

KHITAN DALAM LITERATUR HADIS HUKUM

Nurasiah

UIN Sumatera Utara
Jl. Willem Iskandar Pasar V, Medan Estate, Sumatera Utara
E-mail: inurasiah@yahoo.com

Abstract. *Circumcision in Law Hadith Literature.* What was found in this paper strengthen Syaltut Mahmud statement and some other scholars that the orders circumcision, for both men and women, not relying directly on religious scripture text, because no one else valid hadith regarding circumcision command. The arguments presented cleric who require circumcision is very weak. According to Mahmud Syaltut, the command of circumcision in Islam actually be accommodated only through the rule of jurisprudence that injure members of the living body (in this case circumcision) is allowed if it there is the benefit derived from it.

Keywords: circumcision, Hadith, jurisprudence, nature

Abstrak. *Khitan dalam Literatur Hadis Hukum.* Apa yang ditemukan dalam makalah ini memperkuat pernyataan Mahmud Syaltut dan beberapa ulama lainnya bahwa perintah khitan, baik untuk laki-laki maupun perempuan, tidak bersandar langsung pada teks nas agama, karena tidak ada satu Hadis pun yang sah mengenai perintah khitan. Argumentasi yang dikemukakan ulama yang mewajibkan khitan sangat lemah. Menurut Mahmud Syaltut, pensyariaan khitan dalam Islam sebenarnya diakomodasi hanya lewat kaidah fikih bahwa melukai anggota tubuh makhluk hidup (dalam hal ini khitan) diperbolehkan apabila dengan itu ada kemaslahatan yang diperoleh darinya.

Kata Kunci: khitan, Hadis, fikih, fitrah

Pendahuluan

Sebelum masuk kepada pembahasan khitan perempuan, berikut akan diuraikan sekilas sejarah khitan dalam masyarakat-masyarakat dunia sebelum Islam untuk memberikan gambaran bahwa khitan adalah praktik yang mendunia dan telah berumur hampir seumur eksistensi manusia itu sendiri. Kalaupun sekarang hanya umat Islam yang melaksanakan khitan, bukan berarti umat Islam yang menyimpang dan menciptakan tradisi yang asing, melainkan umat Islam saja yang masih secara setia meniru dan memelihara amalan Nabi Ibrahim. Kalau ternyata sejumlah masyarakat dunia terus mempraktikkan khitan, artinya penyimpangan-penyimpangan praktik (*malpraktik*) khitan oleh masyarakat mestinya bukan merupakan pemandangan eksklusif dalam masyarakat Islam saja dan lebih dari itu, gugatan terhadap penyimpangan itu tidak bisa diajukan pertanggungjawabannya kepada ajaran atau perintah khitan yang ada dalam agama masing-masing masyarakat tersebut.

Dalam masyarakat Muslim, amalan atau praktik khitan dikaitkan dengan *millah* Nabi Ibrahim As yang dikenal sebagai bapak para Nabi. Terdapat Hadis yang

menerangkan bahwa Nabi Ibrahim adalah orang yang pertama melaksanakan khitan dan beliau mengkhitan dirinya sendiri dengan beliung.¹ Keterangan tentang khitan Nabi Ibrahim ini sekaligus menjadi referensi historis Islam bahwa praktik khitan mulai dilaksanakan pada zaman Ibrahim. Artinya, umat Islam memahami bahwa praktik ini juga dikenal dan merupakan amalan umat-umat sebelum Islam.

Eksistensi tradisi khitan di kalangan umat keturunan agama Ibrahim sebelum Islam ternyata ditemukan dalam sebuah Hadis yang menceritakan tentang mimpi Raja Heraklius. Dikisahkan bahwa pada suatu hari Raja Heraklius bermimpi melihat bintang-bintang di langit membentuk gugusan yang menurut tafsiran para ahli nujum merupakan isyarat kejatuhan bangsa Romawi dan berpindahnya kekuasaan mereka kepada bangsa yang berkhitan. Ketika raja bertanya siapa masyarakat yang berkhitan, pembesar istana memberitahukan

¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhârî Hadis no.3107, Muslim Hadis no.4368 dan Ahmad Hadis no.7932. Tentang Ibrahim sebagai orang pertama yang melaksanakan khitan terdapat dalam *al-Muwaththo'* Mâlik, Hadis no.1437. Hadis khitan Ibrahim ini berasal dari Abû Sufyân melalui sanad al-Zuhrî, 'Ubayd Allâh ibn 'Abd Allâh ibn 'Utbah, dari Ibn 'Abbâs, yang disebut dalam ilmu hadis sebagai sanad Ibn 'Abbâs, yaitu silsilah yang paling sah.

bahwa masyarakat Yahudi saat itu melaksanakan tradisi khitan. Akan tetapi, tiba-tiba datang seorang utusan Raja Ghassan (Basrah) menghadap Heraklius dan memberitahukan tentang munculnya seorang Nabi yang setelah diselidiki Heraklius (melalui utusannya ke tanah Arab) ternyata Nabi tersebut adalah orang yang berkhitan dan bangsanya (Arab) adalah bangsa yang berkhitan. Heraklius pun berkata bahwa inilah raja dari rakyat yang nantinya menaklukkan bangsa Romawi.²

Kisah di atas menginformasikan bahwa umat Yahudi yang merupakan umat sebelum Islam telah melaksanakan khitan. Bukti-bukti sejarah juga mendukung dan mengkonfirmasi keterangan Hadis ini tentang masyarakat yang berkhitan sebelum Islam. Sejarah melaporkan bahwa tidak hanya masyarakat Yahudi tetapi penganut koptik Kristen, sebagian masyarakat Kristen dan sebagian masyarakat Katolik pada zaman dahulu juga melaksanakan khitan, yang bagi mereka tidak hanya bermakna kesucian secara fisik semata melainkan juga kesucian secara spiritual dan melambangkan ikatan ketundukan dan legitimasi memasuki kawasan suci Kalam Ilahi dalam rangka perjumpaan dengan Tuhan. Praktik khitan Nabi Ibrahim ini kenyataannya dilanjutkan oleh para Nabi dan pengikut mereka dari satu generasi ke generasi berikutnya sampai sekarang.³

Hasil penelitian studi antropologi menemukan bahwa praktik khitan tidak hanya dijumpai dalam masyarakat-masyarakat menetap dimana umat-umat sebelum Islam tersebar tetapi juga pada bangsa pengembara yakni bangsa Semit, Hamit dan Hamitoid di Asia Barat Daya dan Afrika Timur, beberapa bangsa Negro di Afrika Timur dan Afrika Selatan.⁴ Adapun bukti dari Indonesia, salah satu benda kuno yang tersimpan di Museum Batavia yang berasal dari Jawa Tengah era sebelum datangnya Islam adalah sebuah zakar (kelamin laki-laki) yang bentuknya telah dikhitan. Demikian pula ditemukan bahwa tradisi khitan telah dilakukan oleh Suku Badui (suku Sunda asli) yang semua ini menunjukkan bahwa khitan juga telah diketahui dan dilaksanakan oleh masyarakat tertentu di Indonesia sebelum Islam datang ke daerah ini.⁵

Kalau keterangan Hadis di atas diargumentasikan sebagai bukti praktik khitan laki-laki, maka berkenaan

² Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhârî Hadis no.600.

³ Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. 9, h.275-276; Munawar Ahmad Anees, *Islam & Biologis umat manusia; Etika, Gender, dan Tekhnologi*, Terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1994), h. 61.

⁴ Munawar Ahmad Anees, *Islam & Biologis umat manusia; Etika, Gender, dan Tekhnologi*, h.61.

⁵ Hassan Hathout, *Revolusi Seksual Perempuan, Obstetri dan Ginekologi dalam Tinjauan Islam*, (Jakarta: Remaja Rosdakarya, 1996), h.54.

khitan perempuan Islam tidak memiliki versi sejarah yang khusus. Barangkali salah satu informasi yang bisa mengarah kepada hal ini adalah Hadis 'Aisyah, yang menyebutkan kelamin laki-laki dan perempuan sebagai 'dua yang dikhitan'.⁶ Artinya, yang dipahami sebagai yang dikhitan oleh bangsa Arab kala itu bukan hanya kelamin laki-laki. Yang dilakukan 'Aisyah tersebut adalah menyebutkan suatu benda melalui keadaan atau sifat benda itu, yang tampak telah dipahami oleh yang mendengar. Ini menjelaskan bahwa pengertian khitan perempuan telah meluas sebelum Islam sehingga 'Aisyah dapat menggunakannya sebagai terminologi, sebab tidak mungkin dipakai istilah yang masih baru yang tidak dimengerti luas. Kemudian, tidak mungkin kata tersebut tersebar begitu luas hanya setelah Islam datang mengingat kemunculan Islam yang membawa ajaran baru. Tegasnya, penggunaan 'Aisyah akan kata tersebut menjadi bukti bahwa masyarakat bangsa Arab sebelum Islam telah melaksanakan khitan perempuan. Di luar informasi Hadis, bukti-bukti arkeolog memperlihatkan bahwa khitan perempuan tidak muncul hanya setelah Islam datang.

Ahmad Aness mengutip laporan dari para arkeolog melalui pelbagai sumber, misalnya yang dilaporkan Huber, yang menyebutkan bahwa sebuah papyrus Mesir kuno melukiskan operasi khitan perempuan secara terinci. Kemudian sebuah mumi perempuan dari abad ke-6 SM menunjukkan tanda-tanda pemotongan pada alat kelaminnya.⁷ Khitan perempuan malah diidentifikasi menjadi bagian dari ritual prosesi perkawinan dalam abad ke-2 SM. Begitu pula di daerah-daerah lembah Nil yaitu Sudan, Mesir dan Ethiopia, tradisi khitan perempuan telah tersebar luas dan menjadi adat masyarakat pada abad ke-24-25 SM.⁸

Analisis Semantik

Kata '*khitân*' terbentuk dari akar kata خ, ت, ن. Ibn Faris, pengarang *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* mengatakan bahwa akar kata خ, ت, ن membentuk dua kata yang berbeda. Kata pertama, *khatana-yakhtinu-khatn aw khitânan* (ختن او ختان - يخنن - يخنن) artinya القطع yaitu الاعذار dan الحنظف. Makna aslinya memotong sebagian tertentu dari anggota tubuh tertentu, tetapi dalam pemakaian sehari-hari dipahami sebagai memotong alat kelamin laki-laki dan perempuan. Kata kedua, '*khatana*' (ختن) artinya الصهر

⁶ Lihat note no. 9.

