

# MEMAHAMI HADIS NABI TENTANG KHITAN PEREMPUAN DARI PERSPEKTIF HISTORIS – FENOMENOLOGIS

Oleh:  
Alamsyah<sup>cs</sup>

## Abstrak

Female circumcision is a present muslim societies' tradition since ancient to modern times. Some moslem scholars say women do not need to be circumcised, but many other scholars argue for female circumcision law is mandatory. They argue with hadith narrated by Abu Dawood from Umu Athiyah and narrated by Ahmad from Osama. Scientifically studied these hadits is dha'if can not be used as a basis in determining the proposition or obligation circumcision for girls. If at the time of the Prophet Muhammad ever set of female circumcision, it should be understood only as his ijthihad itself, not as a permanent Sunnah, and just because people not be continue it. This is the wisdom of the Prophet who want to make changes to the tradition but performed by gradual and without causing chaos.

**Kata kunci:** *khitan, tekstual, kontekstual, historis dan fenomenologis*

## A. Pendahuluan

Dalam ajaran Islam, khitan bagi anak laki-laki adalah suatu keharusan (baca: wajib) karena diyakini sebagai tradisi yang diturunkan dari Nabi Ibrahim as. Sedangkan hukum khitan bagi anak perempuan masih diperdebatkan di kalangan ulama. Sebagian ulama menganggap anak perempuan wajib dikhitan sebagaimana anak laki-laki, namun sebagian ulama lainnya mengatakan khitan

---

<sup>cs</sup> Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung

anak perempuan hanya sunnah (anjuran), dan ada yang berpendapat sunnah (anjuran) saja. Dalam tradisi masyarakat muslim di berbagai negara, ternyata tradisi khitan bagi anak perempuan adalah kebiasaan yang banyak dipraktikkan sejak lama dan dianggap sebagai suatu keharusan, yang jika tidak dilakukan dianggap sebagai sikap dan tindakan yang salah dan dianggap sebagai pelanggaran tercela.

Khitan, yang dalam tradisi masyarakat dinamakan juga dengan sunat, sering dianggap sebagai perbuatan sakral sebagaimana sakralnya acara perkawinan. Hanya saja fenomena kesakralan acara khitan pada umumnya hanya berlaku dalam khitan anak laki-laki, sedangkan khitan bagi anak perempuan pada umumnya jarang diikuti dengan fenomena ritual yang meriah, bahkan cenderung tidak dilakukan secara meriah atau tidak diekspos.

Tradisi khitan bagi anak perempuan akhir-akhir ini banyak mendapat gugatan dan kecaman dari perorangan maupun berbagai lembaga dunia, terutama WHO dan LSM-LSM yang bergerak dalam gerakan pemberdayaan perempuan dan kesetaraan gender. Para aktivis ini juga mengkritik berbagai nilai budaya dan tradisi yang dianggap memberikan akses terjadinya praktik khitan yang dianggap merugikan kaum perempuan tersebut. Di antara tradisi yang digugat tersebut adalah teks-teks keagamaan, termasuk di dalamnya adalah hadis-hadis nabi.

Gugatan tersebut tidak sebatas terhadap teks-teks ajaran keagamaan saja, namun dalam perkembangannya juga muncul dugaan bahwa tradisi khitan itu dipertahankan karena ada fuqaha' klasik yang ingin memberikan kesempatan dan kepuasan seksual hanya kepada kaum lelaki, sementara kenikmatan seksual bagi kaum perempuan harus diredam dan dilemahkan bahkan dikebiri agar agresifitas hasrat seksualnya tidak dominan dan tetap bisa dikontrol.

Dengan demikian akar persoalan silang pendapat dan perdebatan tentang hukum khitan perempuan ini berasal dari perbedaan dalam memahami maksud dan latar belakang munculnya ajaran hadis tentang khitan perempuan. Pemahaman terhadap maksud dan latar belakang inilah yang menimbulkan perbedaan antara ulama yang pro khitan perempuan dan ulama

yang anti khitan perempuan. Dari pemahaman yang beragam inilah maka menimbulkan sikap dan pandangan berbeda tentang status hukum keharusan khitan perempuan.

Dilatar belakangi oleh faktor tersebut, maka dalam penelitian ini akan diteliti kembali kualitas hadis yang membicarakan khitan perempuan, lalu dilihat historisitas dan budaya khitan yang sudah mengakar kuat dalam berbagai tradisi berbagai agama dan masyarakat sejak pra Islam sampai masa kemunculan Islam di tanah Arab. Dengan mengetahui dan memahami tradisi tersebut maka akan diketahui latar belakang kemunculan dan maksud hakiki (substansial) yang terkandung dalam ajaran khitan kaum perempuan tersebut.

