

HADIS-HADIS *KHITĀN* WANITA; SUATU PENILAIAN SEMULA SERTA IMPLIKASI TERHADAP DISKUSI SEMASA.

Mohd Amirul Hassan Ahmad Tajuddin
*Jabatan Usuluddin, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Islam Sultan Azlan Shah,
Bukit Chandan, 33000 Kuala Kangsar, Perak,
E-mail: amirulhassan@usas.edu.my*

Abstrak

Amalan *khitān* wanita telah menjadi perdebatan hebat di kalangan ilmuan Islam mengenai keahluannya. Ini merupakan rentetan daripada keputusan *World Health Organization* (WHO) yang telah mengharamkan amalan ini kerana ianya memberi kesan buruk yang banyak terhadap kesihatan wanita. Kajian ini bertujuan menilai dan mengkaji semula dalil-dalil daripada hadis-hadis Nabi SAW mengenai amalan *khitān* daripada sudut keabsahan sanad dan matan. Hal ini kerana keabsahan sanad dan kefahaman matan hadis memberi kesan besar di dalam ketepatan hukum yang dikeluarkan. Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan *historical-textual analysis* yang menganalisis pernyataan tokoh ilmu *jarh wa ta'dil* terhadap sanad hadis dan juga kefahaman para ilmuan terhadap matan hadis. Hasil kajian mendapati bahawa hadis-hadis mengenai *khitān* wanita terbahagi kepada dua kategori. Kategori pertama adalah hadis-hadis yang *sahih* namun matannya tidak menunjukkan hukum wajib atau sunat. Kategori kedua pula ialah hadis-hadis *da'if* yang tidak boleh dijadikan hujah dalam menetapkan hukum bagi amalan ini. Justeru, kajian ini mendapati bahawa hukum yang tepat adalah mubah ataupun harus yang mana hukumnya boleh berubah mengikut situasi dan keadaan. Kajian ini boleh mengharmonikan perselisihan yang timbul antara sains dan hadis *al-nabawi*.

Kata kunci: *Khitān* wanita, FGM, Sunat, Hadis, WHO, *Jarh wa ta'dil*

Abstract

The practice of *khitan* for women has become a great debate among Islamic scientists on its imperative. This is a sequel of the World Health Organization (WHO) decision which has banned this practice as it has had a great impact on women's health. This study aims to evaluate and review the prophecies of the Prophets s.a.w regarding the practice of *khitān* in terms of the authenticity of *sanad* and *matan*. This is because the authenticity of the *sanad* and the understanding of the *hadith* has a great impact on the accuracy of the law. This study uses a historical-textual analysis research method that analyzes the statement of the scholars of *jarh wa ta'dil*. The findings of the study show that the hadith on the *khitān* of women are divided into two categories. The first category is the authentic hadith but does not imply mandatory law or sunnah. The second category is the weak hadith which cannot be used as an argument in setting the law for this practice. Hence this study finds that the right law is *mubāh* or should which law can change according to the situation and circumstances. This study can harmonize the disputes arising between the science and the hadith.

Keyword: *Khitān wanita, FGM, Sunat, Hadis, WHO, jarh wa ta'dil*

PENDAHULUAN

0.1. Pengenalan

Bab ini menjelaskan aspek-aspek yang menjadi pendahuluan bagi penyelidikan ini. Pengkaji akan menjelaskan latar belakang, skop, objektif kajian serta metodologi kajian.

0.2. Latar Belakang Permasalahan Kajian

Khitān atau sunat merupakan amalan tradisi di Malaysia terutama dalam kalangan umat Islam berbangsa Melayu. Hal ini telah sebatikan dalam diri mereka kerana kaitannya dengan mazhab Syafii yang mewajibkan amalan ini baik kepada lelaki mahupun wanita (al-Nawawi, 1392H). Namun demikian, pada tahun 2016, World Health Organization (WHO) dengan kerjasama UNFPA-UNICEF (United Nations Population Fund-United Nations Children's Fund) buat julung kalinya telah melancarkan garis panduan berasaskan bukti mengenai pengurusan komplikasi kesihatan daripada amalan FGM (female genital mutilation) (Organization, 2016). Pada dasarnya, WHO telah memulakan kajian pada tahun 1952 apabila United Nation Commission on Human Right (UNCHR) membangkitkan isu FGM ini. Pada tahun 1982, WHO mengambil langkah mengharamkan FGM dengan mengeluarkan kenyataan rasmi mereka. Pada tahun 1985, isu ini telah dibahaskan di Perhimpunan Kesihatan Dunia atau

World Health Assembly (WHA) kali ke-38. Perhimpunan ini bersetuju menyatakan bahawa FGM merupakan amalan tradisi yang membahayakan kesihatan wanita. Sehingga kini, banyak negara telah menyahut seruan pengharaman amalan FGM ini, sebahagiannya merupakan negara Islam seperti Mesir (2008) dan Mauritania (2005) serta sebahagian negeri di Sudan seperti Kordofan (2008) dan Gedaref (2009).

Berdasarkan kajian-kajian yang telah dibuktikan oleh WHO ini, maka sebahagian para sarjana Islam kontemporari seperti Yusuf al-Qaradawi, 'Ali Juma'ah (mantan mufti Mesir), Muhammad Sayyid al-Tantawi, Muhammad Salim 'Awwa dan lain-lain telah mengeluarkan fatwa yang seakan bercanggah dengan ulama silam di mana mereka berpandangan bahawa *khitān* wanita ini hukumnya hanyalah mubah (harus) kerana ketiadaan dalil yang jelas atau *sahih*, sedangkan para sarjana silam hanya berbeza pandangan dalam menentukan sama ada ianya wajib, sunat atau *makrumah* (kemuliaan) berdasarkan hadis-hadis yang pelbagai tanpa ada seorang pun dalam kalangan mereka menfatwakan mubah atau haram (al-Sarur & Raja', 2013).

0.3. Pernyataan Masalah Kajian

Berdasarkan huraian di atas, persoalan-persoalan yang hendak dijawab dalam kajian ini dapat dirumuskan seperti berikut:

- 0.3.1. Apakah status hadis berkaitan *khitān* wanita?
- 0.3.2. Sejauh manakah ketepatan para sarjana silam dan kontemporari dalam *istidlāl* (mengeluarkan hukum) berdasarkan hadis-hadis yang berkaitan *khitān* wanita?
- 0.3.3. Adakah larangan *World Health Organization* (WHO) terhadap praktikal *khitān* wanita ini bercanggah dengan syariat Islam?

0.4. Objektif Kajian

Berdasarkan persoalan-persoalan di atas, penyelidik berharap kajian ini akan dapat mencapai objektif-objektif seperti berikut:

- 0.4.1. Menganalisis keabsahan hadis-hadis yang menjadi sumber pensyariatam amalan *khitān* wanita.
- 0.4.2. Mengkaji ketepatan *istidlāl* (pengambilan dalil) oleh para sarjana Islam dalam memahami hadis yang berkaitan *khitān* wanita.

0.4.3. Mengkaji sejauh mana percanggahan larangan *khitān* wanita oleh *World Health Organization* (WHO) dengan syariat Islam berpandukan status hadis dan ketepatan *istidlāl* (mengeluarkan hukum) daripada hadis-hadis yang *sahih*.

0.5. Definisi Tajuk

Tajuk yang dipilih oleh penyelidik ialah ‘Hadis-Hadis *Khitān* Wanita; Hadis-Hadis *Khitān* Wanita; Suatu Penilaian Semula Serta Implikasi terhadap Diskusi Semasa. Kata kunci yang paling penting bagi tajuk ini ialah *khitān*. Oleh itu, penyelidik akan menghuraikan definisi *khitān* menurut bahasa, istilah, dan juga Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO).

0.5.1. *Khitān* Menurut Bahasa dan Istilah

Menurut Ibn al-Manzur, *khitān* (ختان) merupakan perkataan yang berasal daripada (ختن) yang membawa erti memotong, samada pada lelaki ataupun wanita (al-Manzūr, t. t.).

Dalam istilah pula, terdapat perbezaan antara lelaki dan perempuan. *Khitān* bagi lelaki adalah dengan memotong kulit yang berada di bahagian hujung zakar (atau yang dinamakan kulup). Imam al-Nawawi menjelaskan bahawa *khitān* perempuan adalah memotong bahagian yang sah untuk dikatakan sebagai memotong (walaupun sangat sedikit, yang penting dipotong) (al-Nawawi, 1392H).

Para fuqaha membezakan perkataan *khitān* antara lelaki dan wanita. Berkata al-Nawawi: “Perkataan *khitān* digunakan untuk lelaki, manakala bagi wanita adalah *khafad* (خفص)” (al-‘Asqalani, 2005). Al-Māwardi pula memberikan definisi yang lebih sempurna dengan berkata bahawa *khitān* wanita adalah memotong bahagian kulit yang paling atas pada alat kelamin wanita (klitoris) yang berbentuk seperti biji atau balung ayam jantan, dan menjadi kewajipan supaya memotong kulit yang paling hujung tanpa perlu memotong asal klitoris (al-Mawardi, 1999).

Masyarakat Melayu pula menggunakan istilah berkhatan atau bersunat bagi merujuk kepada amalan *khitān* ini, yang mana sudah diamalkan turun-temurun di Malaysia. Berdasarkan kajian, 93% wanita melayu Islam, sama ada ibu atau anak perempuan mengamalkan amalan *khitān* dan kebanyakannya dilakukan ketika usia masih bayi hingga ke usia prasekolah (Dahlui, 2011).

0.6. Skop dan Batasan Kajian

Hadis-hadis yang akan dianalisis dalam kajian ini adalah hadis yang berkaitan *khitān* wanita sahaja. Namun demikian, penyelidik tidak mengumpulkan semua hadis dalam kajian ini. Penyelidik hanya memilih hadis-hadis teras yang menjadi hujah bagi para sarjana Islam dalam menetapkan hukum *khitān* bagi wanita. Penyelidik juga hanya membataskan kajian terhadap hadis-hadis *marfu'* (perkara yang disandarkan kepada Nabi SAW sama ada perbuatan, perkataan dan juga *taqrir*) dan bukannya hadis-hadis *mawqūf* (perkara yang disandarkan kepada para sahabat sama ada perbuatan, perkataan dan juga *taqrir*) ataupun hadis-hadis *maqtu'* (perkara yang disandarkan kepada para tabiin samada sama ada perbuatan, perkataan dan juga *taqrir*) (Abādi, 2009). Hal ini kerana sesuatu hukum hanya dapat ditetapkan dengan hadis *marfu'*. Adapun, perbuatan atau perkataan sahabat bukanlah hujah dalam menetapkan sesuatu hukum melainkan jika ianya berkaitan dengan perkara di luar bidang ijtihad atau berlakunya kesepakatan para sahabat dalam sesuatu isu ataupun untuk menguatkan hadis *da'if* yang *marfu'* (Abādi, 2009).

0.7. Metodologi Penyelidikan

Kajian ini merupakan sebuah penyelidikan kualitatif. Dalam menjalankan kajian ini, penyelidik menggunakan dua metode utama iaitu pengumpulan data dan analisis data.

0.7.1. Metode Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data, penyelidik menggunakan metode dokumentasi iaitu hadis-hadis berkaitan *khitān* wanita dikumpulkan daripada sumber-sumber primer iaitu kitab-kitab hadis. Begitu juga fatwa-fatwa dan pandangan para sarjana dalam kitab-kitab mereka. Kebanyakan sumber ini diperoleh daripada perpustakaan, koleksi peribadi, buku berbentuk PDF yang disediakan di internet. Penyelidik juga menggunakan *digital library* seperti *Maktabat al-Shamilah* dalam merujuk kitab-kitab Arab.

0.7.2. Metode Analisis Data

Setelah mengumpulkan hadis-hadis dan pandangan sarjana, maka penyelidik mengolah data-data tersebut dan menganalisisnya satu persatu. Metode yang digunakan dalam menganalisis sanad-sanad hadis dan juga fatwa para ulama dalam kitab mereka ialah metode analisis teks (*textual analysis*). Metode ini diaplikasikan bagi mengetahui maksud sebenar yang

terkandung dalam sebuah teks terutama dalam memahami dan menafsirkan ucapan tokoh *jarh wa ta'dil* bagi status perawi sesuatu hadis.