⁷ A. Huber, "Female Circumcision and Infibulation in Ethiopia", sebagaimana dikutip Munawar Ahmad Anees, *Islam & Biologis umat manusia; Etika, Gender, dan Tekhnologi*, h. 63.

⁸ Dari pelbagai sumber sejarah dan hasil penelitian, dirangkum oleh Munawar Ahmad Anees, *Islam & Biologis umat manusia; Etika, Gender, dan Tekhnologi*, h.63-65.

yaitu jalinan persaudaraan melalui perkawinan.⁹ Dalam kamus Ibn al-Manzhûr diterangkan bahwa ختن (*khatanu*) adalah laki-laki yang mengawini anak perempuan ataupun saudara perempuan seseorang (yaitu menantu atau ipar). Bila dikatakan 'أخانت فلانا' (aku menjadi 'khatan' si fulan), berarti laki-laki itu mengawini seseorang dari keluarga si fulan. Ibn al-Manzhûr mengemukakan pendapat Ibn Syumayl bahwa hubungan yang timbul dari suatu perkawinan dikatakan sebagai hubungan مختانة dikarenakan bertemunya 'dua yang dikhitan' dari antara kedua belah pihak keluarga tersebut.¹⁰ Pendapat ini menyatakan bahwa kedua makna dan kata yang diturunkan dari akar kata خ، ت، ن adalah saling berhubungan.

Kata 'khitân' merupakan isim *mashdar* dari kata yang bermakna 'memotong'. Kata 'khitân' atau 'khitânât' sebagai bentuk jamaknya adalah nama bagi 'pekerjaan' atau 'keahlian' dari si tukang khitan. Tetapi kata ini kemudian juga mengacu kepada 'tempat yang dipotong' atau alat kelamin itu sendiri. Ibn al-Manzhûr menjelaskan ada yang berpendapat bahwa kata 'khitân' adalah sebutan untuk pemotongan kelamin laki-laki, sedangkan untuk kelamin perempuan dipakaikan kata 'khafâd'. Pendapat lainnya mengatakan bahwa kata 'khitân' dipakaikan untuk laki-laki dan juga perempuan.¹¹

Kedua makna dari akar kata خ، ت، ن begitu juga pelbagai turunan dari kata 'khitân' dapat dijumpai pemakaiannya di dalam Hadis sebagaimana dapat dilihat dalam 'Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Nabawi' terdapat 18 riwayat Hadis yang memuat kata dengan akar خ، ت، ن. Dari jumlah itu, 14 Hadis berkaitan dengan khitan (makna memotong alat kelamin), misalnya:¹²

اخْتَنَّ إِبرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ابْنُ ثَمَانِينَ سَنَةً
بِالْقُدُومِ

dan selebihnya bermakna 'saudara melalui perkawinan', salah satunya:¹³

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ
بِنْتَ جَحْشٍ خَتَنَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَتَحْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ اسْتُحِيضَتْ سَبْعَ سِنِينَ
فَاسْتَفْتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ

⁹ Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, (Mesir: Maktabah al-Khanaji, 1981), Jilid 2, h.245.

¹⁰ Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1410 H/1990 M), Juz 13, h.137-139.

¹¹ Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, h.138. Lihat juga keterangan Ibn al-Atsir al-Jaziri yang membedakan istilah *khitân* bagi laki-laki dan *khafâd* bagi perempuan, Ibn al-Atsir al-Jaziri, *Jâmi' al-'Ushûl fi Ahâdits al-Rusul*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1403/1983), Juz 4, hal.777.

¹² Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Hadis no.3107.

¹³ Muslim, *Shahîh al-Muslim*, Hadis no.526.

Ada 18 riwayat Hadis di atas memiliki jalur sanad yang berbeda pula.

Kata 'khitân' dengan pengertian 'pekerjaan memotong alat kelamin' dapat dilihat contohnya dalam sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh semua imam perawi Hadis kecuali al-Dârimî:

الفطرة خمس أو خمس من الفطرة : الختان والإستحداد
ونتف الإبط وتقليم الأظفار وقص الشارب .

Adapun pengertian kata 'khitân' sebagai 'tempat yang dipotong' atau 'alat kelamin' itu dapat dibaca pada Hadis riwayat 'Âisyah R.a.¹⁴

وَمَسَّ الْخِتَانَ فَتَنَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغَسْلُ

Hadis 'Âisyah ini sekaligus menjelaskan bahwa sejak awal kata khitan telah dikenal luas dan dipahami masyarakat Muslim sebagai memotong bagian alat kelamin dan bukan bagian lain dari anggota tubuh. 'Âisyah memakai kata 'khitan' untuk menerangkan alat kelamin ketika menjawab persoalan tentang 'senggama yang mewajibkan mandi' yang ditanyakan kepadanya. Selain Hadis 'Âisyah ini, sebuah Hadis dari Mâlik juga menjelaskan bahwa sejak awal pengertian khitan dan tata cara pelaksanaan khitan bagi laki-laki telah umum diketahui. Dalam sebuah Hadis tentang ganti rugi (*al-'uqûl*) pelukaan badan secara tersalah atau tidak disengaja, Mâlik memberikan komentar bahwa tindakan seorang dokter yang secara tidak sengaja memotong *hasyafah* ketika mengkhitan harus dikenakan ganti rugi¹⁵

Adapun istilah 'khafâd' yang dikemukakan untuk menyebut khitan perempuan ternyata tidak dijumpai pemakaiannya di dalam Hadis-Hadis yang di-*takhrîj* oleh kesembilan imam pengoleksi Hadis atau yang dikenal dengan *ashhâb al-kutub al-tis'ah*, yaitu al-Bukhârî, Muslim, Abû Dâwud, al-Nasâ'î, al-Tirmidzî, Ibn Mâjah, al-Dârimî, Imâm Ahmad dan Imâm Mâlik.¹⁶

¹⁴ Hadis ini di-*takhrîj* oleh kesembilan imam ahli Hadis. Dalam *Shahîh al-Bukhârî* Hadis no.726; *Shahîh* Muslim, Hadis no.526; Sunan Abû Dâwud, Hadis no.186; Sunan al-Tirmidzî, Hadis no.101-102; Sunan al-Nasâ'î, Hadis no.367; Sunan Ibn Mâjah, Hadis no.600; Sunan al-Dârimî, Hadis no.823; Musnad Imâm Ahmad, Hadis no.21.035, 23.075, 23.514, 23.673, 23.886, 24.120; al-Muwaththa', Hadis no.93-94.

¹⁵ Imâm Mâlik, *al-Muwaththa'*, Hadis no.526.

¹⁶ Istilah-Istilah yang berhubungan dengan sumber pengutipan hadis, seperti istilah *akhrāju al-sab'ah*, *akhrāju al-sittah*, atau *muttafaq 'alayh*, *akhrāju jama'ah* dan lainnya, pengertiannya dapat dilihat, misalnya, dalam kitab Muhammad ibn Ismâ'il al-Shan'ânî, *Subul al-Salâm*, (Mesir: Mushhaf al-Babi al-Halabi, 1369/1950), Jilid I, h.10-13. Lihat juga Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad al-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqâ al-Akhhâr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1403/1983), Jilid I, h.14.

Kedudukan, Tujuan dan Hukum Khitan

Pemahaman tentang kedudukan, tujuan dan hukum khitan akan dirumuskan melalui pengidentifikasian status (*takhrîj*) dan penjelasan maksud dan tujuan (*syarh*) Hadis-Hadis khitan berikut ini:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنَا عَنْ سَعِيدِ
بْنِ الْمُسَيْبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَوَايَةَ الْفِطْرَةِ خَمْسٌ أَوْ خَمْسٌ
مِنَ الْفِطْرَةِ الْخِتَانِ وَالْإِسْتِحْدَادِ وَنَتْفُ الْإِبْطِ وَتَقْلِيمِ
الْأظْفَارِ وَقَصِّ الشَّارِبِ

Hadis ini merupakan Hadis khitan yang periwayatnya paling banyak, yaitu oleh tujuh imam perawi Hadis beserta Mâlik dan dengan sejumlah jalur sanad dapat dilihat masing-masing dalam Shahîh Bukhârî Hadis No.6297, Shahîh Muslim Hadis No.377-378, Sunan Abû Dâwud Hadis No.3666, Sunan al-Tirmidzî Hadis No.2680, Sunan al-Nasâ'î Hadis No.4950-5130, Sunan Ibn Mâjah Hadis No.288, Musnad Imâm Ahmâd Hadis No.6963, 7479, 8953 dan al-Muwaththo' Imâm Mâlik Hadis No.1436.

Sanad awal Hadis ini adalah melalui perawi-perawi Ibn Syihâb al-Zuhrî, Sa'îd ibn Musayyab dan Abû Hurayrah. Rangkaian periwayat ini menurut para ahli Hadis adalah termasuk rangkaian sanad Abû Hurayrah yang paling sahih.¹⁷ Selanjutnya, perawi-perawi yang meriwayatkan dari Ibn Syihâb yaitu Sufyân ibn 'Uyaynah, Mâmar dan Yûnus ibn Yazîd adalah perawi yang memiliki kualitas pribadi dan kapasitas intelektual yang *tsiqat*.¹⁸ Dari mereka ini menyebar ke sejumlah perawi lainnya hingga sampai kepada pen-*takhrîj* (penukil terakhir) yaitu imam yang delapan di atas. Hadis ini diriwayatkan oleh lebih satu perawi pada setiap tingkatan sanadnya dan selain itu telah di-*takhrîj* oleh Bukhari dan Muslim. Berdasarkan keadaan ini maka Hadis ini telah diidentifikasi oleh para ahli Hadis sebagai Hadis sahih.

Seperti yang umum terjadi dalam Hadis yang memiliki sejumlah jalur sanad yang berbeda, dalam Hadis ini juga terdapat sedikit perbedaan redaksi dan letak urutan kata antara pelbagai riwayat. Walaupun terlihat minor, perbedaan tersebut menimbulkan konsekwensi penafsiran dan juga hukum yang berbeda secara mendasar berkenaan dengan perbuatan-perbuatan yang disebutkan dalam matan Hadis tersebut, termasuk di dalamnya khitan.