Oleh karena bersumber dari hadis, maka teks hadis tentang khitan perempuan harus dikaji secara mendalam dengan pendekatan non konvensional yang cenderung harfiah formalistik. Pendekatan yang ditawarkan dalam tulisan ini adalah fenomenologis yang biasa digunakan dalam studi antropologi. Dengan kajian ini diharapkan dapat terkuak latar belakang munculnya sabda Nabi SAW tentang khitan perempuan. Apa saja faktor yang mempengaruhi dan membentuk sikap Nabi SAW terkait persoalan itu. Jika memang hadis-hadis tentang khitan perempuan adalah otentik atau sahih, maka apakah doktrin dalam hadis tersebut harus diamalkan atau tidak. Persoalan selanjutnya yang dikaji mendalam adalah bagaimana pandangan sikap yang lebih tepat dalam memahami dan menyikapi tradisi khitan perempuan tersebut.

Tujuan kajian demikian adalah untuk mengetahui apakah tradisi khitan perempuan memang sebagai tradisi baru dan orisinal dari ajaran Nabi Muhammad SAW atau memang sudah menjadi tradisi yang membudaya secara luas sejak zaman sebelumnya dan dari berbagai umat manusia sebelumnya. Dengan kajian demikian akan dapat diketahui pula apakah tradisi khitan perempuan tersebut sebagai aturan ritual yang murni dari agama (baca: wahyu Tuhan) atau hanya sebatas tradisi dan budaya masyarakat yang kemudian berkembang, berhimpitan, dan masuk ke dalam aturan keagamaan.

Temuan data demikian akan sangat bermanfaat dalam menentukan status khitan perempuan, apakah sebagai budaya yang

boleh-boleh saja dilakukan dan dapat pula dihilangkan sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan, ataukah memang sebagai hukum Tuhan yang wajib dilaksanakan kapanpun dan di manapun. Inilah yang mendasari pentingnya penelitian untuk memahami secara komprehensif tentang ajaran khitan dalam hadis Nabi SAW.

## **B. Pembahasan**

Dalam kajian hadis terdapat banyak metode dan pendekatan dalam pemahaman hadis, yang berdampak terdapat model penetapan hukum Islam.

### **1. Metode Pemahaman Tekstualis – Harfiyah – Normatif**

Pendekatan ini menganggap ajaran dan ucapan Nabi sebenarnya bersumber dari Allah swt, bukan dipengaruhi faktor manusia, dan karena itu doktrin dalam hadis diyakini pasti mengandung kebenaran, maka harus diterima dan dilaksanakan.

Pendekatan ini selalu melihat otentisitas hadis dari parameter atau ukuran standar normatif yang sudah ada, baik menilai dari aspek struktur bahasa hadis maupun aspek isi ajarannya. Dengan pola pikir deduktif, maka setiap struktur lafaz dalam matan hadis yang bertentangan dengan kaidah standar bahasa Arab otomatis dinilai tidak otentik atau tidak sah. Dengan pola deduktif ini pula, maka setiap matan hadis yang isi ajarannya bertolak belakang secara formal dengan ajaran al-Qur'an, hadis sahih, akal sehat atau fakta sejarah, maka dinilai tidak sah pula.

### **2. Metode Pemahaman Fenomenologis – Historis - Kontekstual**

Pendekatan fenomenologis melihat suatu hadis dari sisi empiris dan memahaminya sebagai realitas yang terjadi dengan berbagai faktor lain yang turut mempengaruhi atau membentuknya. Kalangan fenomenologis menilai struktur lafaz hadis atau ajaran hadis di dalamnya muncul memang dari penuturnya, yakni Rasul SAW atau sahabat yang meriwayatkannya. Ajaran-ajaran hadis, dalam perspektif ini, diyakini memang muncul dari Nabi SAW sesuai dengan konteks zamannya saat itu. Ajaran-ajaran hadis tertentu secara lahiriah memang ada yang terkesan

bertentangan dengan nilai-nilai yang disusun oleh ulama masa belakangan, seperti bertentangan dengan ajaran al-Qur'an, akal sehat, sejarah atau nilai-nilai kemanusiaan lainnya, sehingga hadis tersebut seolah tidak sah atau palsu, dengan alasan tidak mungkin berasal dari Nabi SAW dan tidak mungkin beliau menyebarkan ajaran-ajaran yang salah. Tetapi dengan pendekatan fenomenologis, maka ajaran hadis tersebut dianggap tetap sah dan memang bersumber dari Nabi. Sedangkan ajaran di dalam hadis yang tidak rasional atau tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan diyakini muncul karena pengaruh berbagai faktor lainnya yang sulit untuk dihilangkan begitu saja. Kemungkinan lain, ajaran hadis tersebut disabdakan Nabi sebagai metode untuk mengakomodir berbagai kepentingan yang sulit dihindari saat itu. Nabi SAW memang dikenal dan diakui sebagai manusia cerdas dalam membuat strategi dakwah yang akomodatif dan relevan terhadap situasi zamannya.