Penyelidik juga menggunakan metode perbandingan (*comparative methode*) bagi menganalisis dua pandangan sarjana Islam yang saling bertentangan dalam menentukan *mashru'iyah* (disyariatkan) *khitān* wanita atau sebaliknya.

1. ANALISIS HADIS-HADIS BERKAITAN *KHITAN* WANITA

1.1. Pengenalan

Dalam bab ini, penyelidik membahagikan kajian hadis-hadis *khitān* kepada dua bahagian iaitu hadis-hadis yang *sahih* dan hadis-hadis yang *da'if*. Kemudian, penyelidik akan menganalisis kefahaman matan oleh para sarjana terhadap hadis yang *sahih*, manakala bagi hadis yang *da'if*, penyelidik akan mengfokuskan perbincangan dan analisis terhadap kecacatan sanad.

1.2. Hadis-Hadis *Khitān* Wanita Yang *Sahih*

Terdapat dua hadis utama yang menjadi hujah bagi golongan yang menyatakan *mashru'iyah* (pensyariatan) amalan *khitān* bagi wanita. Hadisnya seperti berikut:

1.2.1. Hadis Fitrah Lima Perkara

Hadis daripada Abu Hurayrah RA (Al-Bukhāri, 1422H: 5889):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الْفِطْرَةُ خَمْسٌ: الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وقص الشارب، وتقليم الأظفار".

Daripada Abu Hurayrah RA bahawa Nabi SAW bersabda: "Fitrah itu ada lima; berkhatan, mencukur bulu kemaluan, mencabut bulu ketiak, memendekkan misai dan memotong kuku" (*H.R. al-Bukhari*).

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhāri dan Muslim dalam kedua-dua kitab *sahih* mereka. Oleh itu, tidak ada keraguan mengenai ke-*sahih*-an hadis ini daripada aspek sanad dan juga matan. Hadis ini menjadi hujah bagi golongan yang menyokong amalan *khitān* dengan menetapkan hukumnya, sama ada wajib ataupun sunat. Al-Māwardhi yang merupakan sarjana mazhab Syafii berkata bahawa fitrah yang disebut dalam hadis ialah agama secara

umumnya yang merangkumi perkara yang wajib dan juga sunat, lalu beliau berhujah bahawa *khitān* dalam hadis ini adalah wajib walaupun amalan yang lain adalah sunat kerana boleh sahaja perkara yang sunat digandingkan dengan perkara yang wajib dalam satu ayat (Al-Māwardi, 1999).

Bagi yang berpendapat ianya sunat, mereka berdalilkan keumuman hadis ini yang menyebut *khitān* adalah termasuk dalam fitrah yang lima. Oleh itu, sunat bagi lelaki mahupun wanita untuk berkhitan. Hal ini kerana perkataan fitrah dalam hadis membawa erti sunat, sebagaimana keempat-empat amalan lain juga adalah sunat seperti mencukur bulu kemaluan, mencabut bulu ketiak dan memendekkan misai serta memotong kuku. Kata al-Qarafi yang merupakan sarjana dalam mazhab Maliki: “Tidak ada khilaf dalam hadis ini tentang ianya bukan wajib, sebagaimana memotong kuku dan lain-lain yang juga bukanlah perkara yang wajib” (Al-Qarafi, 1994).

Namun begitu, Ibn ‘Abd al-Barr yang merupakan seorang sarjana ulung silam berpandangan bahawa hadis ini tidak boleh diumumkan terhadap lelaki dan juga wanita (al-Barr, 1387H). Penyelidik beranggapan pada hadis ini adanya *ihimāl* (kemungkinan) dalam menetapkan *al-mukhatab* (orang yang diperintahkan), sama ada ianya umum kepada lelaki dan wanita ataupun khusus bagi lelaki sahaja. Oleh itu, untuk menetapkan sunat atau wajibnya *khitān* bagi wanita berdasarkan hadis ini sahaja tidaklah kuat melainkan jika ada dalil khusus yang lain yang menunjukkan perintah *khitān* bagi wanita. Hal ini kerana keumuman *khitān* yang disebutkan dalam hadis ini berkemungkinan besar tidak ditujukan kepada wanita, bahkan ianya khusus bagi lelaki. Hal ini kerana sebahagian daripada fitrah yang lima hanya khusus buat lelaki seperti memendekkan misai. Bahkan dalam riwayat yang lain, sepuluh perkara daripada fitrah antaranya ialah memendekkan misai dan memanjangkan janggut (H.R. Muslim: 261, Abu Dawud: 53, al-Tirmidhi: 2757, al-Nasa’i: 126-128 dan Ibn Majah: 293). Persoalannya, adakah memendekkan misai dan memanjangkan janggut juga menjadi fitrah dan sunat bagi para wanita? Sudah tentu tidak. Kesimpulannya, hadis ini tidak kuat untuk dijadikan hujah bagi menetapkan *mashru’iyah* (pensyariatan) *khitān* bagi wanita atas faktor kesamaran dalam penetapan makna hadis.

1.2.2. Hadis Bertemu Dua Tempat *Khitān*

Hadis daripada 'A'ishah RA (Ibn Majah, t. t.: 598):

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ قَالَتْ: « إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلْتُهُ أَنَا
وَرَسُولُ اللَّهِ فَأَغْتَسَلْنَا»

Daripada 'A'ishah RA, isteri Baginda SAW berkata: “Apabila bertemunya dua tempat *khitān*, maka wajiblah mandi” (H.R. *Ibn Majah*).

Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, dan juga al-Tirmidhi, lalu beliau men-*sahih*-kan hadis ini (al-Tirmidhi, t.t.). Dari aspek sanad, hadis ini merupakan hadis yang *sahih* sebagaimana yang telah dihukumkan sendiri oleh al-Tirmidhi sebagai hadis *hasan sahih* setelah mendatangkan hadis ini dalam kitabnya.

Oleh itu, hadis ini menjadi hujah bagi mereka yang menyokong amalan *khitān* wanita. Kata Ibn Qudāmah ketika memberi komentar terhadap hadis ini: “Hadis ini menunjukkan bahawa sesungguhnya wanita pada zaman dahulu telah berkhatan” (al-Zuhayri, 1996). Hal ini kerana Nabi saw menyatakan *khitān* daripada kalangan lelaki dan juga *khitān* daripada kalangan wanita ketika memberi kiasan terhadap zakar lelaki dan juga faraj wanita yang bertemu ketika melakukan hubungan intim. Abu al-Ashbal al-Zuhayri berkata: “Dua tempat *khitān* yang dinyatakan dalam hadis adalah pada lelaki dan juga wanita, jika tidak sudah tentulah dikatakan, ‘Jika bertemu *khitān* lelaki (kemaluan lelaki yang dikhatan) dengan faraj wanita, maka diwajibkan mandi’”. Penyebutan dua *khitān* dalam hadis ini menunjukkan bahawa ianya sesuatu yang menjadi syariat sama ada bagi lelaki mahupun wanita” (al-Zuhayri, 1996).

Namun begitu, Jamal Abu al-Sarur dan Ahmad Raja' dalam buku mereka '*Khitān al-Inath Bayna al-Maghlut 'Ilmiyyan wa al-Multabis Fiqhiyyan*' yang telah disemak oleh mantan mufti Mesir, Dr. 'Ali Juma'ah berkata bahawa hadis ini tidak boleh dijadikan hujah bagi amalan *khitān* wanita kerana terdapat kemungkinan bahawa lafaz *khitān* di sini hanyalah diucapkan dalam kaedah *taghlib*, iaitu mendominasi salah satu nama atau perkara atau sifat. Kaedah ini merupakan kebiasaan bagi orang Arab ketika menuturkan dua perkara yang berbeza, lalu menyebutkannya dengan perkataan *muthanna* (مثنى) bagi perkara yang lebih dominan. Sebagai contoh *al-qamaran* (القمران) yang bererti dua bulan bagi merujuk kepada

bulan dan matahari, *al-'Umaran* (العمران) dua 'Umar bagi merujuk kepada 'Umar dan Abu Bakar, *al-'isha'an* (العشاءان) bagi merujuk kepada Maghrib dan Isya, *al-zuhuran* (الظهران) bagi merujuk kepada Zohor dan Asar, *al-aswadan* (الأسودان) bagi merujuk kepada tamar (hitam) dan air. Begitu jugalah halnya dalam hadis di atas yang merujuk kepada kemaluan lelaki yang dikhatan, lalu didominasi ke atas kemaluan wanita, lalu disebut sebagai *al-khitān* (الختانان) yang bererti dua *khitān* (al-Sarur & Raja', 2013). Lihat jadual 1 di bawah bagi perkataan-perkataan ini:

| Terjemahan ke Bahasa Melayu | Bahasa Arab |
|---|---|
| Bulan + matahari = dua bulan | القمر + الشمس = القمران |
| 'Umar + Abu Bakar = dua 'Umar | عمر + أبو بكر = العمران |
| Isya + Maghrib = dua Isya | العشاء + المغرب = العشاءان |
| Zohor + Asar = dua Zohor | الظهر + العصر = الظهران |
| Kurma (warnanya hitam) + air = dua hitam | التمر + الماء = الأسودان |
| Zakar (yang dikhatan) + faraj = dua <i>khitān</i> | ذكر الرجال (مختونا) + فرج المرأة = الختانان |

Jadual 1: Kaedah *Taghlīb*

Namun begitu hujah, *ihimāl* (sangkaan) yang dinyatakan oleh Jamal Abu al-Sarur dan Ahmad Raja' dalam hadis ini dapat ditolak dengan melihat riwayat-riwayat yang lain. Dalam riwayat al-Tirmidhi, lafaz hadis ini tidak diriwayatkan secara *muthanna* (bilangan dua) sepertimana dalam riwayat Ibn Mājah. Riwayat hadis di sisi al-Tirmidhi ialah: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ وَجَبَ الْغُسْلُ. Dalam riwayat ini, jelas dinyatakan bahawa jika tempat *khitān* (lelaki) telah melepasi tempat *khitān* (wanita), maka wajiblah mandi hadas. Oleh itu, benarlah kata Ibn Qudāmah bahawa hadis ini menjadi bukti bahawa wanita zaman dahulu telah berkhatan.

Namun, hadis ini masih lagi belum menunjukkan bahawa adanya perintah daripada Nabi SAW untuk melakukan *khitān* kepada wanita kerana hadis ini hanyalah dalam bab pengkhabaran dan bukanlah perintah. Oleh itu, sepatutnya apa yang difahami daripada hadis ini adalah mubah iaitu harus bagi *khitān* wanita, bukanlah wajib ataupun sunat kerana ia

hanyalah sunnah *taqririyyah* (diam dan setuju Nabi SAW) yang menunjukkan sekadar kebenaran Nabi SAW bagi amalan itu. Bagi menetapkan hukum wajib mahupun sunat, maka para fuqaha melakukan istinbat daripada dalil-dalil yang mempunyai kata perintah berdasarkan kaedah fiqh *al-amr yaqtadi ila al-wujūb* yang bererti sesuatu perintah menunjukkan kepada hukum wajib. Kata Yusuf al-Qaradāwi: “Adapun, jika sekadar sunnah perbuatan dan sunnah *taqririyyah*, maka tidaklah ia menunjukkan kepada pensyariatannya (sunat atau wajib) kerana Baginda SAW tidaklah melakukan perkara yang haram dan tidak juga mendiadakan perkara yang batil, dan jika terzahir perbuatan itu bertujuan mendekatkan diri kepada Allah, maka ianya merupakan petunjuk kepada *istihbāb* (sunat). Jika tidak, maka sudah tentulah makan dabb (biawak padang pasir) itu hukumnya wajib ataupun sunat kerana ianya adalah sunnah *taqririyyah*” (al-Qaradawi, 2017).