Ibn Hajar al-'Asqalânî menguraikan perbedaan pendapat berkenaan *dilâlah* yang ditimbulkan dari sigat yang berbeda ini, yaitu: (1) Pendapat pertama menyatakan bahwa yang harus diperpegangi adalah tunjukan huruf *مِنْ* yang harus dipahami sebagai *li al-tab'îdh* (menyatakan bagian), bukan tunjukan sigat yang menimbulkan makna 'pencakupan atau pembatasan' yang memberikan arti bahwa karakter (*khishâl*) fitrah hanyalah lima. (2) Pendapat kedua menyatakan bahwa sigat Hadis yang harus dipegangi adalah yang bermakna 'membatasi dan cakupan' dan bahwa kalimat yang berhuruf '*min*' yaitu *مِنْ الْفِطْرَةِ* atau *أَوْ خَمْسٌ مِنْ الْفِطْرَةِ* adalah sebagai penguat dari kalimat *الْفِطْرَةِ خَمْسٌ*. Jumlah bilangan yang disebutkan dalam Hadis adalah *hujjah* terhadap kekhususan lima hal yang tersebut di dalamnya.¹⁹

Dalam hal ini, Ibn Hajar berpendapat bahwa redaksi Hadis yang berawal dengan lafaz *nakirah* '*khamsun*' bisa dipahami sebagai sifat dari *mausûf* yang ditakdirkan yaitu kata '*khishâl*' (unsur atau karakteristik) sehingga maknanya menjadi '*khishâlun (al-fithrah) khamsun*' atau bisa juga dipahami sebagai *idhâfah* sehingga bermakna '*khamsu khishâlin (min al-fithrah)*'. Tetapi mungkin juga untuk memahami redaksi awal Hadis ini sebagai jumlah *khâbar* dari *mubtada'* yang ditakdirkan yaitu kalimat '*alladzî syarâ'a lakum*' sehingga Hadis itu bermakna '*alladzî syarâ'a lakum khamsan min al-fithrah*'. Dengan begini Ibn Hajar berusaha melegitimasi kesimpulannya bahwa Hadis ini tunjukannya adalah pengkhususan dan karenanya hukumnya wajib.²⁰ Akan tetapi kesimpulan berdasarkan sigat pentakdiran seperti ini kurang kuat sebab memungkinkan untuk menerima bentuk pentakdiran yang lain.

Pendapat pertama yang mengargumentasikan bahwa Hadis ini tunjukannya adalah *li al-tab'îdh* lebih tepat karena terbukti, seperti juga diperlihatkan Ibn Hajar, terdapat Hadis-Hadis lain yang juga mengkhususkan satu perbuatan lainnya. Misalnya, Hadis dari Ibn 'Umar yang memakai lafaz yang sama yaitu '*al-fithrah khamsun...*' dan '*khamsun min al-fithrah...*' tetapi hanya menyebut satu dari lima hal di atas. Hadis lain riwayat 'Ismâil menyebut tiga hal saja tidak termasuk khitan, dan dalam riwayat lainnya pula menyebut 4 hal termasuk di dalamnya khitan. Sementara Hadis lain dari 'Âisyah yang dinukil oleh Muslim menyebutkan '*Asyar min al-Fithrah*', yang isinya adalah semua yang disebutkan dalam Hadis '*khamsun min al-fithrah*' riwayat Mâmar dan Sufyân di atas minus khitan, ditambah enam hal yaitu *îfa' al-lihyah* (mencabut bulu kemaluan), *siwâk* (menyikat gigi), *madhmadhah* (berkumur-kumur),

¹⁷ Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *Tadrib al-Râwî*, (Beirut: Dâr al-Fikri, 1414 H/1993 M), h.83.

¹⁸ Jamâl al-Dîn Abû al-Hajjâj Yûsuf al-Mazdî, *Tahdzîb al-Kamâl fi Asmâ' al-Rijâl*, (Beirut: Mausu'ah al-Risâlah, 1988), Jilid. 12, h.66 dan Jilid 9, hal. 90. Ahmâd ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, (al-Qâhirah: Dâr al-Maktabah al-Salafiyah, 1407 H), Jilid 10, hal. 349.

¹⁹ Ahmâd ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.347.

²⁰ Ahmâd ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h. 347.

istinşâq (menghirup air dan menumpukannya untuk membersihkan hidung), *gash al-barâjim* (mencuci sela-sela jari) dan *istinjâ'* (bersuci dari najis). Terdapat pula Hadis dari 'Ammâr ibn Yasâr yang diriwayatkan Ahmad, Abû Dâwud, dan Ibn Mâjah yang menyebut '*asyara min al-fitrah*' tetapi dengan beberapa pengurangan dan penambahan dari hal-hal yang disebutkan dalam Hadis 'Âisyah.²¹ Walhasil, Ibn Hajar menggabungkan semua yang disebutkan pelbagai Hadis dan mencatat 15 macam perbuatan kebersihan yang disifati dengan lafaz fitrah. Sementara Qâdhî Abû Bakr ibn al-'Arabî dikatakan Ibn Hajar menetapkan 30 perbuatan yang menjadi fitrah.²²

Berdasarkan Hadis-Hadis tentang perbuatan-perbuatan fitrah di atas yang diakui Ibn Hajar sebagai sahih, dimana isinya adalah perbuatan-perbuatan kebersihan yang alamiah atau fitrah manusiawi, maka tidak terlihat kekhususan pentingnya perbuatan-perbuatan yang disebutkan dalam Hadis '*khamsun min al-fitrah*', dan konsekuensinya perbuatan-perbuatan dalam Hadis ini tidak dapat lebih diutamakan sehingga harus dihukumkan berbeda dari perbuatan-perbuatan dalam Hadis-Hadis kebersihan lainnya. Artinya, penetapan hukum wajib terhadap perbuatan-perbuatan dalam Hadis '*khamsun min al-fitrah*' –dimana khitan adalah salah satunya– yang didasarkan pada argumentasi bahwa *dilâlah* Hadis ini adalah '*al-hashr*' atau 'pencakupan dan pengkhususan' tidak bisa diterima.

Begitu juga berkenaan kedudukan masing-masing perbuatan dalam Hadis tersebut, kelimanya berkedudukan sama yaitu sama-sama perbuatan fitrah, dan yang satu tidak dapat dikhususkan kepentingannya dan dilebihkan kekuatan perintahnya dari yang lain kecuali ada dalil lain yang menyatakan status khusus dari suatu perbuatan. Berdasarkan Hadis ini saja maka perbuatan khitan adalah sama wajib dan sama sunatnya dengan mencukur kumis, misalnya. Persoalannya, apakah mencukur kumis dan memotong kuku juga mencapai status wajib? Apakah lafaz fitrah dalam Hadis ini mengisyaratkan kewajiban? Apakah yang dimaksud dengan fitrah dalam Hadis ini?

Kata fitrah dalam Hadis ini memang ada yang menjadikannya sebagai argumentasi kewajiban khitan.²³ Hal

²¹ Semua Hadis yang menyebut perbuatan fitrah ini berjumlah 5 Hadis termasuk Hadis "*Khamsun min al-Fithrah*" dari Ma'mar, dikumpulkan Ibn Atsir dalam satu topik. Di dalamnya dia memberikan keterangan tentang periwayatan-periwayatan, nomor dan tempat serta status masing-masing Hadis. Lihat Ibn al-Atsir al-Jaziri, *Jâmi' al-Ushûl fi Ahâdîs al-Rusul*, h.773-775; Menurut Ibn Hajar, Hadis-Hadis ini dapat dijadikan *hujjah* karena disahihkan oleh Hadis 'Âisyah, Lihat Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h. 347

²² Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.347.

²³ Pendapat ini dikemukakan oleh al-Bayhaqi sebagaimana dikutip Ibn Hajar dalam Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.354.

itu dengan menafsirkannya sebagai perbuatan-perbuatan fitrah yang diujikan kepada Nabi Ibrahim sebagaimana tercantum dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 124. Dikarenakan sifatnya sebagai ujian, maka disimpulkan sebagai perbuatan wajib. Lalu kewajiban perbuatan ini kepada Nabi Ibrahim menjadi umum kepada seluruh umat Muslim berdasarkan firman Allah dalam Q.s. al-Nahl [16]: 123.

Ada dua penafsiran makna fitrah dalam Hadis ini. Penafsiran pertama mengartikannya sebagai *al-dîn* yaitu agama dan kedua sebagai Sunah Nabi.²⁴ Ibn al-Shalâh, sebagaimana dikutip Ibn Hajar, mengatakan bahwa makna fitrah dalam Hadis ini sedikitpun tidak bisa diartikan sebagai Sunah, tetapi kalau fitrah dianggap sebagai *mudhâf ilayh* dari kata *Sunah* yang dihilangkan mungkin saja, sehingga redaksi awal Hadis tersebut menjadi:

الْفِطْرَةُ خَمْسُ سُنَّةٍ

Fitrahnya sunah ada lima. Tetapi Imâm Nawâwî mengkritik pendapat Ibn al-Shalâh ini dan mendukung pendapat al-Khaththâbi yang mengartikan kata fitrah sebagai Sunah itu sendiri, dengan didasarkan kepada sebuah Hadis Bukhârî. Hadis tersebut awalnya berbunyi '*min sunnatî*' kemudian isinya persis pekerjaan-pekerjaan yang ada dalam Hadis '*al-fithrah khamsun aw khamsun min al-fithrah*' di atas. Al-Nawâwî menyatakan –menurut Ibn Hajar dikuatkan oleh al-Mâwardî dan Abû Ishâk al-Syrâzî –bahwa penafsiran makna dalam suatu Hadis berdasarkan riwayat Hadis yang lain adalah lebih sahih apalagi Hadis tersebut juga berasal dari Bukhârî.²⁵ Selanjutnya Ibn Hajar menjelaskan bahwa walaupun fitrah diartikan sebagai Sunah berdasarkan Hadis riwayat Ibn 'Umar tersebut, kata-kata Sunah disini adalah bermakna jalan (*tharîqah*) dan bukan sebagai lawan dari wajib. Hal ini berdasarkan pendapat al-Mâwardî dan al-Ghazâlî yang menyatakan bahwa kata Sunah dalam Hadis Ibn 'Umar tersebut adalah sama dengan kata Sunah dalam Hadis '*alaikum bisunnatî wa sunnatî al-khulafâ' al-râsyidin*'.²⁶

Argumen yang dikemukakan Ibn Daqîq al-'Îd mengenai makna fitrah dan konsekuensi hukumnya adalah, sebagaimana dapat dilihat dalam Ibn Hajar, bahwa fitrah dalam Hadis ini bermakna agama. Dengan makna ini maka perbuatan yang disandarkan kepada kata 'fithrah' tersebut otomatis menjadi bagian dari rukun agama bukan sebagai pelengkapannya, kecuali ada dalil lain menjelaskan demikian. Pendapat lainnya yang

²⁴ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.351.