Dalam pendekatan ini, faktor-faktor yang turut menentukan atau mempengaruhi atau bahkan membentuk sikap dan kebijakan Nabi SAW sangat banyak, dapat berupa faktor politik, ekonomi, sosial, budaya, dan lain-lain. Namun ada dua sisi yang berbeda yang dapat dibedakan dalam pendekatan fenomenologis ini, yaitu sisi otentisitas hadis dan sisi relevansi ajaran. Jika otentisitas suatu ajaran hadis dapat diterima secara fenomenologis, maka isi ajarannya belum tentu relevan untuk diterapkan. Untuk dapat dinilai relevan, suatu hadis harus dikaji konteksnya, baik pada masa Nabi, masa periwayat, dan masa sekarang. Ajaran hadis harus pula dipisahkan antara ajaran harfiyah tekstual dan ajaran substansi kontekstual. Ketika ajaran suatu hadis akan diterapkan, maka nilai-nilai substansial hadis tersebut yang paling tepat sesuai dengan konteks kekinian.

### **3. Kaidah Pemahaman Hadis Tradisional dan Kontekstual**

Dalam kaidah kesahihan hadis dinyatakan bahwa suatu hadis dinilai sah, dan benar-benar berasal dari Nabi SAW, jika sanad dan matannya bernilai sah. Syarat sanad hadis yang sah adalah jika memenuhi lima syarat kesahihan hadis. Sedangkan syarat matan hadis yang sah adalah matan yang informasinya sesuai dengan ilmu pengetahuan yang pasti, dengan akal sehat, atau

sejalan dengan fakta sejarah maupun dengan prinsip ajaran al-Qur'an (Tauhid, HAM, persamaan, kebebasan, dan keadilan).

Hadis sahih memiliki otoritas (kekuatan memaksa) untuk diterima (Maqbul) sebagai dalil hukum, dan secara umum ajarannya wajib diamalkan/ditaati (*ma'mul bib*). Seseorang dipaksa harus mengamalkan hadis sahih, dan jika tidak mengamalkannya maka ia dikenakan sanksi dosa. Hanya beberapa hadis sahih yang tidak wajib atau tidak lagi dapat diamalkan (*ghair ma'mul bib*) karena beberapa sebab, yaitu karena *mansukh* dan *mutasyabih*.

Ulama seharusnya mengembangkan lagi dari dua sebab tersebut kepada sebab-sebab atau *illat* yang bersifat historis sosiologis antropologis. Maka suatu hadis tidak dapat diamalkan lagi sekarang bukan karena faktor mansukh yang bersifat yuridis legalistik normatif tetapi karena sebab sosiologis antropologis, yakni kemunculannya disebabkan faktor sosial dan budaya saat itu. Ketika sebab-sebab tersebut sudah tidak ada atau tidak tepat lagi pada saat ini maka hadis tersebut dengan sendirinya tidak dapat diamalkan lagi. Namun harus digarisbawahi, hadis yang tidak diamalkan lagi tersebut bukan berarti tidak sahih. Hadis tersebut tetap sahih, sanad dan matan, berasal dari Nabi SAW. Namun karena ajaran dalam matan tersebut muncul disebabkan budaya saat itu atau mitos atau anggapan umum yang hidup pada waktu itu, dan mitos atau anggapan umum tersebut saat ini terbukti tidak benar maka dengan sendirinya ajaran hadis yang *irrelevant* tersebut menjadi *ghair ma'mul bib*.

Ada persoalan yang muncul secara kritis, yaitu apakah mungkin Nabi SAW menyatakan (bersabda) atau melakukan sesuatu yang salah, atau yang sebenarnya salah, baik kesalahan tersebut dengan sengaja atau tanpa disadari, padahal beliau seorang yang ma'shum atau terpelihara dari perbuatan dosa dan kesalahan. Beliau di samping menerima wahyu bimbingan Tuhan yang pasti benar, ternyata juga manusia biasa yang harus berijtihad dan menyusun strategi dakwah secara manusiawi yang sangat mungkin ijtihad dan strateginya tersebut keliru. Ketika ternyata sabda atau perintahnya keliru, maka di sinilah peluang terjadinya hadis beliau menjadi *ghair ma'mul bib*.

Sikap kita ketika berhadapan dengan hadis-hadis *ghair ma'mul bib* ini seharusnya seperti sikap sahabat. Mereka tetap

menerima dan menilai hadis tersebut benar-benar dari Nabi SAW, nilainya sahih, namun mereka tidak menerapkannya. Banyak bukti sejarah menunjukkan demikian, a.l. yaitu sahabat yang menolak untuk berada pada tempat tertentu guna bertahan dalam perang Badar, pernah pula ada perempuan menolak anjuran Nabi agar tidak bercerai dari suaminya karena menurutnya perkawinan itu sudah tidak dapat dipertahankan lagi, atau sahabat yang tetap meneruskan sistem perkawinan silang dalam pertanian korma Madinah walaupun Nabi pernah melarangnya, dll.