Dapat disimpulkan di sini bahawa sesuatu hadis yang menunjukkan perbuatan Nabi SAW atau *taqirir* Baginda SAW, maka ianya tidaklah cukup untuk menatijahkan hukum wajib ataupun sunat, namun ianya hanyalah sekadar mubah (harus) kerana Baginda SAW tidak akan melakukan sesuatu yang diharamkan dalam syarak.

1.3. Hadis-Hadis *Khitān* Wanita yang *Da'if*

Dalam bab ini, penyelidik akan mengkaji dua hadis yang *da'if* (lemah) berserta *mutaba'at* (hadis yang sama daripada jalur sahabat Nabi yang sama) dan juga *shawāhid* (hadis yang sama daripada jalur sahabat Nabi yang lain) bagi kedua-dua hadis ini.

1.3.1. Hadis Bidan *Khitān* Wanita

Hadis riwayat Anas bin Malik RA (Al-Tabarani, 1415H: 2253 & 1405H: 122) (Ibn ‘Adi, 1409H: 228) (Al-Dawlabi, 1421H: 1821) (al-Bayhaqi, 2003: 17562) (al-Baghdadi, t.t.):

عن أنس بن مالك، أن النبي قال لأم عطية ختانة كانت بالمدينة: «إذا خففت فأشمي

ولا تنهكي، فإنه أسرى للوجه، وأحظى للزوج»

“Dari Anas ibn Mālik bahwasanya Nabi SAW berkata kepada Umm ‘Atiyyah, seorang bidan *khitān* perempuan di Madinah: “Jika engkau menyunat perempuan, maka sisakanlah sedikit dan janganlah dipotong berlebih-lebihan. Sesungguhnya itu lebih mencantikkan wajah (wanita yang bersunat) dan lebih disenangi suami” (H.R. Riwayat al-Tabarani).

Hadis ini merupakan hadis yang paling jelas dalam menunjukkan perihal wanita di zaman Rasulullah SAW berkhatan dan perintah Baginda SAW kepada Umm 'Atiyyah untuk melakukan *khitān* terhadap wanita tanpa berlebih-lebihan. Namun, adakah hadis ini boleh dijadikan dalil bagi amalan *khitān* ini? Jika ianya *sahih*, maka sudah pasti boleh dijadikan hujah. Namun, jika ianya tidak *sahih*, maka tidak boleh dijadikan hujah kerana hadis *da'if* tidak boleh dijadikan hujah dalam menetapkan sesuatu hukum. Salah satu jalur hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, lalu beliau melemahkannya dan disokong oleh Shu'ayb al-Arna'ut namun disahihkan oleh al-Albani kerana *mutaba'at* iaitu jalur periwayatan yang banyak yang menjadikan hadis *da'if* itu meningkat menjadi *hasan li ghayrihi*.

Bagi menentukan ketepatan hukum ini, penyelidik akan mengkaji setiap *tariq* hadis ini seperti yang telah dikumpulkan oleh al-Albāni. Hadis ini diriwayatkan oleh enam orang sahabat RA melalui *turuq* (jalur-jalur periwayatan) yang berbeza-beza dengan sedikit perbezaan pada matan hadis. Para sahabat yang meriwayatkan hadis ini ialah Anas bin Mālik, 'Ali bin Abu Talib, Umm 'Atiyyah, Dahhāk bin Qays, 'Abdullah bin 'Umar, 'Atiyyah al-Qurzi RA. Penyelidik akan menyenaraikan kesemua *tariq* daripada keenam-enam sahabat, lalu menganalisis setiap *tariq*.

Tariq Pertama: Anas bin Mālik

Hadis ini direkodkan oleh al-Tabrāni dalam *Mu'jam al-Awsat* dan *Mu'jam al-Saghir*, Ibn 'Adi dalam *al-Kāmil*, al-Dawlābi dalam *al-Kunā*, al-Khatib al-Baghdadi dalam *Tarikh Baghdād*, al-Bayhaqi dalam *al-Sunan al-Kubrā* daripada Muhammad bin Salām al-Jamhi, telah memberitahu kami Za'idah bin Abu al-Raqqād, daripada Thābit al-Bunāni, daripada Anas bin Mālik.

Sebahagian nama-nama yang telah dinyatakan di atas yang telah merekodkan hadis ini dalam kitab mereka tidak sekadar menyatakan hadis ini, namun memberikan komentar akan masalah yang wujud pada perawi hadis iaitu Za'idah bin Abu al-Raqqād. Lihat komentar mereka seperti di bawah:

1. **Al-Tabrāni:** "Hadis ini tidak diriwayatkan daripada Thābit melainkan Za'idah dan Muhammad bin Salām pula *tafarrud* (bersendirian) meriwayatkannya daripada Za'idah".

2. **Ibn 'Adi:** "Za'idah bin Abu al-Raqqād meriwayatkan hadis ini daripada Thābit, dan tidak aku ketahui ada yang meriwayatkan daripada Thabit melainkannya. Hadis-hadis Za'idah sebahagiannya *hasan* (baik) dan sebahagian yang lain *munkar* (sangat lemah)".
3. **Al-Khatib al-Baghdadi:** "Hadis ini *munkar* disebabkan oleh Za'idah".

Ini adalah komentar sebahagian ulama setelah mereka menyatakan hadis ini dalam kitab-kitab mereka. Berdasarkan pengakuan al-Tabrāni dan Ibn 'Adi, hadis ini (melalui jalur Anas bin Mālik) telah berlaku *tafarrud* pada Za'idah. Za'idah berseorangan dalam meriwayatkan hadis ini daripada Thābit al-Bunani. Perlu diketahui, *tafarrud* dalam meriwayatkan hadis bukanlah sebab utama yang menjadikan sesebuah hadis itu *da'if*, namun apabila seorang perawi yang *da'if* (lemah) telah *tafarrud* dalam periwayatan hadis, maka ia petanda yang kuat bahawa hadis itu tidak *thabit*. Penyelidik akan menyatakan penilaian para *nuqqād* hadis (pakar kritik hadis) terhadap Zā'idah bin Abu al-Raqqād seperti yang dinyatakan oleh Ibn Hajar di dalam *Tahzib al-Tahzib* (al-'Asqalāni, 1984):

1. **Abu Hātim al-Rāzi:** "Zā'idah meriwayatkan daripada Ziyād daripada Anas hadis-hadis yang *marfu'* dan *munkar*, tidaklah kami ketahui daripadanya ataupun daripada Ziyād dan tidaklah diketahui beliau meriwayatkan hadis selain daripada Ziyād, namun kami menerima hadisnya sebagai *i'tibar* (sokongan)".
2. **Al-Bukhāri:** "Hadisnya *munkar*".
3. **Abu Dāwud:** "Aku tidak mengetahui keadaanya" (*majhūl hāl*).
4. **Al-Nasā'i:** "Aku tidak mengetahui siapakah dia" (*majhūl 'ayn*). Di tempat lain beliau berkata, "Hadisnya *munkar*".
5. **Ibn Hibban:** "Beliau meriwayatkan hadis-hadis *munkar* daripada perawi-perawi masyhur, hadisnya tidak diterima dan tidak ditulis kecuali sebagai *i'tibār* (hadis sokongan sahaja).

Kesimpulan Hukum Hadis

Hadis dari *tariq* Anas bin Mālik RA diriwayatkan oleh Thābit dan tidaklah diriwayatkan daripadanya melainkan **Zā'idah bin Abu al-Raqqād al-Bāhili**. Oleh itu, penilaian melalui jalur ini terhenti kepada beliau. Para *nuqqād* hadis (pakar pengkritik hadis dalam kalangan ulama) telah sepakat dalam melemahkan beliau, bahkan majoriti memberi penilaian *munkar*

al-hadith. Perawi yang diberi penilaian *munkar* adalah perawi yang sangat lemah dan hadis-hadisnya tidak boleh dijadikan hujah. Oleh itu, hadis melalui jalur ini adalah hadis yang sangat *da'if*.

Tariq Kedua: ‘Ali bin Abu Tālib

Hadis riwayat ‘Ali RA (Al-Baghdādi, t.t.: 4766)

عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: كَانَتْ حَفَاضَةٌ بِالْمَدِينَةِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ: «إِذَا حَفَضْتَ فَأَشْمِي، وَلَا تَنْهَكِي، فَإِنَّهُ أَحْسَنُ لِلْوَجْهِ، وَأَرْضَى لِلزَّوْجِ»

Daripada ‘Ali katanya: “Sesungguhnya di Madinah ada seorang bidan sunat perempuan, maka Nabi SAW pergi kepadanya dan berkata: ‘Jika kamu mengkhatakan perempuan, maka sisakanlah sedikit dan janganlah dipotong berlebih-lebihan dengan memotong kesemuanya. Sesungguhnya itu lebih mengindahkan wajah (wanita yang bersunat) dan lebih disenangi suami’ (H.R. *al-Baghdadi*).

Hadis ini telah direkodkan oleh al-Khatib al-Baghdādi dalam *Tārikh Baghdād* dengan dua sanad periwayatan seperti berikut:

1. Sanad pertama:

أخبرنا أبو الحسن البصري، قال: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِسْحَاقَ الْمَادَرَائِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفُ بْنُ مُحَمَّدٍ (أَبُو غَسَّانَ)، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نَعْلَبَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ عَلِيٍّ

Abu al-Hasan al-Basri → ‘Ali bin Ishāq → Muhammad bin Yūnus → **Awf bin Muhammad (Abū Ghassān)** → Abu Taghlib ‘Abdullah bin Ahmad → Mis‘ar → ‘Amr bin Murrah → Abu al-Bakhtari → ‘Ali bin Abu Talib

2. Sanad kedua:

وَأَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ النَّعَلِيُّ وَاللَّفْظُ لَهُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْيَقْطِينِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفُ بْنُ مُحَمَّدٍ (أَبُو غَسَّانَ)، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو تَغْلِبَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ عَلِيٍّ

Al-Hasan bin al-Husayn al-Ni‘ali → Muhammad bin al-Hasan bin ‘Ali al-Yaqtini → Salih bin Ahmad bin Yūnus → Muhammad bin Musa bin ‘Abd al-Rahmān → **‘Awf bin Muhammad (Abū Ghassān)** → Abu Taghlib ‘Abdullah bin Ahmad → Mis‘ar → ‘Amr bin Murrah → Abu al-Bakhtari → ‘Ali bin Abu Talib

‘Awf bin Muhammad ataupun lebih dikenali dengan Abū Ghassān merupakan *madār al-hadith* iaitu tempat pertemuan hadis. Kesemua perawi hadis daripada kedua-dua sanad ini tidak bermasalah melainkan Muhammad bin Yūnus daripada sanad pertama dan Salih bin Ahmad bin Yūnus daripada sanad kedua. Muhammad bin Yūnus telah dikategorikan sebagai *muttahaḥ bi al-kadhbi* (ditohmah sebagai pemalsu hadis) oleh Ibn ‘Adi, Ibn Hibbān, Mūsa bin Hārūn, al-Qāsim bin Zakariyya dan Abū Dāwud seperti yang dinukilkan oleh Abū al-Hasan bin al-Munādi dan Abū ‘Abid al-Ajuri (Al-Dhahabi, 2001). Salih bin Ahmad daripada sanad kedua juga dikategorikan sebagai *muttahaḥ bi al-kadhbi* dan dikritik teruk oleh al-Dāruqutni dengan mengatakannya sebagai *kadhhab* dan *dajjal*, begitu juga Ibn ‘Adi dan Ibn Hibbān yang mengatakannya sebagai *sāriq al-hadith* (mengambil sanad orang lain lalu menisbahkan kepada diri sendiri) dan tidak harus berhujah dengannya dalam apa keadaan sekalipun (al-‘Asqalāni, 1971).