²⁵ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.351-352

²⁶ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.352.

mengimplikasikan kata fitrah sebagai sesuatu yang wajib datang dari Qâdî Abû Bakr ibn al-'Arabî yang mengatakan bahwa perbuatan yang disebutkan dalam Hadis '*al-fitrah khamsun aw khamsun min al-fitrah*' ini hukumnya wajib, dimana kalau ditinggal atau tidak dikerjakan oleh seseorang maka dia tidak lagi memiliki fitrah sebagai manusia atau tidak menjadi manusia yang sewajarnya.²⁷

Pendapat lainnya tidak memahami kata fitrah sebagai sesuatu yang berimplikasi kepada hukum wajib. Abû Syâmah mengatakan bahwa arti fitrah dalam Hadis ini adalah penciptaan awal (*khalqah al-mubtadi'ah*), seperti yang diperlihatkan dalam Q.s. Fâthir [35]: 1 dan Hadis 'كل مولود يولد على الفطرة'. Madlûl Hadis ini menurutnya adalah bahwa setiap orang kalau tetap dalam kondisi seperti saat penciptaan awalnya (kelahirannya) dan tidak dimasuki atau terbebas dari segala pengaruh yang merubah dan merusak pemikiran dan pandangannya, maka ia pasti tetap dalam agama yang benar yaitu agama tauhid. Dengan makna ini maka dapat dipahami kelanjutan Hadis tersebut bahwa "orang tuanyalah yang mempengaruhinya menjadi Yahudi ataupun Nasrani". Sama halnya, perbuatan-perbuatan yang dinyatakan sebagai perbuatan fitrah dalam Hadis yang sedang dibahas ini, kalau dilakukan maka si pelakunya akan berada dalam karakter awal yang diberikan Allah kepada setiap manusia, sebuah karakter yang Dia jadikan manusia sangat membutuhkannya dan Dia perintahkan manusia untuk melakukannya agar mereka terus berada dalam karakter yang sebaik-baiknya dan kondisi fisik yang memuliakan diri mereka.²⁸ Akan tetapi, tegas Abû Syâmah, perbuatan-perbuatan fitrah yang disebutkan dalam Hadis tersebut adalah berkenaan dengan kebaikan penampilan dan kesehatan fisik manusia, yaitu hal-hal yang terkait dengan kebersihan yang tidak membutuhkan adanya perintah wajib atau pemaksaan dari Tuhan, dan akan terlaksana melalui panggilan jiwa dan kebutuhan manusia sendiri, karena itu cukup dengan isyarat perintah sunat saja. Pendapat al-Baydhawî senada dengan ini ketika mengatakan bahwa makna fitrah mencakup semuanya yaitu *al-Ikhtirâ' wa al-jiblah, al-dîn* dan *al-sunnah*. Hal ini karena fitrah itu adalah Sunah umat-umat terdahulu yang diseleksi dan dipraktikkan oleh Nabi dan kemudian dilegitimasi syariah. Jadi, perbuatan-perbuatan fitrah dalam Hadis dimaksud adalah perkara-perkara alamiah yang telah ditetapkan pada diri manusia sejak awal penciptaan mereka, berarti bagian dari diri dan mesti sudah dimengerti oleh manusia. Logikanya, karena

menjadi bagian diri manusia dan telah dipahaminya, tidak diperlukan suruhan yang bersifat memaksa untuk melakukannya.²⁹

Selain pendapat di atas, adalah menarik untuk memahami isyarat Hadis ini dengan melihat penempatan dan pembahasannya dalam kitab para ahli Hadis. Ibn Hajar menerangkan kenapa Hadis tertentu ditempatkan pada kitab dan bab tertentu. Artinya, penempatan dan pengelompokan pembahasan suatu Hadis mesti mengandung makna tertentu dan memberikan keterangan tambahan tertentu tentang suatu Hadis. Dalam Sahih Bukhârî, Hadis '*khamsun min al-fitrah*' terdapat pada kitab *Libâs* dan juga *Isti'dzân*, dan dalam kitab *Libâs* terdapat pada bab *Qashsh al-Syârib* dan *Taqlîm al-Azhfâr*. Ini artinya, fokus utama pembahasan Hadis ini bukanlah masalah khitan. Diterangkan Ibn Hajar, penempatan pada kitab *Libâs* dikarenakan Hadis itu membicarakan masalah yang terkait dengan perhiasan dan keindahan yang merupakan makna *Libâs* itu sendiri. *Libâs* atau pakaian dipahami sebagai simbol umum dan unsur utama dari perhiasan dan keindahan.³⁰

Dari pelbagai pendapat yang dikemukakan berkenaan dengan *dilâlah* Hadis '*khamsun min al-fitrah*', terlihat bahwa dari segi penggunaan kata (sigat lafaz), dari segi makna fitrah, maupun dari segi konteksnya, Hadis ini tidak dapat dikatakan mengimplikasikan perintah wajib. Hadis ini menjelaskan bahwa khitan adalah pekerjaan yang tergolong kepada lingkup kepentingan manusia secara individu. Dengan kata lain, pelaksanaan khitan lebih terkait dengan aspek-aspek kepentingan manusiawi seseorang ketimbang kepentingan sosial dan kepentingan ibadah dalam maknanya yang khusus. Memang beberapa kitab Hadis menempatkannya pada pembahasan tentang *thahârah* dalam konteks ibadah, akan tetapi kondisi kebersihan yang akan dicapai melalui pelbagai perbuatan dalam Hadis dimaksud termasuk khitan bukanlah kesucian yang menjadi syarat dan rukun pelaksanaan ibadah, dan kotoran yang ditimbulkan akibat melalaikan perbuatan tersebut adalah termasuk kotoran yang dimaafkan atau bukan merupakan najis yang menghalangi sahnya pekerjaan ibadah.

Menariknya, ulama mazhab sepakat tentang hukum sunat perbuatan-perbuatan lainnya tetapi berbeda dalam hal khitan. Ada yang menghukumi Sunah, ada yang menghukum Sunah *mu'akkadah* dan ada pula yang menghukumkan wajib.³¹ Jadi, bila hanya bersandar pada

²⁷ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.352.

²⁸ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.352.

²⁹ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.352.

³⁰ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bârî*, h.347

³¹ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikri, 1997), Jilid III, h.461-463.

Hadis ini, khitan adalah perbuatan untuk kepentingan kebersihan individu seorang manusia dan memiliki kedudukan hukum yang sama dengan memotong kuku, mencukur kumis, mencabut bulu ketiak dan kemaluan, yang semua hal ini dihukumi sebagai Sunah. Akan tetapi, bagaimanakah ke-*hujjah*-an khitan dalam Hadis khitan yang lain, dan bagaimana para ulama mengargumentasikan Hadis yang lain ini sebagai dasar ke-*hujjah*-an ataupun kelemahan hukum khitan. Untuk ini akan dimulai dengan melihat Hadis khitan Ibrâhim berikut ini:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُعِينَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقُرَشِيُّ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَنَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ابْنُ ثَمَانِينَ سَنَةً بِالْقُدُومِ حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ وَقَالَ بِالْقُدُومِ مُحْفَفَةً تَابَعَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ تَابَعَهُ عَجْلَانٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ

Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim secara *muttafaq ‘alayh* dimana keduanya menukil melalui jalur sanad yang persis sama mulai dari perawi pertama sampai terakhir, dan selain itu diriwayatkan juga oleh Imâm Ahmâd dalam Musnad Ahmad Hadis no.7932.

Para perawi Hadis ini dikenal luas sebagai orang yang *zhâbith* dan *tsiqat*. Hadis khitan Ibrâhim ini tidak diragukan kesahihannya. Hadis inilah yang paling banyak digunakan sebagai dasar ke-*hujjah*-an khitan, setelah dalil keharaman membuka aurat kecuali untuk sesuatu yang wajib dan dalil qiyas kepada hukum kisas. Imâm al-Bayhâqî, setelah menyimpulkan bahwa Hadis ‘*khamsun min al-fithrah*’ tidak bisa dijadikan dalil kewajiban khitan, selanjutnya menyatakan bahwa sebaik-baik *hujjah* kewajiban berkhitan hanyalah Hadis Ibrâhim dari Abû Hurayrah riwayat Bukhârî-Muslim tersebut.³² Terlihat bahwa redaksi Hadis Ibrâhim di atas adalah berbentuk deskriptif (*khâbar*), yaitu bahwa Ibrâhim mengkhitan dirinya pada usia 80 tahun dengan *al-qadûm*. Terdapat Hadis lain yang juga berbentuk *khâbar* mengkonfirmasi bahwa Nabi Ibrâhim melakukan khitan, tetapi Hadis yang kedua ini hanya diriwayatkan oleh Mâlik. Dalam al-Jazirî diterangkan bahwa Hadis yang kedua ini adalah *mursal*, tetapi kemudian menjadi sah karena diriwayatkan

juga oleh Ibn ‘Addi dan al-Bayhaqî dari Abû Hurayrah dari Nabi Saw.³³

حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ قَالَ كَانَ إِبْرَاهِيمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوَّلَ النَّاسِ ضَيَّفَ الضَّيْفَ وَأَوَّلَ النَّاسِ اخْتَنَ وَأَوَّلَ النَّاسِ قَصَّ الشَّارِبَ وَأَوَّلَ النَّاسِ رَأَى الشَّيْبَ فَقَالَ يَا رَبِّ مَا هَذَا فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَقَارًا يَا إِبْرَاهِيمُ فَقَالَ يَا رَبِّ زِدْنِي وَقَارًا قَالَ يَحْيَى وَ سَمِعْتُ قَوْلَهُ تَعَالَى يَقُولُ يُؤْخَذُ مِنَ الشَّارِبِ حَتَّى يَبْدُو طَرْفَ الشَّفَةِ وَهُوَ الْإِطَارُ وَلَا يَجْزُهُ فِيمِثْلُ بِنَفْسِهِ

Dalam riwayat lain alat khitan Nabi Ibrâhim disebut *al-qaddûm* dengan huruf *dâl* yang di-*tasydid*. Kemudian terdapat beberapa riwayat lain yang menyebutkan tentang usia Ibrâhim ketika dikhitan adalah 120 tahun dan bukan 80 tahun. Al-Mâwardî mengargumentasikan Hadis khitan Ibrâhim ini sebagai dalil wajib dengan alasan tidak mungkin Ibrâhim berkhitan pada usia sedemikian kalau bukan karena perintah wajib.³⁴ Tetapi kesimpulan ini tidak mutlak tepat karena mungkin juga Ibrâhim melaksanakan itu walaupun dengan perintah Sunah dari Tuhan ataupun dikarenakan ketundukan dan inisiatif sendiri untuk mendapatkan keridaan Tuhan. Begitupun, ternyata Ibn Hajar mendapati sebuah Hadis yang dikatakannya sebagai rangkaian dari Hadis di atas, yang menjelaskan bahwa Ibrâhim memang diwajibkan untuk mengerjakannya. Hadis dimaksud diterangkan Ibn Hajar diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari sanad Mûsâ ibn ‘Alî ibn Râbah dari Bapakny.³⁵

Pertama sekali yang harus diajukan adalah persoalan tentang status Hadis ini yang tidak terdapat dalam kitab koleksi Hadis yang *mu’tamad*. Selain itu, terlihat bahwa Hadis ini dikemukakan dalam kerangka mendemonstrasikan ketaatan dan kepatuhan Ibrâhim dan bukan pembicaraan tentang perintahnya. Kalaupun memperlihatkan perintah khitan maka perintah ini tunjukannya adalah bagi Ibrâhim sendiri dan tidak otomatis mengenai seluruh manusia. Artinya, efektifitas keberlakuannya secara umum membutuhkan dukungan dalil yang lain. Al-Nawâwî umpamanya mengajukan ayat-ayat Alquran tentang kewajiban mematuhi Ibrâhim sebagai dasar wajibnya khitan bagi seluruh manusia sebagaimana diwajibkan

³³ Ibn al-Atsir al-Jazirî, *Jâmi’ al-Ushûl fî Ahâdîs al-Rusul*, Jilid 4, h.776; Dalam *al-Muwaththo*, Hadis no. 1437.