Dengan demikian, pola pemikiran positivistik yang hanya melihat fakta dan hubungan antar fakta dalam memahami suatu persoalan tidak tepat dijadikan sebagai metode atau pendekatan dalam memahami hadis Nabi. Positivisme hanya mampu membaca sesuatu dari sisi lahiriah dengan berbagai faktor di dalamnya dan mengabaikan hakikat terdalam dan suasana maupun kondisi kejiwaan sebuah fenomena. Ketika Rasul SAW menyatakan perbuatan paling baik adalah mengucapkan kalimat Tauhid, mendirikan salat pada waktunya, dan haji yang mabrur, maka pendekatan fenomenologis tidak berhenti hanya sebatas statemen tersebut. Pendekatan fenomenologis akan mengkaji lebih lanjut tentang mengapa tiga perbuatan tersebut dinilai sebagai paling baik ? apa faktor utama penyebab kebaikan tersebut ? apakah kriteria paling baik tersebut berlaku untuk semua orang yang melakukannya atau untuk kalangan tertentu dengan kondisi tertentu ? apakah mungkin untuk orang tertentu akan berlaku ketentuan perbuatan lain yang juga bisa dianggap paling baik, misalnya perbuatan berbakti pada orang tua, berjihad di jalan Allah, atau menolong orang lain.

Dengan perspektif inilah maka banyak hadis muncul dengan sebab-sebab tertentu (baik yang tertulis – *bil rimayat – manqul* – atau tidak tertulis karena hanya kondisi umum – *bil dirayat – ma'qul*). Ada kebijakan nabi yang membatasi keumuman ajaran al-Qur'an (*takhsish*), ada keputusan Nabi yang keluar dari ukuran biasa dan standar lazim saat itu, atau keluar dari kriteria umum dalam kesahihan matan, namun harus dipahami muncul karena latarbelakang sebab-sebab tertentu (*asbabul wurud*, konteks, budaya, mitos, dll). Nabi menghargai tradisi pra Islam, baik ibadah, hukum, keyakinan hidup, budaya, nilai-nilai sosial, dan beliau

meneruskannya atau mempertahankannya jika dianggap masih membawa kebaikan, atau sebagai strategi dakwah yang mengakomodir tradisi lokal saat itu. Nabi lebih banyak berijtihad dalam mengambil keputusan, dan hanya sedikit keputusan atau tindakan beliau yang dibimbing wahyu secara langsung.

Dalam kerangka ijtihad inilah, maka Muhammad Syahrur, seorang pemikir muslim asal Syria, menyatakan bahwa hakikat Sunnah Nabi adalah ijtihad. Bahkan secara tegas, Syarūr menyatakan bahwa Sunnah Nabi bukanlah wahyu Allāh.<sup>1</sup> Walaupun dalam sebuah hadīś dinyatakan bahwa kepada Nabi SAW telah diwahyukan hal-hal selain al-Qur'ān, maka hal itu tidak berarti semua yang diucapkan, dilakukan atau disetujui oleh beliau sebagai wahyu.<sup>2</sup> Artinya apa-apa yang diucapkan, dilakukan, atau disetujui oleh Nabi SAW tersebut dan hal-hal yang berasal dari wahyu, adalah bukan Sunnah Nabi.

Dengan melihat pandangan Syarūr tentang status ucapan dan tindakan Nabi Muhammad di atas, maka Sunnah Nabi bukanlah wahyu yang diturunkan oleh Allāh SWT, melainkan hasil kreatifitas dan inovasi dari Nabi Muhammad SAW. Sebagai ijtihād, maka Sunnah Nabi hanya mengatur atau menetapkan aturan-aturan yang bersifat penerapan atau *taṭbīq* dari prinsip-prinsip *udūd* yang terdapat di dalam al-Qur'ān. Walaupun dalam pelaksanaannya Nabi pernah membuat aturan *udūd* tertentu, maka sifatnya hanya sebagai aturan *udūd* sementara, yang daya mengikat atau otoritasnya juga temporer, yakni hanya berlaku pada masa Nabi hidup, tidak mengikat bagi umat Islam yang hidup pada masa sesudahnya.

Definisi Sunnah Nabi yang benar menurut Syarūr ialah:

منهج في تطبيق احكام ام الكتاب بسهولة و يسر دون الخروج عن حدود الله في امور الحدود او وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الامور مع الاخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة (الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الاحكام)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Lihat Muḥammad Syarūr, *Nahw Uṣūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: penerbit eLSAQ, 2003) h. 104.

<sup>2</sup>*Ibid*, h. 105.

<sup>3</sup>Syarūr, *al-Kitāb ...*, *op cit*, h. 549.