Kesimpulan Hukum Hadis

Hadis daripada *tarīq* ‘Ali bin Abu Tālib RA yang direkodkan oleh Khatib al-Baghdādi dalam *Tārīkh Baghdād* merupakan hadis yang sangat *da‘if*. Perawinya Muhammad bin Yūnus dan Salih bin Ahmad bin Yūnus lebih dasyat dikritik dengan tohmahan sebagai pemalsu hadis. Para ulama hadis tidak akan berhujah dengan hadis orang yang telah dikategorikan sebagai

muttahaḥ bi al-kadhbi dan mengkategorikan hadis sebegini sebagai hadis *matruk*. Hadis *matruk* merupakan hadis yang sangat *da'if* dan tidak boleh dijadikan hujah walaupun dalam *fada'il al-a'māl* (kelebihan-kelebihan amal), dan *targhib wa tarhib*. Ia juga tidak boleh meningkat menjadi hadis *hasan li ghayrihi* walaupun terdapat jalur-jalur periwayatan yang lain.

Tariq Ketiga: Umm 'Atiyyah

Hadis melalui *tariq* Umm 'Atiyyah ini diriwayatkan oleh Abū Dāwud dalam *Sunan*, al-Bayhaqi dalam *al-Sunan al-Kubrā* dan Ibn 'Adi dalam *al-Kāmil* melalui jalur Marwān katanya: “Telah memberitahu kami Muhammad bin Hassān al-Kūfi daripada Abd al-Malik bin 'Umayr, daripada Umm 'Atiyyah al-Ansariyyah, sesungguhnya Rasulullah SAW memerintahkan bidan sunat wanita untuk melakukan *khitān*, lalu Baginda bersabda (Abu Dāwud, 2009: 5271) (al-Bayhaqi, 2003) (Ibn 'Adi, 1409H):

«إِذَا خَتَّنْتَ فَلَا تُنْهَكِي، فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْظَى لِلْمَرْأَةِ، وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ»

“Jika kamu menyunat perempuan, janganlah dipotong berlebih-lebihan dengan memotong kesemuanya. Sesungguhnya itu lebih mengindahkan wanita dan lebih disayangi oleh suami” (H.R. Abu Dawud, al-Bayhaqi dan Ibn 'Adi).

Sanad hadis ini juga bermasalah terutama perawi yang bernama Muhammad bin Hassān al-Kūfi. Abu Dāwud setelah meriwayatkan hadis ini di dalam kitabnya berkata: “Muhammad bin Hassan adalah *majhūl* (tidak dikenali), dan hadis ini adalah *da'if*” (Dāwud, 2009). Begitu juga Ibn 'Adi berkata: “Hadis bagi Muhammad bin Hassān ini tidaklah diketahui, Marwān juga seorang yang suka meriwayatkan daripada guru-guru yang tidak dikenali.....sanad ini ganjil, 'Abd al-Malik bin 'Umayr tidak aku ketahui melainkan pada sanad ini sahaja dan tidaklah aku mengetahui bagi Muhammad bin Hassān melainkan dua hadis ini” ('Adi, 1409H). Al-Bayhaqi juga turut mengatakan perkara yang sama tentang *jahālah* (tidak dikenali) Muhammad bin Hassan al-Kūfi. Namun, Ibn Mulaqqin dalam kitabnya *Badr al-Munir* mengatakan bahawa sebenarnya Muhammad bin Hassān dalam riwayat ini ialah Muhammad bin Sa'id al-Maslūb al-Zindiq, seorang perawi *kadhhdhāb* (pendusta) berdasarkan kenyataan Abd al-Ghāni bin Sa'id al-Mizzi (al-Mulaqqin, 2004).

Kesimpulan Hukum Hadis

Hadis ini menjadi *da'if* berdasarkan penilaian Abū Dāwud mengenai *jahālah* (tidak dikenali) Muhammad bin Hassan, namun jika diambil penilaian Ibn al-Mulaqqin yang dapat mengenalpasti siapakah Muhammad bin Hassan, maka sudah pasti hadis ini menjadi hadis yang palsu kerana Muhammad bin Sa'id al-Maslūb merupakan pendusta hadis. Bahkan, al-'Azim Abādi pengarang kitab *'Awn al-Ma'būd Sharah Sunan Abu Dāwud* juga bersependapat dengan Ibn al-Mulaqqin dalam menentukan *jahālah* Muhammad bin Hassan, iaitu seorang zindik dan pemalsu hadis yang bernama Muhammad bin Sa'id al-Maslūb al-Shāmi (al-Abādi, 1415H).

Tariq keempat: Dahhāk bin Qays

Hadis melalui *tariq* Dahhāk bin Qays ini diriwayatkan al-Tabrāni dalam *al-Mu'jam al-Kabir*, al-Bayhaqi dalam *al-Sunan al-Saghir* dan *al-Sunan al-Kubrā*, al-Hākim dalam *al-Mustadrāk*, Abū Nu'aym dalam *Ma'rifah* dan Ibn 'Asākir dalam *Tārikh Dimashq* daripada Abd al-Malik bin 'Umayr, daripada Dahhāk bin Qays katanya (al-Tabrāni, 1983: 8153) (Al-Bayhaqi, 1992: t.n. dan 2003: 16138) (al-Naysabūri, t.t.: 6252) (al-Asbahāni, t.t.: 3548) (al-Dimashqi, 1995: 24094):

كَانَتْ بِالْمَدِينَةِ امْرَأَةٌ تَخْفِضُ النِّسَاءَ، يُقَالُ لَهَا أُمُّ عَطِيَّةَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ:
«اخْفِضِي وَلَا تُنْهَكِي، فَإِنَّهُ أَنْضَرُ لِلْوَجْهِ وَأَحْظَى عِنْدَ الزَّوْجِ»

Dulunya di Madinah ada seorang wanita yang menyunat wanita, dikatakan namanya Umm 'Atiyyah, maka Rasulullah SAW bersabda kepadanya: “Sunatkanlah dan janganlah dipotong berlebih-lebihan dengan memotong kesemuanya. Sesungguhnya itu lebih mengindahkan wajah (wanita yang bersunat) dan lebih disenangi suami” (*H.R. al-Tabarani, al-Bayhaqi, al-Naysaburi, al-Asbahani dan al-Dimashqi*).

Hadis ini diriwayatkan oleh banyak *turuq* (jalur-jalur periwayatan) selepas 'Ubaydullah bin 'Amr. Beliau merupakan *madār* (tempat bertemu sanad) bagi hadis ini. Namun demikian, beliau meriwayatkan hadis ini dengan berkata: “Daripada seorang lelaki Kufah”. Dalam ilmu *mustalah al-hadith*, periwayatan sebegini dinamakan sebagai *mubham*, iaitu perawi yang tidak disebutkan namanya dalam sanad dan ia merupakan salah satu sebab terjadinya hadis *da'if*. Oleh hal yang demikian, keseluruhan *turuq* ini secara langsung menjadi *da'if* kerana kesemuanya bertemu pada satu perawi iaitu 'Ubaydullah dan beliau pula meriwayatkan hadis

tanpa memberitahu nama perawi yang meriwayatkan hadis ini kepadanya, melainkan *tarīq* yang diriwayatkan al-Hakim dan juga Ibn ‘Asakir. Namun, kedua-dua *tariq* ini juga mempunyai masalah pada perawi lain. Penyelidik akan menyenaraikan kesemua *turuq* ini, lalu meletakkan garisan di bawah nama perawi yang bermasalah supaya memudahkan kefahaman pembaca terhadap analisis yang akan dibuat.

1. Sanad pertama: al-Tabrāni

حَدَّثَنَا الْمُقَدَّمُ بْنُ دَاوُدَ الْمِصْرِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ مَعْبُدِ الرَّقِّيُّ، ثنا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو،
عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ قَيْسٍ.

Dahhāk → ‘Abd al-Malik bin ‘Umayr → lelaki dari Kufah → ‘Ubaydullah bin ‘Amr → ‘Ali bin Ma’bad → Miqdām bin Dāwud

2. Sanad kedua: al-Bayhaqi

نا المفضل بن غسان (السنن الصغير) و يحيى بن معين (السنن الكبرى)، نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ قَيْسٍ.

Dahhāk → ‘Abd al-Malik bin ‘Umayr → lelaki dari Kufah → ‘Ubaydullah bin ‘Amr → ‘Abdullah bin Ja’far → Yahya bin Ma’in (*al-Sunan al-Kubra*) & al-Mufaddal bin Ghassan (*al-Sunan al-Sughra*)

3. Sanad ketiga: al-Hakim

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلْمَانَ الْفَقِيهُ بَيْعَدَادَ، ثنا هِلَالُ بْنُ الْعَلَاءِ الرَّقِّيُّ، ثنا أَبِي (العلاء بن هلال الباهلي)، ثنا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي أُيُسَةَ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ قَيْسٍ

Dahhāk → ‘Abd al-Malik bin ‘Umayr → Zayd bin Abu Unaysah → ‘Ubaydullah bin ‘Amr → al-‘Ala’ bin Hilāl → Hilāl bin al-‘Ala’ → Ahmad bin Salmān

4. Sanad keempat: Ibn ‘Asakir

أَخْبَرَنَا أَبُو الرَّجَاءِ يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الرَّجَاءِ، وَأَبْنَا أَخِيهِ أَبُو نَهْشَلٍ عَبَّادٌ، وَأَبُو
الْفَتْحِ مُحَمَّدٌ، قَالُوا: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الرَّجَاءِ، إِمْلاءً، قَالَ أَبُو
الْفَتْوحِ: وَأَنَا حَاضِرٌ.

ح وَأَخْبَرَنَا أَبُو الْفَتْحِ يُوسُفُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ، أَنَا شُجَاعُ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَا: أَنَا أَبُو عَبْدِ
اللَّهِ بْنُ مَنَدَةَ، أَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ السَّمَرَقَنْدِيِّ، أَنَا أَبُو أُمَيَّةَ الطَّرَسُوسِيِّ، نَا مَنْصُورُ بْنُ
صَفِيرٍ، نَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، عَنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ قَيْسٍ

Dahhāk → ‘Abd al-Malik bin ‘Umayr → ‘Ubaydullah bin ‘Amr → Mansūr bin
Sufayr → Abu Umayyah → ‘Usmān bin Ahmad → ‘Abdullah bin Mandah →
Shuja’ bin ‘Ali & Abu al-Fath Yusuf bin ‘Abd al-Wahid (ح)

Abu al-Futuh → Abu Muhammad ‘Abdullah → Abu al-Fath & Abu Nahshal &
Abu al-Raja' Yahya bin Abdillah

Analisis Sanad

Seperti yang penyelidik telah nyatakan, setiap *tariq* bagi hadis yang melalui jalur Dahhāk ini bermasalah sepertimana yang boleh dilihat pada perawi yang telah penyelidik gariskan di atas. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Tabrāni pada sanadnya terdapat perawi yang bernama **Miqdād bin Dawud**, yang mana telah dilemahkan oleh al-Nasā’i, al-Daruqutni, Ibn Hātim al-Rāzi, Ibn Yunus, Muhammad bin Yusuf al-Kindi dan lain-lain (Al-Dhahabi, 2001). Tambahan lagi, kedua-dua sanad ini bertemu pada perawi *majhūl* (yang tidak dikenali) yang menyebabkannya bertambah *da’if*.

Manakala, hadis yang diriwayatkan oleh al-Hākim pada sanadnya terdapat perawi yang bernama **al-‘Ala’ bin Hilāl al-Bāhili** yang mana telah dihukum para ulama sebagai *shadid al-da’f*, iaitu tersangat lemah. Berkata Abu Hātim al-Rāzi: “*Munkar al-hadith, da’f al-hadith* dan padanya hadis-hadis yang palsu yang beliau riwayatkan daripada Ibn Zari’ (Al-Dhahabi, 2001).

Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Asākir pula pada kedua-dua sanadnya terdapat perawi-perawi yang lemah iaitu **‘Abdullah bin Abu al-Raja’**, **Syuja’ bin ‘Ali** dan **Mansūr bin Sufayr**. Bagi memudahkan kefahaman, sila lihat jadual 2 di bawah:

| Jalur Hadis | | 'Illat (kecacatan) | |
|---|----------------|-------------------------------------|--|
| Al-Tabarani dalam <i>Mu'jam al-Kabir</i> | 1 | Miqdād bin Dāwud: <i>da'if</i> | |
| | 2 | Jahālah perawi | |
| Al-Bayhaqi dalam <i>al-Sunan al-Saghir dan al-Kubrā</i> | 1 | Jahālah perawi | |
| Al-Hākim dalam <i>al-Mustadrak</i> | 2 | Al-'Ala' bin Hilāl: Tersangat lemah | |
| Abu Nu'aym dalam <i>Ma'rifat al-Sahābah</i> | 1 | Miqdād bin Dāwud: <i>da'if</i> | |
| | 2 | Jahālah perawi | |
| Ibn 'Asākir dalam <i>Tārikh Dimashq</i> | Tariq perta | 1 | Shuja' bin Ali: <i>da'if</i> |
| | | 2 | Mansūr bin Sufayr: <i>da'if</i> |
| | Tariq kedua | 1 | 'Abdullah bin Abu al-Raja': <i>da'if</i> |
| | | 2 | Mansūr bin Sufayr: <i>da'if</i> |

Jadual 2: Kecacatan Pada Perawi bagi Tariq Dahhāk bin Qays

Kesimpulan Hukum Hadis

Kesimpulannya, hadis ini adalah *da'if* dan tidak mungkin meningkat ke *hasan li ghayrihi* kerana kesemua sanadnya mempunyai 'illat (kecacatan) yang pelbagai seperti yang dinyatakan di atas. Tambahan lagi, sanad ini adalah *mudtarib* (hadis yang diriwayatkan dalam bentuk berbeza-beza) yang mana ianya juga merupakan punca kepada kelemahan hadis. Al-Bayhaqi, Abu Nu'aym dan al-Tabrāni meriwayatkan sampai kepada 'Ubaydullah bin 'Amr daripada lelaki ahli Kufah daripada 'Abd al-Malik bin 'Umayr. Manakala, Ibn 'Asākir pula meriwayatkan sampai kepada 'Ubaydullah terus kepada Abd al-Malik bin 'Umayr tanpa melalui lelaki dari ahli Kufah. Al-Hākim pula dalam *al-Mustadrak* meriwayatkan sampai kepada 'Ubaydullah bin 'Amr daripada Zayd bin Abu Anisah daripada Abd al-Malik bin 'Umayr.

Jika dilihat pada hadis Umm 'Atiyah dalam *Sunan Abu Dawud, al-Sunan al-Kubrā* oleh al-Bayhaqi dan *al-Kāmil* oleh Ibn 'Adi, mereka meriwayatkan sampai kepada Marwān, daripada Muhammad bin Hassān al-Kūfi daripada 'Abd al-Malik bin 'Umayr (*H.R. Abu Dawud: 5271, al-Bayhaqi dan Ibn 'Adi*). Muhammad bin Hassān mengambil tempat lelaki

daripada ahli Kufah dalam sanad ini. Oleh itu, kemungkinan perawi yang tidak disebutkan namanya dalam hadis Dahhāk ini ialah Muhammad bin Hassān seperti dalam hadis Umm ‘Atiyyah. Muhammad bin Hassān juga merupakan perawi yang *da‘if* kerana *jahalah* (tidak dikenali) seperti yang telah dibincangkan. Bahkan, beliau boleh jadi perawi yang sangat *da‘if* jika mengikut penelitian Ibn al-Mulaqqin dalam kitabnya, *Badral-Munir*. (Rujuk halaman sebelum ketika perbincangan Muhammad bin Hassan).

Analisis Matan Hadis

Oleh kerana hadis ini merupakan hadis yang lemah dari sudut sanad, kemungkinan besar matannya juga adalah lemah melainkan jika diriwayatkan daripada *tariq* lain yang *sahih*. Namun, jika hadis ini *sahih* sekalipun, ianya masih belum kuat untuk menjadi dalil bagi menetapkan hukum wajib ataupun sunat kerana makna hadis ini ialah sekitar perintah Nabi SAW kepada bidan *khitān* dan bukanlah perintah kepada wanita supaya berkhatan. Oleh itu, jika hadis *sahih* ini, kefahaman yang benar ialah wajib bagi bidan *khitān* wanita apabila ingin melakukan *khitān* supaya tidak berlebih-lebihan dalam memotong hingga memotong keseluruhan klitoris (kelentit). *Al-mukhatab* (orang yang diperintahkan) dalam hadis ini ialah bidan *khitān* wanita dan bukanlah wanita secara umumnya. Hukum yang boleh dikeluarkan daripada hadis ini (jika hadis ini *sahih*) terhadap wanita ialah mubah (harus) kerana jelas daripada hadis ini Nabi SAW mengizinkan Umm ‘Atiyyah untuk mengkhatankan wanita dengan syarat tidak berlebih-lebihan. Hal ini kerana Nabi SAW tidak akan mengizinkan seseorang melakukan perkara yang diharamkan oleh syarak.

Tariq kelima: ‘Abdullah Ibn ‘Umar

Hadis ‘Abdullah Ibn ‘Umar ini diriwayatkan oleh al-Barrāz dan al-Bayhaqi dalam *Sya‘b al-Imān* melalui *tariq* Mandal, daripada Ibn Jurayj, daripada Isma‘il bin Umayyah, daripada Nāfi’ daripada Ibn ‘Umar, katanya: Nabi SAW masuk bertemu wanita-wanita Ansar dan bersabda (al-Bayhāqi, 2003) (al-Barrāz, 1988):

«يا نساء الأنصار! اخضين غمساً، واخفضن ولا تنهكن؛ فإنه أحظى عند أزواجكن،

وإياكن وكفر المنعمين»

“Wahai wanita-wanita Ansar, pakailah inai dan berkhatanlah, namun jangan berlebih-lebihan (dengan memotong kesemuanya), sesungguhnya ia lebih menyenangkan kepada suami-suami kalian dan jauhilah kalian daripada kufur (engkar) terhadap kebaikan suami” (*H.R. al-Baihaqi dan al-Bazzar*).

Analisis Sanad

Sanad hadis yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dan al-Barrāz seperti berikut:

Ibn ‘Umar → Nāfi’ → Isma‘il bin Umayyah → Ibn Jurayj → Mandal bin ‘Ali

Kecacatan hadis ini adalah pada perawi yang bernama Mandal. Beliau ialah Abu ‘Abdullah ‘Amru bin ‘Ali atau lebih dikenali sebagai Mandal bin ‘Ali. Al-Bayhaqi setelah meriwayatkan hadis ini dalam kitabnya berkata: “Mandal bin ‘Ali *da‘if*” (al-Bayhāqi, 2003). Ibn Hajar berkata: “Sanadnya *da‘if*, Mandal bin ‘Ali telah dilemahkan oleh Ibn Ma‘in, Ibn al-Madini, al-Nasā‘i, al-Dāruqutni dan lain-lain lagi (al-‘Asqalāni, 1984). Oleh hal yang demikian, hadis ini adalah *da‘if* dan tidak boleh dijadikan hujah bagi menentukan hukum hakam.

Analisis Matan Hadis

Inilah satu-satunya hadis yang menunjukkan perintah Nabi SAW kepada para wanita supaya berkhatan. *Mukhātab* (orang yang diperintah) dalam hadis ini ialah wanita-wanita Ansar ketika itu dan ianya umum buat semua wanita. Namun demikian, hadis ini merupakan hadis yang *da‘if* yang tidak boleh dijadikan hujah bagi menetapkan sesuatu hukum. Oleh itu, tidaklah boleh untuk menetapkan hukum wajib atau sunat bagi *khitān* wanita berdasarkan hadis ini.

1.3.2. Hadis Kemuliaan *Khitān* Bagi Wanita

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْحَتَّانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ مَكْرَمَةٌ لِلنِّسَاءِ»

Nabi SAW bersabda: “*Khitān* itu sunat bagi lelaki dan kemuliaan bagi wanita” (*H.R. Ahmad, al-Tabarani dan al-Bayhaqi*).

Analisis Sanad Hadis

Hadis ini diriwayatkan oleh:

1. Ahmad bin Hanbal dalam *Musnad*:

حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ، حَدَّثَنَا عَبَّادُ يَعْنِي ابْنَ الْعَوَّامِ، عَنِ الْحَجَّاجِ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ بْنِ أُسَامَةَ،
عَنْ أَبِيهِ أَنْ النَّبِيَّ

Usamah → Abu al-Malih → al-Hajjāj → ‘Ubbād (Ibn al-Awwām) → Surayj

Perawi yang bernama **al-Hajjāj bin Aratah** merupakan perawi yang dikritik oleh para ulama hadis kerana selalu melakukan *tadlis* iaitu menggugurkan perawi bagi menyembunyikan keaiban sanad. Oleh itu, Abu Hātim al-Rāzi mengatakan bahawa beliau adalah seorang yang *sadūq* (dipercayai) namun *mudallis*, jika beliau meriwayatkan dengan lafaz (حدثنا) maka boleh diterima (al-Dhahabi, t.t.). Hal ini kerana lafaz ini adalah lafaz yang menjelaskan bahawa perawi itu mendengar secara terus daripada gurunya tanpa melalui perantaraan.

2. Al-Tabarāni dalam *Mu'jam al-Kabir* mendatangkan dua sanad secara *marfu'* (perkataan Nabi SAW) dan juga *mawquf* (perkataan sahabat):

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا أَيُّوبُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْوَزَّانُ، ثنا الْوَلِيدُ، ثنا ابْنُ ثَوْبَانَ، عَنْ
مُحَمَّدِ بْنِ عَجَلَانَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ...

Nabi → Ibn ‘Abbās → ‘Ikrimah → Muhammad → Ibn Thawbān → al-Walid
→ Ayyūb → ‘Abdān (sanad *marfu'*)

Perawi bernama **Ibn Thawbān** telah dikritik oleh para ulama. Ibn Hajr berkata: “Beliau seorang yang *sadūq* (dipercayai) dan zuhud, namun membuat banyak kesilapan dalam periwatan. Beliau juga dituduh dengan *Qadariyyah* serta hafalannya berubah menjadi lemah di penghujung usianya” (Hajr, 1995).

Bahkan *‘illah* yang lebih besar ialah pada perawi al-Walid (iaitu al-Walid bin al-Walid bin Zayd al-Dimasyqi) yang meriwayatkan daripada Ibn Thauban. Ibn Hibban mengatakan bahawa beliau meriwayatkan daripada Ibn Thauban hadith-hadith maqlub. Abu Nuaim mengatakan beliau meriwayatkan daripada Ibn Thauban hadith-hadith mawdu’ (lisan al-Mizan, 1971). Al-Dāruqutni mengatakan beliau *munkar al-hadith*. Al-‘Uqayli (t.t.) mengatakan bahawa beliau meriwayatkan hadis-hadis yang batil yang tiada asal-usulnya, manakala Abu Hātim Ibn Hibban al-Busti mengatakan bahawa tidak boleh berhujah dengan apa yang diriwayatkannya (Kalim, t.t.).

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ الثُّسْتَرِيُّ، ثنا عمرو بن عبد الله الأودي، ثنا وكيع، عن سعيد بن بشير، عن قتادة، عن جابر بن زيد، عن ابن عباس

Ibn 'Abbās → Jābir → Qatādah → Sa'id → Waki' → 'Amrū → Ahmad (sanad *mawqūf*)

Sa'id bin Bashir merupakan perawi yang *da'if* menurut ramai ulama hadis, antaranya ialah al-Bayhaqi, al-'Uqayli, Abu Dawud, Abu Hātim al-Rāzi, Ahmad bin Hanbal dan lain-lain lagi (Kalim, t.t.).

3. Al-Bayhaqi dalam *al-Sunan al-Sughrā* daripada Ibn 'Abbās tanpa mendatangkan sanad (al-Bayhāqi, 2003).

Kesimpulan Hukum Hadis

Hadis bagi kesemua jalur periwayatan adalah *da'if*, bahkan hadis *marfu'* yang diriwayatkan oleh al-Tabrāni adalah sangat *da'if*. Maka, hadis ini tidak boleh dijadikan pegangan dalam menetapkan hukum wajib ataupun sunat amalan *khitān* bagi wanita. Al-Irāqi, al-Bayhaqi, Ibn Hajar, dan juga al-Albāni telah melemahkan hadis ini berdasarkan kecacatan yang telah menyelidik bincangkan (Al-'Iraqi, t.t.) (Al-Bayhaqi, 1992) (Hajr, 1989) (Al-Albani, t.t.).