³⁴ Dikutip dalam Ahmâd ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.354.

³⁵ Ahmâd ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.354-355

³² Ahmâd ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.353, 354.

bagi Ibrahim. Q.s. al-Nahl [16]: 123, kata al-Nawâwî, memerintahkan manusia untuk mengikuti syariat Nabi Ibrahim A.s. yang hal ini berkonsekuensi bahwa segala ajaran beliau wajib diikuti kecuali ada dalil lain yang mengkhususkan hanya untuk Ibrahim. Kenyataannya, banyak sekali ayat-ayat dan Hadis yang menunjukkan kekhususan Nabi Ibrahim serta kepatuhannya sebagai hamba dan memerintahkan untuk mengikuti sifat dan amalan Ibrahim.³⁶ Akan tetapi, masih saja dapat diajukan argumentasi bahwa kewajiban mematuhi Ibrahim ini tidak otomatis pemberlakuan kewajiban pada detail perbuatannya, sebab kalau demikian maka syariat khitan dapat ditangguhkan ketika berusia 80 tahun sebagaimana halnya yang terjadi pada Nabi Ibrahim.

Terdapat beberapa Hadis lainnya yang lebih jelas mengisyaratkan hukum khitan dengan menggunakan lafaz perintah (*imperative*) yaitu:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَنْ
عَثِيمِ بْنِ كَلَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّهُ جَاءَ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ قَدْ أَسْلَمْتُ فَقَالَ أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ
الْكُفْرِ يَقُولُ أَحْلَقُ قَالَ وَأَخْبَرَنِي آخِرُ مَعَهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِآخِرٍ أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاخْتِنِ

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ مُوسَى
حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ
عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ مِثْلَ مَنْ أَنْتَ
حِينَ قُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَنَا يَوْمَئِذٍ
مُخْتَنٌ قَالَ وَكَانُوا لَا يَخْتِنُونَ الرَّجُلَ حَتَّى يُدْرِكَ

حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ حَدَّثَنَا عَبَّادُ يَعْنِي ابْنَ الْعَوَّامِ عَنِ الْحَجَّاجِ
عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ بْنِ أُسَامَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ مَكْرَمَةٌ لِلنِّسَاءِ

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّمَشَقِيُّ 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
تُخْتَنُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا
تُنْهَكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْطَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ

Akan tetapi, walaupun Hadis-Hadis ini lebih jelas tunjukkan perintahnya, ternyata terdapat persoalan sekitar status dan kesahihannya. Hadis pertama di atas diriwayatkan oleh Abû Dâwud dan Imâm Aḥmad melalui satu jalur sanad, dapat dilihat dalam Sunan Abû Dâwud Hadis no.129 dan 302. Dalam Musnad Aḥmad Hadis no.14885. Dalam Hadis ini dikatakan Nabi memerintahkan kakek 'Ashim ibn Kulayb untuk membersihkan dan menghilangkan pemikiran-pemikiran kufurnya dan berkhitan. Akan tetapi disepakati bahwa sanad Hadis ini adalah daif. Ibn Munzir mengatakan bahwa Hadis ini sama sekali tidak bisa dipercaya terlepas dari kemungkinan untuk membuat *khitâb* Hadis yang khusus tersebut menjadi umum.³⁷

Hadis kedua dari Ibn 'Abbâs dinukil oleh Bukhârî dan Imâm Aḥmad dalam Sahih Bukhârî Hadis no.5825, 5826 dan Musnad Aḥmad Hadis no.2259, 2470 dan 3185. Ibn Hajar mengatakan bahwa Bukhârî menggugurkan sanad Hadis ini pada dua tingkat, (1) Dengan menisbarkannya kepada Ismâ'il ibn Ja'far padahal Hadis tersebut sampai ke Mûsâ tidak melalui Ismâ'il langsung melainkan melalui perantaraan seseorang, apakah dia Qutaybah atau 'Alî ibn Hajar. Kemudian, dari Israil ke Ismâ'il seharusnya melalui perantaraan juga, apakah melalui 'Abd Allâh ibn Mûsâ atau melalui Muhammad Ibn Sâbiq. Ini pengujian dari segi sanad, yang artinya Hadis ini berstatus *munqathi'*. Dari segi matan, perawi Hadis Ismâ'il sendiri mengatakan tidak mengetahui secara jelas perkataan siapa atau siapa sebenarnya yang mengucapkan kalimat akhir Hadis ini yaitu:

قَالَ وَكَانُوا لَا يَخْتِنُونَ الرَّجُلَ حَتَّى يُدْرِكَ

Yang pasti ini adalah perkataan sahabat dan bukan perkataan Nabi.³⁸

Selain itu, al-Zuhrî mengatakan bahwa Hadis dari Ibn 'Abbâs ini adalah *mudhtarib* (bertentangan dengan Hadis serupa dari riwayat lain yang sanadnya sama kuat).³⁹ Walaupun Ibn Hajar berusaha untuk menggabungkan dan men-*tarjih* beberapa riwayat yang ada, tetapi usahanya itu tidak melepaskan status Hadis ini sebagai Hadis yang diperselisihkan.

Dari segi sanad, semua Hadis ini sama kuat. Hadis dari al-Zuhrî disampaikan melalui rangkaian *al-ashah al-asânid* Ibn 'Abbâs, maksudnya rangkaian melalui

³⁷ Aḥmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.354.

³⁸ Aḥmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Jilid 6, h.89.

³⁹ Pernyataan al-Zuhrî ini dinukil dalam Aḥmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.89. Tentang hadis *Mudhtarib* baca, misalnya, Maḥmûd al-Tahhân, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1399 H/1979 M), h.112-113.

³⁶ Misalnya dalam Hadis-Hadis Bukhârî pada 'Kitâb Anbiyâ', bab 'Ibrahim sebagai Kekasih Allah'.

jalur al-Zuhrî kemudian ‘Ubaydillâh ibn ‘Abd Allâh ibn ‘Utba lalu Ibn ‘Abbâs.⁴⁰ Di pihak lain, Hadis yang diriwayatkan Bukhârî adalah Hadis yang terseleksi sebagai sahih. Sementara riwayat Ahmad dari sanad Abû Bisyrin dipandang Ibn Hajar sebagai sambungan atau disandarkan kepada Hadis Bukhârî, dan karenanya juga sahih.⁴¹ Karena Hadis Bukhârî, Ahmad, dan al-Zuhrâ sama kuat, maka matan yang satu tidak dapat dikuatkan atas yang lainnya sehingga menjadi *mudhtarib*. Di atas semua ini, matan Hadis Ibn ‘Abbâs ini walaupun dapat dipercaya, adalah lebih tepat menjadi bukti bahwa praktik khitan telah menyebar dan masyhur pada masa Nabi dan bukan menjadi dalil bahwa Nabi mewajibkan khitan pada usia ketika anak telah dapat memahami sesuatu.

Status Hadis ketiga dari ibn Usâmah dari bapaknya, dinukil oleh Abû Dâwud dan Imâm Ahmad. Ini adalah satu-satunya Hadis dengan redaksi yang jelas memberitahu hukum khitan. Akan tetapi Hadis ini tidak memadai untuk dijadikan sandaran guna menyelesaikan perbedaan dalam penetapan hukum khitan. Hal ini karena secara status Hadis ini diklaim oleh ahli Hadis sebagai daif dengan tingkatan paling rendah. Perawinya Hajjâj ibn Arthah diklaim sebagai *mudallas* (pemalsu Hadis atau tepatnya sering mengelirukan periwayatan Hadis).⁴² Akan tetapi, menurut Ibn Hajar terdapat riwayat lain yaitu dari al-Thabrânî melalui sanad Sa’id ibn Basyar dari Qatâdah dari Jâbir ibn Zayd dari Ibn ‘Abbâs. Begitu juga, kata Ibn Hajar, ada riwayat dari Imâm al-Bayhaqî dari Ibn ‘Abbâs yang sanadnya *marfû’*,⁴³ tetapi menurut pernyataan al-Bayhaqî sendiri Hadis yang diriwayatkannya tersebut lemah, walaupun sebenarnya dapat digolongkan kepada Hadis *mauquf*.⁴⁴ Sementara itu, pandangan al-Bayhaqî bahwa khitan adalah Sunah bukan didasarkan pada Hadis ini, melainkan pada Hadis “*khamsun min al-fithrah*”, yang telah dibahas di awal.

Bagi golongan yang berpendapat bahwa hukum khitan adalah wajib, baik bagi perempuan dan laki-laki, kelemahan status Hadis ini dipakai sebagai bukti memperkuat pendapat mereka. Sementara bagi pihak yang menyimpulkan bahwa khitan adalah Sunah, maka yang dilakukan adalah menolak kelemahan status Hadis ini dan mengajukannya sebagai *hujjah*. Berbeda dengan

Ibn Hajar, walaupun dia mengajukan ada riwayat yang bisa dipercaya berkenaan dengan Hadis ini, tetapi dia beralasan bahwa kata-kata Sunah bila terdapat dalam Hadis bukan bermakna hukum Sunah. Karenanya, menurut beliau, walaupun Hadis ini dapat dijadikan pedoman, tetapi tidak mematahkan kesimpulan bahwa hukum khitan adalah wajib.