**Artinya:**

*“Metode (manhaj) dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab<sup>4</sup> secara mudah dan ringan, tanpa keluar dari udūd Allah dalam persoalan-persoalan yang terkait dengan hūdūd, atau dengan membuat udūd yang sesuai dengan kebiasaan temporer (urfyah marhaliah) dalam persoalan lainnya (yang tidak ada hūdūd-nya), dengan tetap memperhatikan realitas obyektif berupa waktu, tempat, dan persyaratan lainnya yang menjadi tempat penerapan hukum-hukum tersebut”.*

Dari definisi di atas dapat ditarik beberapa batasan yang menjadi karakter Sunnah Nabi menurut Syarūr, yaitu:

- a) Sunnah Nabi adalah metode Nabi SAW dalam melaksanakan hukum yang terdapat dalam al-Qur’ān. Metode Sunnah Nabi tersebut tidak lain adalah metode deduktif. Maksudnya al-Qur’ān telah menggariskan prinsip-prinsip hukum Islam yang dinamakan *udūd* lalu Nabi menerapkannya ke dalam kehidupan nyata. Sebagai metode, maka Sunnah Nabi merupakan suatu konsep, sebuah model, pola pikir, atau paradigma Nabi dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan keseharian yang dihadapinya. Oleh karena itu, apa yang dinamakan sebagai Sunnah Nabi bukan teks, tentang ucapan, perbuatan atau ketetapan Nabi SAW sehari-hari yang bersifat harfiyah, yang muncul dalam bentuk kasus-kasus tertentu, atau tentang peristiwa dan doktrin spesifik, sebagaimana yang diinformasikan dalam berbagai teks hadis serta diklaim oleh kebanyakan muhaddisin dan fuqahā’, sebab semua itu hanya merupakan bentuk-bentuk (*syakl* atau *form*) ekspresi atau perwujudan yang bersifat praktis dari pola pikir atau paradigma Sunnah Nabi tersebut, yang tidak lain adalah ijtihād beliau sendiri. Ekspresi dan ungkapan tersebut dapat selalu berubah-ubah, sementara pola dan paradigma pemikiran lebih bersifat tetap. Dengan demikian, Sunnah Nabi bukan hadis Nabi, sebab hadis adalah laporan tentang segala hal yang berkaitan dengan Nabi. Sunnah Nabi juga tidak sama dengan kitab-kitab hadis, sunan, musnad,

---

<sup>4</sup>Istilah *Umm Al-Kitab* adalah konsep Syarūr tentang bagian dari al-Qur’ān yang memuat aturan hukum. Lihat Syarūr: *op cit*.

dan sebagainya. Walaupun demikian, Sunnah dapat diabstraksikan dan digali dari hadīs.

- b) Oleh karena Sunnah Nabi adalah metodenya dalam berijtihād, maka makna “mengikuti Sunnah Nabi” atau “mengikuti teladan Nabi” bukan dengan cara mengikuti segala ucapan atau perbuatannya sehari-hari yang bersifat harfiyah, formal dan verbal. Mengikuti Sunnahnya dan “*uswab hasanah*”nya tidak lain adalah mengikuti metode (*manhāj*) ijtihādnya dan mewujudkan substansi dari tujuan Sunnah itu sendiri.<sup>5</sup>
- c) Sunnah Nabi tersebut bersifat mudah dan ringan,<sup>6</sup> karena kata-kata “*Sunnah*” sendiri berasal dari kata “*Sanna*” yang dalam bahasa Arab dimaksudkan sebagai kemudahan dan kelancaran air ketika mengalir. Artinya, mengikuti Sunnah berarti mengikuti tradisi Nabi yang lebih suka membuat aturan yang memudahkan dan meringankan daripada membuat aturan yang menyulitkan dan memberatkan. Atas dasar karakter ini, maka muncul karakter ke-4 dari Sunnah Nabi berikut ini.
- d) Mempertimbangkan realitas obyektif di masanya. Dengan ini, maka relevansi penerapan ajaran spesifik dari Sunnah Nabi pada masa selanjutnya menjadi bersifat relatif. Dalam penerapan ini, beliau sangat memperhatikan dan mempertimbangkan berbagai faktor obyektif yang terdapat pada abad ke-7 M saat itu, dan bukan berbagai faktor yang terjadi pada abad ke-20 M atau era lainnya.
- e) Oleh karena Sunnah Nabi adalah metodenya dalam berijtihād, maka Sunnah Nabi bukan wahyu dari Tuhan, sebab sesuatu yang diwahyukan tentu tidak menjadi obyek ijtihād. Jika tidak menjadi lapangan ijtihād maka sesuatu tersebut tidak dapat digolongkan sebagai Sunnah. Oleh karena itu Sunnah Nabi adalah selalu terbuka untuk dikembangkan, dilengkapi bahkan dimodifikasi.

---

<sup>5</sup>Berbagai tindakan kebijakan yang pernah ditempuh oleh khalifah kedua, ‘Umar ibn al-Khaththab, memperkuat konsep Sunnah Nabi sebagai suatu konsep metodologis. Lihat: Syahrūr, *Nahw ... , op cit*, h. 106.

<sup>6</sup>Karakter ini, menurut Syahrūr, didasarkan kepada firman Allāh SWT dalam surat al-Baqarah ayat 185 Allāh menghendaki dengan kalian kemudahan dan Dia tidak menghendaki dengan kalian kesulitan”.

