kualitatif dengan metode *library research* belum menyertakan dimensi praksis—misalnya, pengaruh tafsir tersebut terhadap praktik keagamaan di kalangan masyarakat Muslim kontemporer. Keterbatasan ini membuka peluang bagi penelitian lanjutan yang lebih interdisipliner, baik dari sisi sosiologi hukum, antropologi gender, maupun kajian maqasid.

REFERENSI

- Alza, Alza Nabiel Zamzami, Wahid Hakim Azzaky, Masrur Masrur, dan Lutfiyah Lutfiyah. "The Legal Analysis of Quranic Revision for Menstruating Women." *TOFEDU: The Future of Education Journal* 3, no. 5 (2024): 1316–23. <https://doi.org/10.61445/tofedu.v3i5.227>.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawa l'u al-Bayan Tafsir Ayat Ahkam min Al-Qur'an*. Vol. 1. Keira, 2016.
- Aziz, Nur, Mohd Tumiran, Hajar Opir, dan Noor Md Soh. "Islamic Menstrual Education in Malaysian Primary School: A Review of Prospects and Challenges." *Journal of Islamic Social Economics and Development* 9 (Agustus 2024): 438–56. <https://doi.org/10.55573/JISED.096541>.
- Buckley, Anisa, dan Susan Carland. "Triple Roles, Worship, and 'Period Shaming': How Muslim Women Maintain Belonging and Connection in Ramadan." *Journal for the Scientific Study of Religion* 62, no. 4 (2023): 869–84. <https://doi.org/10.1111/jssr.12873>.
- Farmawy, Abdul Hayy al-. *al Bidayah fi al Tafsir al Mawḍū'i*. terj. Surya A. Jamrah. Rajagrafindo Persada, 1996.
- Gouvernet, B., F. Sebbe, P. Chapillon, A. Rezrazi, dan J. Brisson. "Period Poverty and Mental Health in Times of Covid-19 in France." *Health Care for Women International* (England) 44, no. 5 (2023): 657–69. <https://doi.org/10.1080/07399332.2022.2070625>.
- Hazm, Ibn. *al-Muhalla*. Vol. 1. terj. Syaikh Ahmad Muhammad Syakir. Pustaka Azzam, t.t.
- Jauziyah, Ibnu Qayyim al-. *I'lam al-Muqi'in an Rab al-Alamin*. Vol. 3. Dar al 'ilmiyah, 1999.

- Jyothish, Kumar J., Shreya Shivangi, Amish Bibhu, Subhankar Mishra, dan Sulagna Saha. "MIMA 2.0 -- Compact and Portable Multifunctional IoT integrated Menstrual Aid." *Internet of Things* 25 (April 2024): 1–31. <https://doi.org/10.1016/j.iot.2024.101075>.
- Khoiroh, Isti, Agus Setiawan, dan Hafid Nur Muhammad. "KONSEP KEPEMIMPINAN WANITA DALAM QS. AN-NISA AYAT 34 (Studi Komparatif Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Karya Imam al-Qurthubi Dan Tafsir Kebencian Karya Zaitunah Subhan)." *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022): 184–94. <https://doi.org/10.57163/almuhafidz.v2i2.45>.
- Lahim, Shalih bin Abdullah al-. *Al-Ahkamal Murattibah 'Ala al-Haidhi wwa al-Niasi al-istishadati: Fiqih Darah Wanita*. terj. Nurul Mukhlisin. Pustaka Elba, 2012.
- Latifah, Hanik, dan Dzin Nun Naachy. "Pendapatan Ulama Tentang Larangan Menyentuh dan Membaca Al-Qur'an dalam Keadaan Haid." *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah* 11, no. 2 (2023): 73–83. <https://doi.org/10.61181/at-tahdzib.v11i2.325>.
- Liza, Fitri, Teguh Luhuringbudi, Panggih Abdiguno, dan Dewi Nita Utami. "Application of Multidisciplinary Perspectives in The Study of Women's Fiqh." *TATHO: International Journal of Islamic Thought and Sciences* 2, no. 1 (2025): 36–52. <https://doi.org/10.70512/tatho.v2i1.77>.
- Lukman, Jannah. "Kajian Fiqh Wanita Dasar tentang Haid dan Hukum yang Berkaitan dengannya pada Siswi Mtss Tahfidzul Qur'an Al- Azzam." *Catimore: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 3 (2022): 9–20. <https://doi.org/10.56921/cpkm.v1i3.18>.
- Madaniah, Fitri. "Hukum Tawaf Bagi Wanita Haid Menurut Mazhab Hanafi Dan Mazhab Syafi'i." *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 3, no. 2 (2022): 180–97. <https://doi.org/10.15642/mal.v3i2.127>.
- MAZUZ, HAGGAI. "Revisiting Islamic Laws of Istihāda." *Journal of the Royal Asiatic Society* 30, no. 2 (2020): 223–29. Cambridge Core. <https://doi.org/10.1017/S1356186318000743>.
- Mulyana, Mulyana, Roswati Nurdin, dan H. Rajab. "Menggugat Larangan Wanita Haid Berdiam Dalam Masjid (Perbandingan Pandangan Imam al-Syafi'i dan Imam Ahmad)." *Muqaranah* 6, no. 2 (2022): 133–50. <https://doi.org/10.19109/muqaranah.v6i2.14618>.
- Mumtazh, Zsazsa Hafidzah, dan Alisyia Kimora Qurrota A'yun. "Keterkaitan Antara Larangan Berpuasa Bagi Wanita yang Sedang Haid dengan Kondisi Kesehatan." *Islamologi: Jurnal Ilmiah Keagamaan* 1, no. 2 (2024). <https://jipkm.com/index.php/islamologi/article/view/90/75>.
- Nurgat, Yahya. "Menstruation and the Ṭawāf al-Ifāda: A Study of Ibn Taymiyya's Landmark Ruling of Permissibility." *Hawwa* 20 (Februari 2020): 1–20. <https://doi.org/10.1163/15692086-BJA10001>.
- Nuroniayah, Wardah. *Fikih Menstruasi*. Prenadamedia, 2020.
- Nuroniayah, Wardah. "Menakar Ulang Diskursus Menstruasi: Kajian Atas Aturan Puasa Bagi Perempuan Haid Dalam Fikih Sebagai Upaya Menghapus Stereotype Dan