Terlepas dari kelemahan status Hadis ini secara sanad, matan Hadis ini tidak bertentangan dengan pemahaman yang lebih sahih terhadap Hadis *khamsun min al-fithrah*, bahwa perbuatan-perbuatan yang tersebut di dalamnya adalah Sunah, yang disimpulkan berdasarkan kaidah bahasa dan dukungan nas Hadis sahih lainnya. Selain itu, walaupun secara literal dan redaksi Hadis ini diragukan eksistensinya, akan tetapi secara makna Hadis ini cukup akurat merefleksikan konteks sosiologis khitan dalam masyarakat Islam awal.⁴⁵ Kelemahan status Hadis ini lebih menjelaskan lagi bahwa Nabi memang tidak mensabdakan hukum khitan secara pasti apakah itu wajib atau sunat. Di lain pihak, terlepas dari pelaksanaannya yang telah meluas, Hadis ini merefleksikan terjadinya perbedaan pandangan masyarakat tentang khitan dan karenanya memanasifasikan tuntutan akan kepastian hukum tentang kedudukan khitan. Akan tetapi kemungkinan besar perdebatan yang terjadi adalah tentang khitan perempuan karena Hadis-Hadis yang ada mengisyaratkan kenyataan yang kuat bahwa khitan laki-laki telah dipahami cara dan hukumnya di masa itu. Hadis ini muncul dalam konteks dan permasalahan khitan perempuan. Kemungkinan tujuannya adalah untuk menetapkan hukum khitan perempuan itu sendiri dan kemudian untuk tujuan pembedaan yang ingin dilakukan antara hukum khitan laki-laki dan perempuan, walaupun tujuan dan upaya ini akhirnya tidak tercapai. Hal ini karena pernyataan Hadis bahwa khitan perempuan itu mulia bukan merupakan pandangan umum atau populer masyarakat masa itu, terbukti Hadis ini muncul dari kalangan pinggir dan dari orang yang diklaim sebagai tidak *tsiqat* sehingga membuat Hadis ini menjadi daif.

Adalah menarik bahwa Hadis ini, terlepas dari statusnya yang diperselisihkan, menjadi referensi bagi sebagian fukaha untuk membedakan antara hukum khitan bagi laki-laki dan perempuan. Padahal, dalam alasan-alasan mereka tentang hukum khitan bagi laki-laki tidak secara khusus bisa dikenakan kepada laki-laki saja. Berarti dasar dan alasan hukum khitan bagi perempuan menurut golongan ini tidak jelas dan hanya

⁴⁰ Subhî al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts wa Mushtalahûhu*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1973), h. 367

⁴¹ Ahmad ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.90.

⁴² Muḥammad ibn ‘Alî ibn Muḥammad al-Syawkânî, *Nayl al-Awṭhâr Syarḥ Muntaqâ al-Akḥbâr*, Jilid 1, h.139; Ahmad ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Jilid 10, h.353.

⁴³ Ahmad ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.353.

⁴⁴ Ahmad ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.353.

⁴⁵ A. Azami, *Studies in Hadis Methodology and Literature*, (Indiana: American Trusts Publications, 1978), h.52-55

didasarkan pada persepsi bahwa hukum antara laki-laki dan perempuan harus dibedakan.

Kalau Hadis di atas menginformasikan tentang perdebatan khitan perempuan secara hukum, maka Hadis di bawah ini mengisyaratkan adanya perdebatan dan perbedaan sekitar pelaksanaan khitan perempuan:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّمَشْقِيُّ وَعَبْدُ الْوَهَّابِ
 بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْأَشْجَعِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا مَرْوَانُ حَدَّثَنَا
 مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ 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 أَحْظَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ

Hadis dari Umm 'Atiyyah ini hanya di-*takhrîj* oleh Abû Dâwud seorang dalam kitabnya Hadis no.4587. Abû Dâwud mengatakan selain dari Umm 'Atiyyah, Hadis ini juga diriwayatkan oleh 'Ubayd Allâh ibn 'Amr dari 'Abd al-Mâlik. Sedangkan Ibn Hajar menemukan riwayat Hadis ini dari Dihâk ibn Qays yang di-*takhrîj* al-Bayhaqî dan oleh Bukhârî di-*takhrîj* dari Anas dan Umm Aymân. Tetapi menurut Abû Dâwud, Hadis dari 'Ubayd Allâh adalah *mursal*. Dan Hadis dari Umm 'Atiyyah terdapat perawi Muḥammad ibn Ḥasan yang tidak dikenal (*majhûl*) dan karenanya Hadis ini adalah daif.⁴⁶ Ibn Hajar juga menyatakan bahwa para pakar Hadis ada yang menyatakan Hadis ini bermasalah (*ma'lûl*), ada yang menyatakan lemah (daif) dan ada yang mengatakan tidak dikenal (*majhûl*). Dia juga mengutip Ibn al-Munzir yang mengatakan bahwa Hadis ini sama sekali tidak bisa dipercaya.⁴⁷

Seperti disebutkan di atas, Hadis ini merefleksikan terjadinya perdebatan mengenai cara khitan perempuan. Kemungkinan salah paham pada khitan perempuan ini adalah lebih besar karena walaupun secara tradisi diketahui bagian mana yang dipotong, tidak ada kejelasan mengenai seberapa ukuran yang harus dipotong, berbeda dengan laki-laki yang diketahui secara tegas bagian dan ukuran yang dipotong. Kalau Hadis ini dipercaya sebagai berasal dari Nabi, maka kesimpulannya Nabi juga menyetujui khitan perempuan. Seperti dapat dibaca, teks tersebut menginformasikan bahwa Nabi mengetahui adanya praktik khitan perempuan dan mengetahui pula dampak bila terjadi kelebihan pemotongan pada kelamin perempuan, tetapi Nabi tidak mengeluarkan larangan.

Ini kalau Hadis tersebut tidak diklaim lemah oleh para ahli Hadis. Informasi yang diberikan Hadis ini tentang telah berjalannya tradisi khitan perempuan didukung oleh Hadis lainnya dari 'Âisyah, yang diriwayatkan oleh seluruh pen-*takhrîj* Hadis yang masyhur dan *mu'tamad*.

Kenyataan bahwa Nabi membiarkan praktik khitan perempuan dalam Hadis ini sejalan dengan kesimpulan bahwa aturan tentang kebersihan dalam Hadis *khamsumin al-fithrah* adalah berlaku untuk laki-laki dan perempuan.

Terlepas dari sanadnya yang lemah, Hadis di atas sejalan dan memperkuat pesan dasar Hadis khitan yang sah. Pesan umum Hadis yang sah adalah bahwa khitan untuk kebersihan dalam rangka kenyamanan dan kebahagiaan manusia. Konsekuensinya, tata cara khitan harus menyampaikan tujuan dari dilakukannya khitan itu sendiri. Dalam hal ini, ulama fikih sepakat bahwa pemotongan kulit kelamin pada pria adalah seluruh bagian yang menutupi *hasyafah*. Sementara pemotongan kulit kelamin pada perempuan adalah bagian *farj* paling atas yaitu cukup memotong bagian yang menonjol saja, tidak boleh berlebih dan tidak boleh memotong semua bagian itu.⁴⁸

Sayyid Sâbiq menyatakan bahwa pemotongan kulit yang menutupi *hasyafah* adalah agar tidak menyimpan kotoran, mudah dibersihkan ketika kencing dan dapat merasakan kenikmatan jimak secara maksimal. Sementara tujuan *khifadh*, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Taymiyah, sebagai satu cara menstabilkan syahwat dan menanggulangi perbuatan zina. Sebaliknya, bila *khifadh* dilaksanakan secara berlebihan maka akan menimbulkan akses lemah syahwat. Oleh karena itu dibutuhkan kehati-hatian dalam melaksanakannya.⁴⁹

Hadis tentang Waktu Berkhitan

Beberapa Hadis terkait dengan waktu pelaksanaan khitan antara lain adalah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ مُوسَى
 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ
 عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ مِثْلَ مَنْ أَنْتَ
 حِينَ قُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَنَا يَوْمَئِذٍ
 مَحْتُونٌ قَالَ وَكَانُوا لَا يَخْتَنُونَ الرَّجُلَ حَتَّى يُدْرِكَ
 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بَشْرٍ عَنْ
 سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ

⁴⁶ Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud*, Hadis no. 5271.

⁴⁷ Ibn Hajar al-Asqalânî, *Talkhîsh al-Habîr*, (Madina al-Munawwarah: t.p, 1964), Jilid 4, h. 83.

⁴⁸ Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Jilid 3, h.640.

⁴⁹ Sayyid Sâbiq, *Fiqh Sunnah*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1987), Jilid 1, h.36.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا ابْنُ عَشْرِ سِنِينَ وَأَنَا مَخْتُونٌ
وَقَدْ قَرَأْتُ الْمُحْكَمَ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ فَقُلْتُ لِأَبِي بِشْرٍ مَا
الْمُحْكَمُ قَالَ الْمُفْصَلُ

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بَشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ
جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَأَنَا ابْنُ عَشْرِ سِنِينَ مَخْتُونٌ وَقَدْ قَرَأْتُ مُحْكَمَ الْقُرْآنِ

Terdapat perbedaan penekanan makna dan tujuan khitan antara Hadis *khamsun min al-fithrah* dengan Hadis khitan Ibrahim, walaupun sebenarnya keduanya tidak bertentangan dan dapat saling melengkapi. Seperti telah diungkapkan, Hadis khitan Ibrahim adalah menginformasikan aspek kepatuhan dan ketundukan Ibrahim sebagai Nabi kepada Tuhan. Perbuatan khitan Ibrâhîm adalah suatu objek ujian dan merupakan syariat dari Tuhan kepada Ibrahim. Sementara dalam Hadis *khamsun min al-fithrah* terlihat penekanan tujuannya pada kepatuhan seorang Muslim mengikuti Sunah Nabinya, tetapi dalam posisi Nabi (Muhammad) sebagai seorang manusia yang Muslim, bukan dalam rangka menguji keimanannya kepada Tuhan. Pada Hadis Ibrahim tidak diisyaratkan motif-motif dan rasionalitas perbuatan khitan, sedangkan pada Hadis yang kedua dapat dipahami secara jelas motif, rasionalitas dan tujuan pelaksanaan khitan, yaitu untuk kepentingan dan kesenangan manusia itu sendiri setidaknya, yang paling jelas, untuk kebersihan dan kenyamanan mereka sebagai makhluk manusia.