#### 4. Teks Hadis tentang Khitan Perempuan dan Kualitasnya Kesahihannya

Hadis-hadis tentang khitan perempuan cukup banyak jalur periwayatan dan redaksi matannya. Di antara riwayat hadis khitan perempuan yang populer adalah riwayat Abu Dawud dan Ahmad.

Riwayat Abu Dawud sbb:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدِّمَشْقِيُّ وَعَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْأَشْجَعِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا مَرْوَانُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ قَالَ قَالَ عَبْدُ الْوَهَّابِ الْكُوفِيُّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تَخْتَنُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُنْهَكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَخْطَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَيَّ الْبُعْلُ<sup>7</sup>

Sedangkan riwayat Ahmad adalah sbb:

حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ حَدَّثَنَا عَبَّادُ يَعْنِي ابْنَ الْعَوَّامِ عَنِ الْحُجَّاجِ عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ بْنِ أُسَامَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْحَيَاتُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ مَكْرُمَةٌ لِلنِّسَاءِ<sup>8</sup>

##### a) Kajian Kualitas Sanad Hadis

Hadis tentang khitan ternyata memiliki banyak jalur sanad. Dalam tulisan ini dikaji kualitas dua sanad, yaitu jalur sanad Abu Dawud dan Ahmad.

- 1). Kualitas para periwayat dalam jalur sanad Abû Dâwud.
  - a. Ummu ‘Atiyah yang bernama lengkap Nasîbah binti Ka’ab al-Ansarî adalah seorang sahabat Nabi. Kualitas periwayatan ‘Ummu ‘Atiyah sangat tinggi karena ia termasuk sahabat, sesuai dengan kaidah yang menyatakan “*al-sahâbah kulluhum ‘udul*” (semua sahabat dinilai sebagai orang yang adil).<sup>9</sup>
  - b. ‘Abdul Malik dengan nama lengkap Abdul Malik bin ‘Umair bin Suwaid. Yahyâ bin Ma’ûn menilainya sebagai orang yang *siqah*

<sup>7</sup>Hadis riwayat Abu Dawud dalam *Sunan Abu Dawud* bab al-Adab. Lihat dalam software *Mausu’at al-Hadis al-Nabawi al-Syarif* dengan nomor hadis 4587.

<sup>8</sup>Hadis riwayat Ahmad dalam *Musnad Ahmad ibn Hanbal* pada bagian Awal Musnad al-Basriyin. Lihat software *Mausu’at al-Hadis al-Nabawi al-Syarif* dengan nomor hadis 19794

<sup>9</sup>Software *Mausu’at al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, op cit.

*akhta' fi hadîs au hadisain* (ia seorang yang *siqah* tetapi pernah keliru dalam meriwayatkan satu atau dua hadis), al-Ijlî menyatakannya sebagai *sâlih al-hadîs tagayyar hiẓẓuhu qabla mantih* (layak dalam periwayatan hadis tetapi hafalannya berubah menjelang wafat), sedangkan al-Nasa'î menyatakan ia sebagai *laisa bihî ba's* (boleh diterima).<sup>10</sup>

- c. Muhammad bin Hassân. Ia menerima hadis dari Abd al-Malik bin 'Umair bin Suwaid. Kualitas periwayatannya menurut Abu Dâwud lemah (*dhâif*), dan ia *majhûl*; al-Zahabî menyatakan ia *yu'raf* (tidak dikenal).<sup>11</sup>
- d. 'Ubaidullah dengan nama lengkapnya adalah 'Ubaidullah bin 'Amr bin Abî al-Walîd. Menurut Yahya bin Ma'în ia adalah *siqah*; Al-Nasâ'î menyatakannya sebagai *siqah*; dan Muhammad bin Sa'ad yang mengatakan *siqah sadûq rubbamâ akhta'* (memang *siqah* tapi kadang-kadang salah).
- e. Marwândengan nama lengkap adalah Marwân bin Mu'âwiyah bin al-Hâris bin Asmâ' bin Khârijah. Kualitas periwayatan Marwân dinyatakan Ahmad bin Hanbal sebagai *sabat hâfiẓ* (mantap hafalannya); Yahyâ bin Ma'în mengatakan *siqah*; sedangkan al-Ijlî menyatakan ia *siqah sabat*.
- f. Sulaimân dengan nama lengkap Sulaimân bin 'Abd al-Rahmân bin 'Îsâ bin Maimûn. Menurut Yahyâ bin Ma'în, ia adalah *siqah* jika meriwayatkan dari orang-orang terkenal, sedangkan Abu Dâwud menyatakannya sebagai *siqah yukhti'*; al-Nasâ'î mengatakan ia *sadûq*.
- g. 'Abd al-Wahhâb bin 'Abd al-Rahîm. Menurut Al-Zahabî, ia *siqah* sedangkan Ibn Hibbân memasukkannya ke dalam kitab *siqât*-nya.
- h. Abû Dâwud nama lengkapnya adalah Abû Dâwud Sulaimân bin al-Asy'as bin Syaddâd al-Azdî al-Sijistânî. Kualitas Abû Dâwud tidak disangsikan lagi karena dia termasuk salah satu periwayat perawi kitab hadis standar (*al-kutub al-sittah*) yang menjadi kitab rujukan di bidang hadis.<sup>12</sup>