Analisis Matan Hadis

Sanad yang *da'if* menyebabkan kemungkinan besar *khbar* yang dibawa adalah tidak benar melainkan jika terdapat hadis *sahih* lain daripada sanad yang lain yang akan menguatkan hadis ini. Namun, kesemua sanad hadis ini adalah *da'if*, maka ia tetap kekal sebagai hadis *da'if* dan tidak boleh dijadikan hujah dalam menetapkan hukum-hakam.

Namun, seandainya hadis ini *sahih* sekalipun, ianya tetap tidak menunjukkan hukum wajib mahupun sunat *khitān* bagi wanita. Hal ini kerana dalam hadis ini dibezakan antara sunat dan juga *makrumah* (dimuliakan). Oleh itu, difahami daripada hadis ini bahawa *khitān* bagi lelaki adalah sunat, manakala bagi wanita pula bukanlah wajib dan tidak pula sunat, namun sekadar sesuatu yang menjadi kemuliaan sebagaimana yang difatwakan oleh ulama mazhab Maliki. Seorang ulama besar mazhab Syafii, Ibn Hajar al-'Asqalani (1379H) yang juga melemahkan hadis ini memberi komentar terhadap matan hadis dengan berkata:

“Lafaz sunat dalam hadis bukanlah menjadi kemestian ianya berlawanan dengan hukum wajib, namun dalam hadis ini, terdapat pemisahan lafaz antara lelaki dan wanita yang menunjukkan adanya pemisahan hukum antara keduanya, yakni hukum *khitān* bagi lelaki adalah sunat dan bagi wanita pula adalah mubah, namun hadis ini tidaklah *thabit* kerana diriwayatkan daripada Hajjaj bin ‘Artāh”.

3. PANDANGAN PAKAR PERUBATAN MENGENAI *KHITAN* WANITA

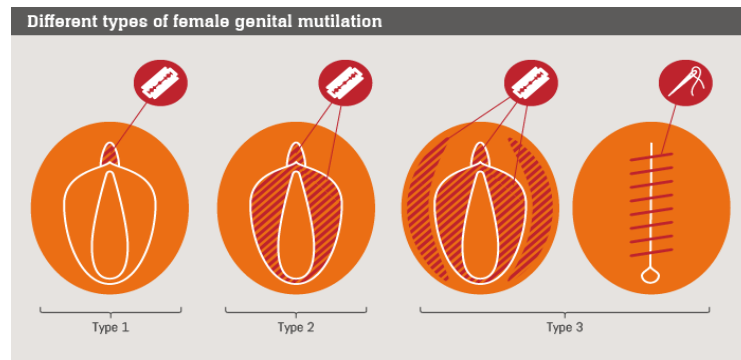
3.1. Pandangan Pakar Perubatan daripada WHO

Seperti yang penyelidik telah nyatakan pada bab satu, *khitān* wanita dilakukan dengan cara yang berbeza-beza berdasarkan budaya dan adat sesuatu tempat. Berdasarkan pemerhatian Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO), *khitān* yang diamalkan dalam dunia terbahagi kepada empat jenis iaitu (Classification of female genital mutilation, t. t.):

1. ***Clitoridectomy***: Pembuangan sebahagian atau seluruh klitoris (kelentit) perempuan termasuklah preputium (kulit di sekitar klitoris). Prosedur ini terbahagi kepada **dua** iaitu:
 - I. Pembuangan caput klitoris (kelentit) atau preputium (kulit di sekitar klitoris) sahaja.
 - II. Membuang bahagian klitoris (kelentit) dan preputium sekali.
2. ***Excision***: Pembuangan sebahagian atau seluruh klitoris dan *labia minora* (bibir dalam vagina), dengan atau tanpa membuang *labia majora* (bibir luar vagina) Prosedur ini pula terbahagi kepada **tiga** iaitu:
 - I. Membuang *labia minora* sahaja.
 - II. Membuang sebahagian atau keseluruhan klitoris (kelentit) dan *labia minora*.
 - III. Membuang sebahagian atau keseluruhan klitoris (kelentit), *labia minora*, dan *labia majora*.
3. ***Infibulation***: Penyempitan lubang vagina dengan memotong dan menyatukan dengan menjahit *labia minora* (bibir dalam vagina) dan/atau *labia majora* (bibir luar vagina) sehingga bersatu. Ianya samada dengan memotong atau tidak memotong klitoris. Prosedur ini terbahagi kepada **dua** jenis:

- I. Membuang dan menyatukan *labia minora*.
- II. Membuang dan menyatukan *labia majora*.
4. Tindakan lain yang merosakkan genitalia perempuan tanpa tujuan perubatan seperti menusuk, menindik, menyayat, menggores, atau meregangkan genital perempuan.

Lihat Rajah 1 di bawah bagi mengenal pasti amalan *khitān* berdasarkan klasifikasi FGM oleh Persatuan Kesihatan Sedunia (WHO) (What is FGM, t.t.):



Rajah 1: Kategori FGM I, II dan III (End FGM)

Bagi ketiga-tiga kategori seperti yang dipaparkan pada Rajah 1 di atas, kajian perubatan telah membuktikan adanya implikasi buruk terhadap kesihatan wanita sama ada dalam jangka pendek ataupun panjang. Berikut merupakan kesan jangka pendek dan panjang seperti yang disenaraikan oleh Taqwa binti Zabidi dengan merujuk kepada Laporan Bersama WHO 2008 (Zabidi, 2009):

| Kesan Jangka Pendek | Kesan Jangka Panjang |
|--------------------------------------|---|
| Kesakitan yang teruk | Kesakitan |
| Trauma | Jangkitan |
| Pendarahan yang melampau | Keloid |
| Kesusahan dalam pembuangan air kecil | Jangkitan kepada sistem reproduktif dan jangkitan yang dipindahkan melalui hubungan intim |
| Jangkitan | HIV |
| HIV | Kualiti hubungan intim terjejas |
| Kesan psikologi | Komplikasi kelahiran |
| Cantuman labia yang tidak diinginkan | Bahaya kepada bayi yang dilahirkan |
| Pengulangan prosedur FGM | Kesan psikologi |

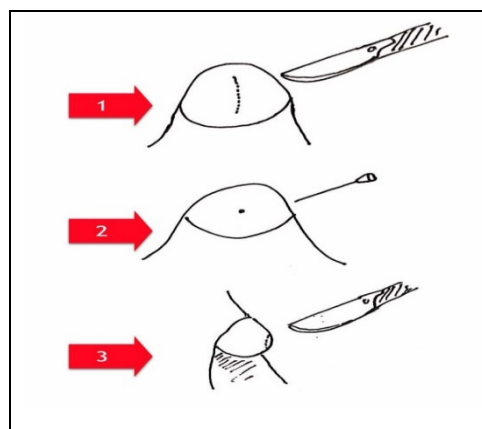
Jadual 3: Kesan Jangka Pendek dan Kesan Jangka Panjang FGM (Taqwa binti Zabidi, *Hukum Pemotongan Genitalia Wanita, Jurnal Penyelidikan Islam, Volume 22, 2009*)

3.2. Praktikal *Khitān* Wanita di Malaysia

Setelah merujuk kepada empat klasifikasi *khitān* yang dilakukan di seluruh dunia serta keburukannya yang dinyatakan oleh WHO, penyelidik akan menfokuskan kepada praktikal *khitān* di Malaysia.

Persoalannya, adakah *khitān* yang diamalkan di Malaysia termasuk dalam kategori FGM I, II dan III yang mendatangkan implikasi buruk terhadap kesihatan wanita? Penyelidik mendapati *khitān* yang diamalkan di Malaysia adalah FGM kategori yang **pertama**, iaitu sedikit tisu klitoris (kelentit) dibuang atau sedikit kulit di hujung klitoris dibuang (preputium) dan juga yang **keempat** iaitu tindakan lain yang merosakkan genitalia perempuan tanpa tujuan perubatan.

Berdasarkan kajian yang dijalankan oleh Khatijah Musa ke atas pengamal perubatan swasta seluruh Terengganu, beliau mendapati bahawa kebanyakan *khitān* yang dilakukan oleh klinik-klinik di Malaysia ialah FGM kategori **keempat** iaitu menusuk “needle prick” atau menggores sedikit sahaja bahagian hujung klitoris (Murizah, 2016). Kajian beliau mendapati bahawa daripada 48 orang responden yang berbangsa Melayu dan beragama Islam, 56.2% daripada mereka telah menjalankan khidmat *khitān* bayi perempuan di klinik mereka. Daripada jumlah peratusan itu pula, 55.6% (n=15) dalam kalangan mereka hanya melakukan/hirisan kecil ke atas kelentit (lukisan 1), 25.9% (n=7) melakukan puncak klitoris dengan jarum steril (lukisan 2) dan 18.5% (n=5) memotong sedikit hujung kulit klitoris sama ada menggunakan jarum atau pisau steril (lukisan 3) (Musa, 2017).



Rajah 2: Gambar Rajah *Khitān* yang Diamalkan di Terengganu (Khadijah Musa, *Study on Female Circumcision Methods Among General Practitioners in Terengganu*,

Malaysia, (presented at: 2nd Congress of World Health Muslim Organization in Istanbul, 2017)

Berdasarkan kajian ini, beliau merumuskan bahawa amalan *khitān* di Malaysia tidaklah menggunakan mana-mana kaedah FGM seperti yang dikategorikan oleh WHO dan ianya tidak mendatangkan kesan buruk kepada kesihatan perempuan yang berkhatan seperti mana yang diamalkan di negara-negara Afrika (Musa, 2017). Namun demikian, jika diteliti apa yang dikatakan oleh Khadijah Musa, penyelidik berpandangan bahawa ianya tidaklah tepat dalam menafikan *khitān* yang dilakukan di Malaysia tidak sama dengan mana-mana empat kategori FGM yang diklasifikasikan oleh WHO. Sebenarnya, *khitān* yang diamalkan di Malaysia juga merupakan salah satu daripada FGM yang telah dikategorikan oleh WHO iaitu dalam kategori FGM yang pertama dan juga yang keempat. Melukakan sedikit kelentit dengan menggunakan pisau dan jarum steril (gambar 1 dan 2) adalah kategori FGM yang keempat manakala memotong sedikit klitoris (gambar 3) merupakan kategori FGM yang pertama.

Persoalan utama yang harus dikaji dan dijawab bukanlah klasifikasi FGM ini, namun benarkah ianya tidak mendatangkan kesan buruk terhadap kesihatan perempuan itu sendiri. Bagi FGM kategori pertama yang dilakukan dengan memotong klitoris atau membuang kulit di bahagian klitoris dengan berlebihan, maka sudah pasti ianya mendatangkan kesan buruk terhadap kesihatan wanita serta menghilangkan fungsi asas klitoris terhadap wanita terutama fungsi rangsangan seksual seperti yang telah dibuktikan oleh kajian-kajian pakar perubatan yang bernaung di bawah WHO. Namun, bagi kaedah *khitān* yang dilakukan hanya dengan menggores ataupun mencucuk sedikit pada hujung klitoris tanpa memotong, penyelidik berpandangan ianya memerlukan kajian mendalam untuk membuktikan bahawa ianya tidaklah mendatangkan kemudaratan terhadap wanita.