Perbedaan pendekatan dalam memahami makna, tujuan dan fungsi khitan ini berimplikasi kepada perbedaan dalam menetapkan hukum dan juga waktu pelaksanaan khitan. Hal ini terbukti dari alasan-alasan yang dikemukakan ulama dalam menetapkan waktu khitan. Seperti terlihat dalam kitab-kitab fikih atau rangkuman pelbagai pendapat fukaha tentang khitan, ulama dalam satu madzhab memiliki alasan dan dalil kewajiban khitan yang berbeda dan konsekuensinya dalam satu madzhab perbedaan pendapat juga terjadi tentang waktu dilaksanakannya khitan. Bagi pendapat yang berpandangan bahwa khitan adalah pelaksanaan dan kepatuhan kepada syariat murni, maka logika yang berkembang adalah bahwa pelaksanaan khitan harus dilaksanakan dalam waktu sedini mungkin, yaitu dalam jangka waktu mulai lahir sampai masa kanak-kanaknya. Kalau terdapat halangan yang membutuhkan penundaan pelaksanaan khitan pada diri seseorang, maka tuntutan khitan tidak gugur sampai masa seseorang berumur 80 tahun, yaitu umur Ibrahim melaksanakan khitan. Termasuk dalam lingkup alasan ini pendapat-pendapat

yang menganjurkan khitan dilaksanakan pada masa-masa bayi dan masa kanak-kanak, yaitu seumur 7 hari, 40 hari atau masa-masa giginya tumbuh setelah tanggalnya gigi susuan (waktu *ishghâr*). Adapun waktu selambat-lambatnya adalah umur 7 sampai 10 tahun. Pendapat ini dipegang oleh ulama-ulama tertentu dari seluruh madzhab, antara lain al-Mâwardî, al-Sarakhsî, sebagian ulama-ulama Hanbali dan Imam Malik.⁵⁰

Pandangan yang mengkaitkan khitan sebagai perbuatan untuk tujuan suatu kepentingan seperti kebersihan atau kesucian atau bahkan untuk kepentingan jimak akan menetapkan umur khitan pada usia di atas 10 tahun atau pada saat menjelang akil baligh atau pada umur dewasa ketika memerlukannya untuk berjimak. Dalam hal ini terdapat pendapat dalam Madzhab Syafi'i yang mengharamkan khitan sebelum usia 10 tahun, dengan alasan anak boleh dipukul untuk melaksanakan shalat adalah mulai umur 10 tahun. Lantas, kalau untuk kepentingan shalat saja anak baru boleh dipukul pada usia 10 tahun, bagaimana mungkin untuk menyakitinya dengan khitan untuk kepentingan kebersihannya sebelum umur 10 tahun. Ini adalah argumen yang dikemukakan Qâdhî Husayn dan al-Baghawî.⁵¹ Satu pendapat ulama Hanafiyah mengatakan bahwa khitan adalah untuk kesucian dan kesucian diperlukan setelah akil baligh, maka khitan dilaksanakan setelah akil baligh karena anak-anak tidak wajib bersuci.⁵² Ibn Hajar berpendapat bahwa tujuan khitan tidaklah terbatas untuk kepentingan jimak sehingga harus menunggu pelaksanaannya pada saat diperlukan untuk memfungsikan anggota tubuh tersebut. Tujuan yang lebih utama adalah untuk menjaga kebersihan, karena itu ketika timbul kekhawatiran tertahannya sisa kotoran dari kemaluan di kulit yang tergantung (*qulfab*) hingga dapat mengotori pakaian atau badan, maka saat itu langsung diperlukan untuk memotongnya, yaitu ketika mendekati usia akil baligh pada saat anak mulai disuruh untuk shalat.⁵³

Semua ketentuan waktu khitan yang ditetapkan ulama di atas mereka sandarkan kepada Hadis tanpa mementingkan status Hadis itu bisa dijadikan *hujjah* atau tidak. Apa yang terlihat mereka mengambil suatu Hadis yang bisa mendukung kerangka pikir dan pendekatan mereka terhadap khitan. Pelaksanaan khitan pada usia bayi yaitu 7 hari ditemukan Hadisnya

⁵⁰ Dirangkum secara detail misalnya dalam Sa'ad Muḥammad al-Marshafi, *Aḥdîst al-Khitan-Hujjiyatuhâ wa Fiqhuhâ*, diterjemahkan oleh Amir Amin Zakaria, *Khitan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 53.

⁵¹ Ahmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, h.355.

⁵² Dikutip dalam Sa'ad Muḥammad al-Marshafi, *Aḥdîst al-Khitan-Hujjiyatuhâ wa Fiqhuhâ*, h.49.

⁵³ Ahmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Jilid 6, h.89-90.

dari praktek Nabi sendiri, dari sanad Wālid ibn Muslim dari Zuhayr ibn Muḥammad dari ibn al-Minkadar dan lainnya dari Jābir bahwa Nabi Saw mengkhitan cucunya Ḥasan dan Ḥusayn ketika berumur 7 hari. Begitu juga Hadis riwayat al-Bayhaqī dari sanad Jābir dan juga dari sanad Mūsā ibn ‘Alī dari bapaknya bahwa Ibrahim A.s. mengkhitan Ishaq A.s. pada saat berusia 7 hari.⁵⁴ Untuk pendapat yang mengatakan usia 10 tahun, mendekati akil baligh dan saat akil baligh mendasarkan diri pada Hadis Ibn ‘Abbās yang di-*takhrīj* oleh Bukhārī dan Imam Ahmad. Semua ulama sepakat tidak ada perbedaan waktu khitan bagi laki-laki dan perempuan.⁵⁵

Walimah Khitan

Ada satu Hadis yang menjelaskan tentang walimah khitan, yaitu:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْحَرَّانِيُّ عَنْ ابْنِ إِسْحَاقَ يَعْنِي مُحَمَّدًا عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَوْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ طَلْحَةَ بْنِ كَرِيمٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ دُعِيَ عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاصِ إِلَى خِتَانِ فَأَبَى أَنْ يُجِيبَ فَقِيلَ لَهُ فَقَالَ إِنَّا كُنَّا لَا نَأْتِي الْخِتَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَدْعَى لَهُ

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Musnadnya, Hadis no.17.333. Dalam Hadis ini disebutkan bahwa Utsman diundang untuk menghadiri walimah khitan tetapi dia menolak dan mengatakan bahwa sesungguhnya para Sahabat tidak pernah menghadiri acara khitan pada masa Rasulullah Saw dan tidak diundang untuk menghadirinya.

Pendapat ini bukan Hadis tetapi perkataan dan keterangan Sahabat. Bukhārī menerangkan bahwa yang dimaksud dalam Hadis ini adalah berkenaan dengan walimah khitan perempuan. Jadi tidak ada Hadis *marfū‘* dari Nabi yang menerangkan tentang walimah khitan. Keterangan-keterangan tentang walimah khitan, baik itu walimah khitan laki-laki atau perempuan, adalah dari para Sahabat.

Penutup

Dari penelitian terhadap Hadis-Hadis khitan yang sahih, yaitu Hadis dengan redaksi “*khamsun min al-fithrah*” dan Hadis tentang khitan Ibrahim tidak ditemukan alasan dari segi lafaz dan makna Hadis-Hadis

tersebut yang mengantarkan kepada kekhususan wajibnya khitan. Perintah khitan terdapat dalam Hadis tentang kebersihan dan itu digandengkan dengan perbuatan-perbuatan pembersihan tubuh lainnya. Artinya, secara substansial, syariat khitan adalah untuk mencapai tujuan tentang kebersihan dan kesucian tubuh yang menjadi jalan bagi terpeliharanya *maqāshid al-syari‘ah* melindungi jiwa. Karena itu, secara lafaz dan makna perintah khitan sama pentingnya dengan perbuatan pembersihan tubuh lainnya. Hal ini menjelaskan bahwa terbentuknya kepentingan khusus khitan bahkan hingga menjadi stempel status keislaman seorang Muslim banyak dipengaruhi oleh budaya dan kultur masyarakat. Dalam hal ini, pemikiran yang dikembangkan misalnya bahwa khitan menyangkut organ vital dan paling pribadi manusia dimana perlakuan terhadapnya menuntut kehati-hatian dan dipenuhi mitos-mitos. Misalnya lagi bahwa khitan hanya dilakukan sekali seumur hidup sehingga perlu dilakukan upacara khusus yang di sebagian masyarakat malah disamakan dengan upacara perkawinan karena perkawinan justru mungkin terjadi dua kali.

Adalah menarik bahwa Nabi tidak memberikan satu keterangan yang jelas, tegas dan terbuka tentang hukum khitan. Begitu juga beliau sama sekali tidak menyinggung tentang bagaimana beliau melaksanakan Sunah tersebut. Adalah suatu kesimpulan kuat bahwa khitan bukanlah sesuatu yang wajib dan sebagai syariat inti agama karena kalau demikian halnya tidak mungkin Alquran dan juga Nabi tidak memiliki keterangan tegas tentang kewajiban ini. Memang terdapat riwayat-riwayat yang menyebutkan khitan Nabi. Ada yang menyebutkan bahwa Nabi telah terkhitan sewaktu lahir, riwayat lain menyebutkan Nabi dikhitan oleh Jibril sewaktu malaikat itu mendatanginya untuk membersihkan dadanya dan ada yang menyebutkan bahwa Nabi dikhitan oleh kakeknya, ‘Abd al-Muththalib sewaktu anak-anak karena khitan telah menjadi adat bangsa Arab masa itu. Akan tetapi semua riwayat ini telah diteliti sebagai daif, *syādz* dan tidak bisa dijadikan *hujjah*.⁵⁶

Selanjutnya, berkenaan dengan perbuatan-perbuatan yang disebutkan dalam Hadis sahih “*khamsun min al-fithrah*”, para ulama sepakat bahwa semua hukumnya sunat, kecuali dalam hal khitan mereka terbagi menjadi 4 yaitu: (1) Pendapat yang masyhur dari Madzhab Syafi‘i bahwa khitan wajib bagi laki-laki dan perempuan. (2) Pendapat yang masyhur dari Mazhab Maliki dan Hanafi bahwa khitan adalah sunat bagi laki-laki dan perempuan. (3) Pendapat yang masyhur dari Madzhab Hanbali, juga merupakan pendapat sebagian ulama

⁵⁴ Hadis-Hadis ini diselidiki tidak kuat oleh Ibn Qayyim. Lihat bukunya, Ibn Qayyim, *Tuhfah al-Maudūd bi Ahkām al-Maulūd*, (Kairo: Dār al-Syurūq, t.t), h.107.