Jika dikaji dengan kritis sejarah hidup para periwayat dalam sanad Abû Dâwud maka diketahui bahwa para periwayat tersebut berikutnya saling ketemu (*liqa*) sehingga dinilai bersambung. Walau demikian, dalam sanad tersebut terdapat

---

<sup>10</sup>*Ibid*

<sup>11</sup>*Ibid*

<sup>12</sup>*Ibid*

periwat bernama Muhammad bin Hassân yang banyak dikritik negatif (*jarh*), termasuk oleh Abû Dâwud sendiri sebagai *mukharrij*. Dengan demikian kualitas hadis riwayat Abu Dawud tentang khitan perempuan adalah *dba'if* atau lemah.

- 2) Kualitas para periwat dalam jalur sanad Ahmad bin Hanbal
  - a. Usâmah dengan nama lengkap adalah Usâmah bin 'Umair bin 'Âmir. Kualitas Usâmah tidak dapat diragukan lagi karena mayoritas ulama hadis sepakat sahabat Nabi adalah adil.<sup>13</sup>
  - b. 'Âmir dengan nama lengkapnya adalah Abul Malih 'Âmir bin Usâmah bin 'Umair. Kualitas 'Âmir dapat diketahui dari pendapat Abû Zar'ah yang menyatakannya *siqab*, sedangkan al-Zahabî mengatakan *siqab*.
  - c. Al-Hajjâj dengan nama lengkapnya adalah Hajjâj bin Artâah bin Sûr. Ia termasuk *Kibâr al-atbâ'*. Ia dinilai oleh Yahyâ bin Ma'în yang menyatakan *sadûq, laisa bil qawiy*; sementara Abû Zar'ah al-Râzî mengatakan *sadûq, yudallis*; Abû Hatim al-Râzî menyatakan *sadûq, yudallis 'an al-du'afâ'*.
  - d. 'Abbâd bin al-'Awwâm yang meninggal pada tahun 185 H. Yahyâ bin Ma'în menyatakannya *siqab* ; Abû Hatim al-Râzî menyatakan *siqab*; Abû Dâwud al-Sijistânî mengatakan *siqab*; Al-'Ijlî mengatakan *siqab*.
  - e. Suraij bin al-Nu'mân bin Marwân. Yahyâ bin Ma'în menyatakannya *siqab*; Al-Nasâi menyatakan *laisa bibi ba's*; Abû Dâwud al-Sijistânî menilainya *siqab* tetapi *ghalat*.
  - f. Ahmad bin Hanbal. Para ulama kritikus hadis, seperti 'Ali al-Madîni, Yahya bin Ma'în, Dahîm al-Syâmî, Ahmad bin Abî al-Harâwî, Ahmad bin Sâlih al-Misrî, dan lain-lain, menilainya sangat terpercaya.<sup>14</sup>

Analisis di atas menunjukkan bahwa jalur periwatan Ahmad bin Hanbal ini memang *muttasil* (sanad bersambung), akan tetapi dalam sanad ini terdapat periwat bernama Al-Hajjaj bin Artâ'ah yang dinilai lemah oleh para ulama hadis. Karena terdapat periwat yang lemah, maka hadis riwayat Ahmad tentang khitan perempuan ini juga dikategorikan hadis *da'if* (lemah).

---

<sup>13</sup>*Ibid*

<sup>14</sup>*Ibid*

Kesimpulan tersebut didukung oleh pendapat Sayid Sabiq yang mengatakan bahwa “Semua hadis yang berkaitan dengan perintah khitan perempuan adalah *da’if* (lemah), tidak ada satupun yang *sahih*”.

### **5. Pendekatan Historis - Fenomenologis dalam Memahami Hadis Khitan Perempuan**

Salah satu perlakuan budaya yang dianggap merugikan perempuan oleh para pegiat gender adalah “*khitan*”. Perlakuan budaya tersebut berasal dari perbedaan pertimbangan dalam hal menentukan hukum khitan antara lelaki dan perempuan. Jika kemaslahatan yang menjadi dasar hukum yang dalam hal ini mengacu pada kepuasan seksual, maka seharusnya penentuan hukum khitan perempuan juga harus didasarkan pada pertimbangan yang sama, karena hak untuk memperoleh kepuasan seksual adalah sama antara lelaki dan perempuan. Apabila praktik khitan akan menyebabkan perempuan tidak dapat atau kurang memperoleh kepuasan jima’ (bersetubuh), maka khitan tidak sepatutnya dilakukan.