Apa yang lebih merisaukan ialah di sesetengah tempat terutama di luar bandar, *khitān* dilakukan oleh bidan kampung yang tidak mempunyai kepakaran serta kelayakan perubatan, bahkan tiada alat kelengkapan yang sewajarnya. Kajian yang dilakukan oleh A Rashid Patil dan A Valimalar (2009) di lima buah kampung di utara Malaysia terhadap amalan *khitān* wanita mendapati bahawa 49.8% yang berkhatan di bawah umur 18 tahun daripada jumlah 597 bilangan responden telah melakukan khatan di rumah oleh bidan. Namun demikian, jika dibandingkan jumlah peratusan responden yang berumur di antara 18 hingga 30, didapati

peratusnya adalah lebih tinggi iaitu 65.1% dan responden yang berumur 31 tahun ke atas pula peratusnya adalah 81.5%. Ini menunjukkan peratusan perempuan yang dikhatankan di rumah oleh bidan adalah semakin hari semakin berkurangan. Kesedaran untuk melakukan *khitān* di klinik oleh doktor semakin hari semakin meningkat dalam kalangan masyarakat. Jadual 4 di bawah adalah ringkasan daripada kajian A Rashid Patil dan A Valimalar dari sudut umur dan tempat khitān dilaksanakan (Patil & Valimalar, 2009):

| Umur | Mak Bidan (rumah) Jumlah: 405 (%) | Doktor (klinik) Jumlah: 170 (%) | Unsure Jumlah:22 (%) | Total Jumlah: 567 (%) |
|-------------|--|--|-------------------------------------|--------------------------------------|
| < 18 | 106 (49.8%) | 107 (50.2%) | 0% | 213 (100%) |
| 18- 30 | 56 (65.1%) | 27 (31.4%) | 3 (3.5%) | 86 (100%) |
| > 31 | 243 (81.5%) | 36 (12.1%) | 19 (6.4%) | 298 (100%) |

Jadual 4: Umur dan Tempat *Khitān* Dilaksanakan (A Rashid Patil, A Valimalar, *The Practice Of Female Genital Mutilation Among The Rural Malays In North Malaysia*, (The Internet Journal of Third World Medicine. 2009 Volume 9 Number 1)

3.3. Kesimpulan

Dalam bab ini, penyelidik mendapati bahawa kesan buruk yang disenaraikan oleh WHO merupakan hasil daripada kajian terhadap FGM bagi kategori I, II dan III. Namun, tidak ada kajian yang jelas dalam mengaitkan kesan-kesan buruk terhadap kesihatan wanita melalui *khitān* bagi kategori yang keempat iaitu tindakan lain yang merosakkan genitalia perempuan tanpa tujuan perubatan seperti menusuk, menindik, menyayat, menggores, atau meregangkan genital perempuan, terutamanya yang dilakukan di klinik-klinik Malaysia yang hanya menggores atau menusuk dengan kadar yang sangat sedikit seolah-olah ianya hanyalah sekadar syarat sahaja. Namun, masih ada klinik yang mengamalkan *khitān* bagi kategori pertama, yang mana ianya dikhuatiri memberi kesan yang buruk seperti yang telah dibincangkan dalam bab ini.

4. KEPUTUSAN HUKUM *KHITAN* WANITA BERDASARKAN STATUS HADIS DAN PANDANGAN PAKAR PERUBATAN DALAM KONTEKS MALAYSIA

4.1. Hukum *Khitān* Wanita Berdasarkan Status Hadis

Berdasarkan hadis-hadis yang telah dikumpulkan dalam bab yang lalu, tidak terdapat dalil-dalil yang konkrit bagi menetapkan hukum wajib ataupun sunat amalan *khitān* bagi wanita sebagaimana *khitān* bagi lelaki. Hal ini kerana tidak ada hadis *sahih* yang *sarih* (jelas) berdasarkan kajian penyelidik bagi menyokong amalan ini seperti yang telah dibincangkan pada bab yang lalu.

Penyelidik tidak beranggapan amalan *khitān* wanita dalam konteks Malaysia adalah terlarang ataupun haram selagi ianya dilakukan dengan kaedah yang betul. Ini kerana terdapat hadis *sahih* yang dinyatakan dalam kajian ini namun tidak menunjukkan perintah. Namun, ianya bukti bahawa *khitān* adalah sesuatu yang tidak dilarang oleh Nabi SAW. Jika tidak, semestinya ada hadis yang melarang amalan *khitān* terhadap wanita. Begitu juga terdapat *athār* (amalan sahabat) yang *sahih* menunjukkan ada antara mereka yang melakukan *khitān* terhadap wanita. Oleh itu, penyelidik cenderung kepada pendapat ulama yang mengatakan bahawa *khitān* wanita adalah mubah (harus) dan bukannya wajib ataupun sunat, selagi mana tidak ada kajian yang membuktikan kesan buruk pada amalan ini. Namun begitu, tidak dinafikan ada pendapat daripada ulama kontemporari yang cenderung kepada larangan antaranya Yusuf al-Qaradāwi, 'Ali Juma'ah (mantan mufti Mesir), Muhammad Sayyid al-Tantāwi, Muhammad Salim 'Awwa dan lain-lain (al-Sarur & Raja', 2013). Kata al-Qaradhāwi (2006):

“Tidak ada keraguan lagi apabila merujuk kepada al-Quran, sunnah, ijmak dan qias. Kami dapati bahawa tidak ada dalil daripada semua sumber ini bagi merujuk kepada kewajiban atau sunat bagi *khitān* wanita, begitu jugalah tidak ada dalil larangan yang membawa kepada haram atau makruh. Adapun, para ulama hanya berbeza pendapat kepada wajib, sunat dan *makrumah* (kemuliaan). Ini menunjukkan bahawa mereka sepakat dalam mengharuskannya. Adapun yang telah ditetapkan dalam syarak, perkara yang mubah boleh menjadi makruh ataupun haram jika terbukti ianya boleh mendatangkan kerosakan. Hal ini perlulah dirujuk kepada ahli *ikhtisas* dan pakar bidang. Berdasarkan kajian yang objektif dalam kalangan pakar yang membuktikan bahawa *khitān* yang dilakukan sekarang memudaratkan wanita dari segi jasad dan jiwanya, maka wajiblah dihentikan amalan ini atas dasar *sadd al-dhari'ah* (menutup pintu-pintu kerosakan dan kemudaratannya)”.

Fatwa-fatwa yang seumpama ini membuktikan betapa pentingnya menilai hukum yang berkaitan perubahan dengan merujuk kepada fakta-fakta dan kajian perubahan oleh pakar di dalam bidang tersebut. Perlu diketahui bahawa larangan FGM yang dikeluarkan oleh WHO adalah bertitik tolak daripada penindasan hak wanita yang dilakukan di sesetengah negara dengan melakukan *khitān* ke atas mereka secara melampau sehingga memberi kesan yang negatif terhadap kesihatan dan psikologi mereka. Tambahan pula, tiada dalil daripada al-Quran mahupun sunnah yang *thabit* dan *sarih* (jelas) dalam menetapkan anjuran wanita dalam berkhatan. Oleh hal yang demikian, perkara ini termasuk dalam keluasan fiqh berdasarkan ijtihad para ulama sesuai dengan konteks semasa.

4.2. Hukum *Khitān* Wanita Berdasarkan Pandangan Pakar Perubahan dalam Konteks Malaysia

Dalam aspek perubahan pula, kita dapat melihat adanya perbezaan yang ketara mengenai praktik *khitān* yang dilakukan di Malaysia dan di negara Afrika seperti Sudan, Mesir, Nigeria, Somalia dan lain-lain lagi. Namun begitu, penyelidik masih belum menjumpai kajian yang utuh bagi menunjukkan kesan yang buruk bagi *khitān* yang dilakukan khususnya di Malaysia dalam kategori FGM ke-4, iaitu hanya menggores sedikit klitoris atau menusuknya dengan jarum tanpa memotong. Begitu juga penyelidik tidak menjumpai apa-apa kajian yang konkrit dalam membuktikan kebaikan amalan ini dari sudut kesihatan wanita itu sendiri. Dakwaan bahawa ianya mendatangkan manfaat dari segi kebersihan vagina wanita tidaklah dapat dibuktikan oleh kajian yang kukuh. Begitu juga andaian bahawa wanita yang tidak berkhatan mempunyai rangsangan seks yang berlebihan juga adalah alasan yang tidak kukuh.

Namun demikian, FGM dalam konteks Malaysia menurut kajian ini tidaklah sampai kepada hukum haram jika dilakukan dengan **kaedah melukakan/hirisan kecil ke atas kelentit atau melukakan puncak klitoris dengan jarum steril tanpa memotong apa-apa daripada klitoris seperti dalam Gambar Rajah 2 dan ianya wajib dilakukan oleh doktor yang mahir dan bukanlah bidan kampung**. Berdasarkan kajian ini juga, penyelidik tidak bersetuju dengan kaedah FGM yang pertama, iaitu memotong sedikit hujung kulit klitoris seperti yang dilakukan di sebahagian klinik di Malaysia. Hal ini kerana ianya memberi kesan terhadap hubungan kelamin suami dan isteri kelak kerana klitoris adalah bahagian yang paling sensitif terhadap rangsangan dan mempunyai fungsi yang besar dalam kepuasan (orgasma) bagi wanita dalam perhubungan kelamin. Tambahan pula, terdapat kajian yang

menunjukkan bahawa peratusan wanita Malaysia yang mengalami kepuasan dalam perhubungan seks adalah sangat rendah. Dr. Nor Ashikin (2009) yang merupakan seorang Pakar dan Konsultan Perbidanan dan Sakitpuan Pusat Perubatan Pantai, Kuala Lumpur berkata:

“Merujuk kepada satu kajian yang dijalankan oleh Durex pada tahun 2007/ 2008 dalam kalangan pasangan suami isteri di Malaysia mendapati bahawa hanya 25 peratus wanita yang melakukan hubungan kelamin mencapai orgasme berbanding lelaki 62 peratus. Kajian itu juga menunjukkan hanya 58 peratus wanita berpuas hati dengan intensiti orgasma mereka berbanding lelaki iaitu 66 peratus. Kajian tersebut mendedahkan wanita Malaysia ketinggalan dari segi pengalaman orgasma berbanding wanita Sepanyol (52 peratus), Mexico (51 peratus) dan Afrika Selatan (49 peratus)”.

Kajian penyelidik yang terhad ini tidak menemukan data atau kajian untuk mengatakan faktor ketidakpuasan wanita Malaysia dalam hubungan kelamin sehingga tidak mencapai orgasma berpunca daripada *khitān*. Namun apa yang pasti, tindakan membuang klitoris secara berlebihan adalah antara penyebab utama kepada masalah ini kerana klitoris (kelentit) berfungsi sebagai pusat rangsangan asasi terhadap sentuhan. Namun demikian, apakah ianya juga merupakan sebab berlakunya masalah ini jika *khitān* hanya dilakukan dengan memotong sedikit sahaja atau hanya dengan menusuk atau menggores tanpa memotong? Jika ianya merupakan sebab dan faktor kepada masalah ini, maka sudah pastilah ia merupakan satu bentuk kezaliman kepada wanita itu sendiri. Justeru itu, terdapat kaedah *fiqhiyyah* yang berbunyi: “لا ضرر ولا ضرار”, yang memberi erti ‘tidak boleh melakukan perbuatan yang merbahaya kepada diri dan membahayakan orang lain’. Isu *khitān* wanita di Malaysia yang berpandukan kaedah tusukan atau goresan boleh dikaitkan dengan satu kaedah *fiqhiyyah*: “سد الذرائع” iaitu ‘menutup pintu-pintu keburukan dan kerosakan’ dengan tidak melakukannya, terutamanya jika tidak diyakini akan kepakaran ahli perubatan dalam melakukan *khitān* bagi mengelakkan sebarang risiko. Dikhuatiri sedikit kesilapan boleh menyebabkan kecacatan kekal atau menyebabkan masalah kepada perhubungan kelamin kelak. Hal ini kerana Nabi SAW berpesan: “Tinggalkan apa yang meragukan kamu dan laksanakan apa yang yang tidak kamu ragui” (al-Tirmidhi, t.t.).