- Menstrual Taboo." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 16, no. 1 (2022): 59–76. <https://doi.org/10.24090/mnh.v16i1.6317>.
- Pratama, Tommy, Hasman Muhammad, Syahmirwan Syahmirwan, dan Alfandi Safarsyah. "Managing Menstrual Cycle Medication During Hajj and Fasting: Juridical Considerations." *Research Horizon* 3, no. 3 (2023): 172–81. <https://journal.lifescifi.com/index.php/RH/article/view/116>.
- Proff, Alexandria Alisa, Surhan Fatima, dan Mónica Lorena Sánchez Limón. "Becoming Women: Period. Perceptions of Barriers and Facilitators to Menstrual Hygiene Management Programs for Pakistani Girls." *Frontiers in Public Health* (Switzerland) 11 (2023): 1083688. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2023.1083688>.
- Qurthubi, Imam al-. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 1–3. Daar al-Fikr, t.t.
- Qurthubi, Imam al-. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 3. Daar al-Fikr, t.t.
- Qurthubi, Imam al-. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 12. Daar al-Fikr, t.t.
- Qurthubi, Imam al-. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 14. Daar al-Fikr, t.t.
- Rafi, Irsyad. "Golongan Yang Mendapatkan Rukhshah Dalam Ibadah Puasa Dan Konsekuensi Hukumnya." *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam* 4, no. 2 (2018): 204–19. <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v4i2.47>.
- Ramdan, Aldi, Gitsa Yatna Arrashif, Ibnu Muhammad Hawari, Kahfi Maulana Nursadin, dan Budi Suhartawan. "The Menstrual Period in Qur'an: Interpretation of Al-Baqarah Verse 222." *Journal of Ulumul Qur'an and Tafsir Studies* 2, no. 1 (2023): 25–30. <https://doi.org/10.54801/juquts.v2i1.175>.
- Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid: wa Nihayatul Muqtashid*. Vol. 1. terj. Al-Mas'udah. Pustaka Al Kautsar, 2016.
- Salehi, Ezzatollah, Mehrab Sadeghi, Azam Khoshshorat, dan Behrooz Haddadi. "An Analysis of Gender and Health in Islam." *Annals of Military and Health Sciences Research* 18, no. 3 (2020). <https://doi.org/10.5812/amh.105628>.
- Scheunchen, Tobias. "From Body to Substance: Islamic Menstruation Laws in the Shadow of Late Antiquity?" *Islamic Law and Society* (Leiden, The Netherlands) 32, no. 1–2 (2024): 1–42. <https://doi.org/10.1163/15685195-bja10062>.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1. Lentera Hati, 2002.
- Umami, Khairul, dan Mega Puspita. "Gender Approach in Islamic Family Law." *An-Nisa Journal of Gender Studies* 16, no. 1 (2023): 109–24. <https://doi.org/10.35719/annisa.v16i1.169>.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, 1999.
- Wailissa, Zainul. "BERSENGGAMA SAAT MENSTRUASI DALAM TINJAUAN AL-QUR'AN DAN SAINS." *TAHKIM* 15, no. 2 (2019): 222–34. <https://doi.org/10.33477/thk.v15i2.3060>.
- Zuhaili, Wahbah az-. *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*. Dar al-Fikr, 1997.

Zuhaili, Wahbah az-. *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Vol. 1. Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998.

Zuhaili, Wahbah az-. *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Vol. 2. Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998.

Zuhaili, Wahbah az-. *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Vol. 5. Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998.

Zuhaili, Wahbah az-. *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Vol. 14. Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998.