⁵⁵ Sa‘ad Muḥammad al-Marshafī, *Aḥādīst al-Khitan-Hujjiyatuhā wa Fiqhuhā*, h.48-56.

⁵⁶ Ibn Qayyim, *Tuhfah al-Maudūd bi Ahkām al-Maulūd*, h.127-128.

Syafi'i bahwa khitan adalah wajib bagi laki-laki dan sunat bagi perempuan. (4) Pendapat lain dari ulama Hanafi, Maliki dan Hanbali bahwa khitan adalah sunat bagi laki-laki dan *mustahab* bagi perempuan.⁵⁷ Terlihat bahwa sebagian pendapat tidak membuat perbedaan hukum antara laki-laki dan perempuan dan sebagiannya lagi melakukan perbedaan.

Adapun ulama yang mewajibkan khitan, kesimpulan mereka tidak didasarkan kepada dalil teks nas melainkan dengan dalil analisis dan rasional. Ada yang mencoba mengajukan dalil Hadis tetapi oleh ahli Hadis diklaim sebagai Hadis daif.⁵⁸

Apa yang ditemukan dalam makalah ini memperkuat pernyataan syekh Mahmud Syaltut dan beberapa ulama lainnya, bahwa perintah khitan, baik untuk laki-laki maupun perempuan, tidak bersandar langsung pada teks nas agama karena tidak ada satu Hadis pun yang sah mengenai perintah khitan dan alasan yang dikemukakan ulama yang pro wajib khitan adalah sangat lemah. Menurut Mahmud Syaltut, pensyariaan khitan dalam Islam sebenarnya diakomodasi hanya lewat kaidah fikih bahwa melukai anggota tubuh makhluk hidup (dalam hal ini khitan) diperbolehkan apabila dengan itu ada kemaslahatan yang diperoleh darinya.⁵⁹

Adalah menarik bahwa tidak didapati redaksi Hadis Nabi yang tegas tentang hukum khitan, disamping bukti-bukti yang cukup kuat bahwa praktik khitan telah tersebar dan meluas pada masa Nabi. Kesimpulan yang dapat diajukan adalah bahwa khitan merupakan sesuatu yang kepentingannya tidak terkait langsung dengan syariat inti agama Islam dan artinya disunahkan. Karena itu, Nabi mencukupkan keterangannya tentang khitan tersebut dengan redaksi Hadis "*khamsun min al-fithrah*". Kemungkinan kedua adalah tidak terjadi perdebatan tentang hukum khitan pada masyarakat Muslim masa Nabi yang menuntut Nabi memberikan jawabannya atau masyarakat Muslim masa Nabi telah memahami kedudukan dan hukum sunat khitan.

Ditinjau dari konteks pembahasan Hadis-Hadis yang memuat keterangan tentang khitan terlihat bahwa khitan muncul dalam konteks Hadis tentang kebersihan yang sifatnya sangat personal dan alamiah manusiawi.

⁵⁷ Lihat ulasan detail Sa'ad Muhammad al-Marshafi, *Ab'adist al-Khitan-Hujjiyatuhâ wa Fiqhuhâ*, h.25-32, 36-42; Ahmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Jilid 10, h.354. Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad al-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqâ al-Akbbâr*, Jilid 1, h.138. Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, h.642.

⁵⁸ Ahmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Jilid 10, h.354.

⁵⁹ Mahmud Syaltut, *al-Fatâwâ*, (Kairo: Dâr al-Qalam, t.t.), h. 302.

Maksudnya, aspek kepentingan dan tujuan khitan lebih mengarah kepada kebutuhan fisik dan biologis individu manusia ketimbang kepada kepentingan keyakinan dan sosial kemasyarakatan mereka. Dengan kata lain, orientasi kemaslahatan individu adalah sesuatu yang mendasari legitimasi keberadaan dan pensyariaan khitan. Karena karakternya yang bersifat manusiawi dan personal, maka setiap individu, baik laki-laki atau perempuan, telah memahami dengan sendirinya dan memiliki kebebasan yang relatif penuh mendapatkan kemaslahatan, manfaat dan kepentingan khitan bagi diri mereka sendiri. Dengan pemikiran ini, jelaslah bahwa praktik-praktik khitan yang mengorbankan kemaslahatan manusia adalah merupakan penyimpangan dan anomali dari fungsi dan tujuan khitan itu sendiri.

Hadis memang tidak memberikan petunjuk yang jelas dan teknis tentang bagaimana tata cara khitan itu dilakukan. Dalam khitan perempuan misalnya, tidak ditegaskan apakah sebatas menyentuh ujung klitoris atau membuang sebagian klitoris dan bagaimana ukuran sebagian tersebut. Akan tetapi prinsip kemaslahatan individu, yang merupakan dasar dan misi pelaksanaan khitan dalam Islam, baik bagi laki-laki dan perempuan, jelas akan menghindarkan masyarakat Muslim dari praktik-praktik khitan yang menindas, seperti membuang sebagian besar atau seluruh klitoris, memotong sebagian atau seluruh *labia minora* (bibir kecil vagina) atau pun menjahit *labia majora* (bibir luar) setelah terlebih dahulu membuang seluruh klitoris yang semua ini dibuktikan merugikan dan mensensasikan perempuan secara seksual dan fisik.⁶⁰

Terakhir adalah menarik untuk melihat perkembangan yang terjadi dalam pemahaman dan praktik sebagian masyarakat Indonesia berkenaan dengan walimah khitan dan waktu pelaksanaan khitan perempuan, mengingat Hadis tentang walimah khitan jelas tidak mengimplikasikan perintah apalagi tuntutan dan mengingat semua pendapat dalam fikih klasik

⁶⁰ Nahid Toubia, *Female Genital Mutilation: A Call For Global Action* (USA: United Nation Plaza, 1993), h.211. Toubia mengungkapkan bahwa termasuk bentuk-bentuk *mutilation* perempuan yang menindas adalah: (1) *Clitoridectomy*, yaitu menghilangkan sebagian besar atau seluruh alat kelamin luar. Yang termasuk dalam kategori ini yaitu menghilangkan sebagian besar atau seluruh klitoris dan menghilangkan klitoris dan sebagian bibir kecil vagina (*labia minora*). (2) *Infibulation*, yaitu menghilangkan seluruh klitoris serta sebagian atau seluruh *labia minora*, kemudian *labia majora* dijahit dan hampir menutupi seluruh vagina. Bagian yang terbuka hanya disisakan sedikit saja untuk pembuangan darah menstruasi yang kadangkala hanya sekecil kepala batang korek api. Jika perempuan tersebut menikah dan akan bersenggama (*sexual intercourse*), baru kulit tersebut dipotong atau dibuka kembali. Hal ini salah satu adat untuk menjaga keperawanan si gadis.

menetapkan bahwa umur khitan perempuan dan laki-laki tidak dibedakan. Seperti yang telah disebutkan dalam pendahuluan, kuatnya penerimaan masyarakat terhadap suatu ajaran keagamaan dan bagaimana suatu ajaran dipahami dan dikembangkan sangat ditentukan oleh harmonisasinya dengan kepentingan budaya dan sosial masyarakat tersebut. Dari sini dapat dimengerti kenapa suatu Hadis yang jelas-jelas pinggiran dan marginal (daif) menjadi sangat sentral dalam satu kelompok masyarakat dan tidak bagi kelompok masyarakat lainnya.[]

Pustaka Acuan

- ‘Asqalânî, al-, Ahmad ibn ‘Alî ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, al-Qâhirah: Dâr al-Maktabah al-Salafiyah, 1407 H.
- ‘Asqalânî, al-, Ibn Hajar, *Talkhîsh al-Habîr*, Madina al-Munawwarah: t.p, 1964.
- A. Azami, *Studies in Hadis Methodology and Literature*, Indiana: American Trusts Publications, 1978.
- Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud*.
- Anees, Munawar Ahmad, *Islam & Biologis umat manusia: Etika, Gender, dan Tekhnologi*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1994.
- Bukhârî, al-, *Shahîh al-Bukhârî*.
- Hathout, Hassan, *Revolusi Seksual Perempuan, Obstetri dan Ginekologi dalam Tinjauan Islam*, Jakarta: Remaja Rosdakarya, 1996.
- Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dar al-Fikri, 1410 H/1990 M.
- Ibn Faris, Ahmad, *Mu‘jam Maqâyis al-Lughah*, Mesir: Maktabah al-Khanaji, 1981.
- Ibn Qayyim, *Tuhfah al-Maudûd bi Ahkâm al-Maulûd*, Kairo: Dâr al-Syurûq, t.t.
- Imâm Mâlik, *al-Muwaththa’*.
- Jazirî, al-, Ibn al-Atsîr, *Jâmi‘ al-Ushûl fi Ahâdîts al-Rusul*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1403/1983.
- Marshafî, al-, Sa‘ad Muḥammad, *Ahâdist al-Khitan-Hujjiyatuhâ wa Fiqhuhâ*, diterjemahkan oleh Amir Amin Zakaria, *Khitan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Mazdî, al-, Jamâl al-Dîn Abû al-Hajjâj Yûsuf, *Tahdzîb al-Kamâl fi Asmâ’ al-Rijâl*, Beirut: Mausû‘ah al-Risâlah, 1988.
- Muslim, *Shahîh al-Muslim*.
- Sâbiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1987.
- Shâlih, al-, Subhî, *Ulûm al-Hadîts wa Mushtalahuhû*, Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1973.
- Shan‘ânî, al-, Muḥammad ibn Ismâ‘îl, *Subul al-Salâm*, Mesir: Mushhaf al-Babi al-Halabi, 1369/1950.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif*, Bandung: Mizan, 2001.
- Suyuthî, al-, Jalâl al-Dîn, *Tadrîb al-Râwî*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1414 H/1993 M.
- Syaltut, Mahmud, *al-Fatâwâ*, Kairo: Dâr al-Qalam, t.t.
- Syawkânî, al-, Muḥammad ibn ‘Alî ibn Muḥammad, *Nayl al-Awṭhâr Syarḥ Muntaqâ al-Akhhâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1403/1983.
- Tahhân, al-, Mahmûd, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Qur’ân al-Karîm, 1399 H/1979 M.
- Toubia, Nahid, *Female Genital Mutilation: A Call For Global Action*, USA: United Nation Plaza, 1993.
- Zuhaylî, al-, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Damaskus: Dar al-Fikri, 1997.