Tradisi lokal dalam masyarakat muslim berbagai negara, termasuk di Indonesia, juga mempraktekkan khitan bagi perempuan. Bahkan tidak sedikit masyarakat Islam yang berpendapat khitan atas perempuan juga merupakan keharusan sebagaimana khitan diwajibkan atas kaum laki-laki. Padahal dalam berbagai sabda nabi dalam hadisnya ternyata tidak ada satu statemen yang bernada perintah atau redaksi yang mengharuskan khitan atas perempuan. Ada beberapa pernyataan tentang khitan bagi perempuan yang memang berasal dari Nabi SAW, namun isinya lebih bermakna anjuran atau sekedar informasi ada khitan bagi perempuan, dan tidak bermuatan kewajiban.

Dalam analisis di atas diketahui bahwa hadis khitan perempuan adalah lemah atau *dba’if*. Banyak ulama tetap mengamalkan hadis lemah yang berasal dari riwayat Ummu‘Atiyah, namun mereka menganggapnya bukan sebagai kewajiban, baik tersurat maupun tersirat. Walaupun Nabi pernah membiarkan praktik khitan perempuan berjalan di Madinah, tetapi itu hanya karena mengikuti tradisi yang telah melembaga di dalamnya, hanya sebatas ijtihad dan bukan sebagai kewajiban.

Maslahat ternyata melarang khitan perempuan karena dapat menghilangkan kenikmatan seksual perempuan ketika berhubungan intim dengan suaminya.

Dengan demikian dalil pendapat yang mengatakan bahwa khitan perempuan wajib adalah dalil yang lemah, karena hanya berdasarkan pada hadis yang lemah dan redaksi hadis pun tidak mendukung pendapat tersebut. Oleh karenanya, ulama mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali tidak mengharuskan khitan perempuan.

Jika dikaji lebih jauh lagi dengan menganalisis situasi dan kondisi budaya masyarakat pada saat itu atau sebelum hadis tersebut muncul dan dengan memahami hadis melalui pendekatan historis - fenomenologis, maka dapat dipahami bahwa perbedaan pendapat ulama tentang khitan perempuan itu sangat mungkin dipengaruhi tradisi dan budaya, dan bukan karena perbedaan dalam memahami hadis nabi, karena ternyata tradisi khitan sudah berkembang dan mengakar dalam masyarakat Yahudi, Arab dan masyarakat lain sebelum Islam datang

Kalaupun hadis khitan perempuan tetap diterima dengan nilai kelemahannya, maka substansi ajaran hadis tersebut bertentangan dengan hak asasi manusia pada masa moderen. Sejak awal Rasul SAW menjunjung tinggi hak asasi manusia, namun beliau ingin melakukan perubahan dengan bertahap, sehingga terkesan membiarkannya tanpa perubahan drastis. Dengan demikian ajaran khitan perempuan dalam hadis harus dipahami sebagai budaya pra Islam, namun nabi tetap mentoleransinya, atau setidaknya masih membiarkannya. Dengan demikian khitan untuk kamu perempuan tetap dibiarkan berjalan oleh Nabi SAW karena memang demikianlah budaya yang sudah berlangsung sejak lama sebelum datangnya Islam.

### **C. Kesimpulan**

Dari kajian historis dalam fenomena budaya masyarakat saat itu dapat disimpulkan bahwa khitan perempuan bukan berasal dari perintah agama, baik perintah dari wahyu al-Qur'an maupun perintah dari hadis nabi. Artinya khitan perempuan tidak wajib harus dilaksanakan dan tidak pula dianjurkan dalam agama. Khitan perempuan hanyalah kebiasaan yang selalu hidup dan telah menjadi

tradisi dalam berbagai masyarakat di berbagai bangsa saat itu, yang kemudian masuk ke dalam masyarakat Arab pada saat Islam datang. Pembiasaan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW hanyalah sekedar ijtihad beliau semata, bukan sebagai wahyu dan bukan pula peribntah agama. Sesuai dengan perkembangan kekinian maka tradisi khitan perempuan tersebut boleh dan sebaiknya ditinggalkan pada masa sekarang ini.

#### Daftar Pustaka

- Abu Dawud as-Sijistani, Sunan Abu Dawud, juz I dan II, Dar al-Fikr, Beirut, 1978
- Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiau atas Wcana Agama dan Gender*, LkiS, Yogyakarta, 2001
- Muhammad Syarūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmi*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin, penerbit eLSAQ, Yogyakarta, 2003
- \_\_\_\_\_, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: penerbit al-Ahāli li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', cet. 2, 1990
- Muhammad ibn Ismail aAl-Syaukaani, *Nail al-Antar*, Dar al-Jil, Beirut, 1973
- Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, Dar al-Fikr, Beirut, 1981
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, Paramadina, Jakarta, 1999
- Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Dār al-Fikr, Beirut, 1987.