Kemungkinan kita merasa hairan mengapa para ulama silam tidak ada yang melarang atau mengatakan tidak perlu wanita berkhatan. Mengapa hanya kini sahaja baru timbul kenyataan mubah atau larangan *khitān* bagi wanita? Sebenarnya, jika kita mengkaji perbincangan *khitān* wanita secara meluas hingga merentasi teks mazhab sendiri, maka kita

akan dapati bahawa sebahagian ulama silam juga berpandangan bahawa tidak semua wanita perlu dikhatani. Dalam mazhab Maliki dan majoriti ulama mazhab Hanafi, *khitān* bagi wanita bukanlah wajib, tidak pula sunat namun ianya *makrumah*, iaitu perkara yang dimuliakan yang mana ianya merupakan perkara yang digalakkan. Mereka berdalilkan dengan hadis “*khitān* itu sunat bagi lelaki dan kemulian bagi wanita”. Namun begitu, menurut mazhab Maliki juga, bukan semua wanita perlu berkhitan, hanya wanita yang mempunyai klitoris yang berlebihan dan panjang dari kadar kebiasaan sahaja yang perlu dikhatankan. Berkata al-‘Adawi (1994) dalam *Hashiyah*:

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: الْخِفَاضُ أَخَذُ شَيْءٍ مِنَ النَّاتِيءِ بَيْنَ الشَّفْرَتَيْنِ قَالَ فِي "التَّحْقِيقِ" وَهُوَ
فِي نِسَاءِ الْمَشْرِقِ لَا نِسَاءِ الْمَغْرِبِ

“Berkata Ibn ‘Umar: “*Al-Khifād* (*khitān* wanita) adalah mengambil sesuatu daripada yang zahir antara dua *labia* faraj (iaitu hujung kulit klitoris)”. Beliau berkata dalam *Tahqiq*, ianya untuk wanita *masyriq* (timur Arab), bukanlah untuk wanita *maghrib* (barat Arab)”.

Wanita *masyriq* ialah wanita yang tinggal di timur Arab seperti Iraq, Syria, Palestin, Yaman, Saudi dan lain-lain, manakala wanita *maghrib* ialah wanita yang tinggal di barat Arab seperti Libya, Algeria, Mauritania, Tunisia, dan Maghribi. Dalam mazhab Maliki, *khitān* wanita adalah *izalat ma bi farj al-mar’ah min al-ziyadah*, iaitu menghilangkan (dengan memotong) lebihan yang ada pada faraj wanita (klitoris yang terlebih panjang dari kadar normal) (al-Nafrawi, 1995). Oleh kerana wanita *maghrib* tidak seperti wanita *masyriq*, iaitu tidak mempunyai klitoris yang terlebih maka tidak disyariatkan bagi mereka untuk berkhitan kerana dikhuatiri memudaratkan fungsi orgasma dalam hubungan seksual. Sebahagian fuqaha mazhab Maliki mengatakan digalakkan membuat syarat *khitān* pada wanita dengan melalukan sahaja mata pisau tanpa mengenai atau melukai klitoris atas dasar *al-amru al-ta‘abbudi* (perintah dalam agama yang di luar logik akal) (Muafi, t.t.).

Persoalannya, adakah pendapat dalam mazhab Maliki ini sesuai digunakan di Malaysia? Adakah wanita di Malaysia sama seperti wanita Arab di *maghrib* yang mana klitorisnya tidaklah berlebihan, lalu tidak lagi disyariatkan untuk dipotong atau dikhatani? Persoalan ini bukanlah perlu dijawab oleh orang awam, namun ianya perlu dijawab oleh mereka yang berautoriti dalam fatwa dengan merujuk kepada pakar perubatan dan perbidanan wanita.

Kajian ini mendapati bahawa sebenarnya tidak ada pertentangan yang jelas antara keputusan WHO dalam melarang *khitān* wanita dengan syariat Islam. Hal ini disebabkan ketiadaan dalil yang *sahih* yang menunjukkan perintah Allah mahupun perintah Nabi SAW dalam *khitān* wanita. Bahkan melalui kajian ini dapat dibuktikan bahawa hadis pertama (hadis fitrah lima perkara) sahaja yang *sahih* dan menunjukkan anjuran *khitan*. Namun demikian, ianya masih dalam *ihimāl* (keberangkalan) dalam menentukan sama ada anjuran itu hanya khusus untuk lelaki mahupun umum untuk lelaki dan wanita. Namun, berdasarkan kajian perubatan yang banyak seperti yang telah dibincangkan pada bab tiga menunjukkan bahawa ijtihad para sarjana Islam kontemporari semisal Yusuf al-Qaradāwi, ‘Ali Juma‘ah, Muhammad Sayyid al-Tantāwi, Muhammad Salim ‘Awwa dan lain-lain dalam melarang amalan *khitān* bagi wanita pada zaman ini tidak bercanggah dengan Islam yang mana mementingkan aspek kesihatan setiap manusia.

RUMUSAN DAN CADANGAN

5.1. Pengenalan

Daripada bab-bab terdahulu, kita dapat melihat bahawa isu *khitān* wanita merupakan isu yang tidak perlu dipolemikkan dengan mengaitkannya dengan agenda barat atau gerakan merosakkan Islam. Hal ini kerana para sarjana Islam sejak dahulu hingga sekarang berbeza pendapat dalam menentukan hukum *khitān* bagi wanita. Para sarjana Islam tidaklah mengeluarkan fatwa dan hukum semata-mata berpandukan teks agama, bahkan mereka juga merujuk kepada ahli perubatan. Oleh itu, sejauh mana rujukan ahli agama terhadap ahli perubatan dalam isu *khitān* wanita, maka sejauh itulah ketepatan fatwa yang dikeluarkan. Ini kerana isu *khitān* ini berkait rapat dengan kesihatan manusia yang mana Islam datang untuk menjaga hak kesihatan manusia sehingga salah satu *maqasid al-shari‘ah* yang lima adalah menjaga nyawa. Maka, segala bentuk amalan yang membahayakan nyawa dan kesihatan adalah wajar dielakkan.

5.2. Rumusan

Sebagaimana yang telah disebutkan dalam bahagian pendahuluan, penyelidikan ini bermula dengan polemik yang dimainkan oleh sebahagian mereka yang sama ada tidak memahami status dalil dalam isu *khitān* wanita ataupun tidak mempunyai maklumat yang lengkap

mengenai kajian perubatan yang menunjukkan kesan-kesan buruk pada kesihatan wanita melalui amalan *khitān*. Oleh itu, rumusan yang akan dibentangkan di bahagian ini akan dikaitkan dengan tiga objektif utama kajian ini bagi membuktikan pencapaian kajian.

5.2.1. Menganalisis Keabsahan Hadis-hadis yang Menjadi Sumber Pensyariatan Amalan *Khitān* Wanita

Penyelidik telah berusaha menjawab persoalan bagi mengetahui keabsahan hadis-hadis yang menjadi pegangan dan hujah bagi mereka yang mengatakan bahawa *khitān* wanita adalah wajib, sunat dan juga *makrumah* (dimuliakan). Empat hadis yang menjadi sumber *istidlāl* bagi sarjana Islam silam dirumuskan seperti berikut:

1. Hadis fitrah lima perkara merupakan hadis yang *sahih* yang menyatakan salah satu fitrah ialah *khitān*. Ianya merupakan riwayat terkuat dalam bab *khitān* kerana diriwayatkan oleh al-Bukhāri dalam *Sahih*-nya. Namun demikian, hadis ini tidak *sarih* (jelas) dalam menunjukkan *mashru'iyah* (pensyariatan) *khitān* bagi wanita kerana gandingan lima perkara dalam hadis bukan semuanya sesuai untuk wanita seperti memendekkan misai. Bahkan, dalam riwayat yang lain memerintahkan untuk memanjangkan janggut.
2. Hadis bertemua dua tempat *khitān* juga merupakan hadis yang *sahih* namun ianya tidak menunjukkan apa-apa perintah dalam melakukan *khitān* sama ada bagi lelaki mahupun wanita. Bagi lelaki, terdapat hadis khusus yang *sahih* yang menyatakan *mashru'iyah khitān* terhadap mereka iaitu hadis yang pertama. Namun bagi wanita, tidak ada dalil yang khusus menunjukkan kemuliaan atau anjuran Nabi SAW dalam melakukan *khitān*. Hadis yang khusus kesemuanya adalah hadis yang *da'if*.
3. Hadis Umm 'Atiyyah sebagai bidan wanita yang diperintahkan Nabi SAW untuk tidak berlebih-lebihan dalam melakukan *khitān* terhadap wanita merupakan hadis yang *sarih* (jelas) untuk mengaitkannya dengan perintah Nabi SAW bagi wanita melakukan *khitān*. Namun demikian, hadis ini dari aspek sanad adalah tidak *sahih*. Kesemua *turuq* yang menyokong hadis ini merupakan hadis yang tersangat *da'if*, yang mana tidak boleh dijadikan *i'tibār li al-tarqiyyah* iaitu penyokong bagi menaikkan hadis kepada *hasan li ghayrihi*. Maka, kekallah hadis ini dengan tarafnya *da'if* walaupun mempunyai banyak *turuq*.

4. Hadis terakhir pula ialah hadis *khitān* kemuliaan bagi wanita. Hadis ini juga merupakan hadis yang *sarih* (jelas) bagi menunjukkan anjuran *khitān* bagi wanita. Namun, sanad hadis ini juga bermasalah menyebabkan ianya menjadi hadis *da'if*.

5.2.2. Ketepatan *Istidlāl* (Mengambil Dalil) oleh Para Sarjana Islam dalam Memahami Hadis yang Berkaitan *Khitān* Wanita.

Bagi menjawab objektif kedua ini, penyelidik telah melakukan perbandingan antara sarjana Islam silam dan kontemporari terhadap kefahaman mereka berkaitan teks-teks hadis *khitān* wanita. Maka rumusan yang didapati daripada kajian ini ialah seperti berikut:

1. Sebahagian sarjana menetapkan hukum wajib ataupun sunat amalan *khitān* bagi wanita daripada hadis yang *da'if*. Hal ini memberi kesan yang besar dalam perbezaan hukum dalam kalangan mereka. Oleh itu, didapati mazhab Syafii mengatakan *khitān* bagi wanita adalah wajib berdasarkan hadis Umm 'Atiyyah yang *da'if*, manakala al-Rāfi'i dan Ibn Hajr al-'Asqalāni melemahkan hadis ini, lalu kesannya mereka tidak berpandangan ianya wajib bahkan sunat sahaja berdasarkan keumuman hadis fitrah lima perkara (rujuk bab 1 halaman 13-26). Manakala, sarjana dalam mazhab Maliki pula menyatakan hukumnya ialah *mukramah* berdasarkan hadis yang *da'if* juga. Oleh itu, perbezaan mereka menjadi tiga hukum iaitu wajib, sunat dan *mukramah* adalah hasil daripada ketepatan *istidlāl* mereka daripada hadis-hadis yang dibincangkan. Namun, *istidlāl* sebahagian sarjana Islam kontemporari seperti Yusuf al-Qaradāwi, Muhammad Shaltūt, 'Ali Juma'ah dan lain-lain dalam menetapkan hukum baru iaitu mubah adalah lebih tepat bagi zaman ini. Hal ini kerana faktor kajian mereka terhadap status hadis, kefahaman matan serta *waqi'* (suasana) pada zaman ini mewarisi adat jahiliah dalam *khitān* terhadap wanita seperti yang berlaku di Mesir, Sudan, dan negara-negara Afrika.
2. Pemahaman terhadap teks juga adalah faktor utama perbezaan fatwa dalam kalangan sarjana. Hadis bertemu dua tempat *khitān* misalnya menjadi hujah bagi golongan yang mengatakan *khitān* wanita adalah sunat atau wajib, sedangkan sebahagian sarjana kontemporari seperti Yusuf al-Qaradāwi tidak melihat *istidlāl* ini tepat kerana tiada perintah di dalam hadis ini bagi menunjukkan ianya adalah wajib atau sunat. Oleh itu,

beliau menyatakan hadis ini hanya menunjukkan mubah (harus) sahaja. Bahkan, para sarjana kontemporari merujuk kepada kajian-kajian yang banyak daripada pakar-pakar perubatan bagi mengeluarkan hukum ini. Maka, lahirlah pandangan yang mengatakan ianya terlarang.

5.2.3. Mengkaji Sejauh Mana Percanggahan Larangan *Khitān* Wanita oleh *World Health Organization* (WHO) dengan Syariat Islam Berpandukan Status Hadis dan Ketepatan *Istidlāl* (Mengeluarkan Hukum) daripada Hadis-hadis yang *Sahih*.

Hasil dua objektif yang lepas, kita dapati secara dirumuskan seperti berikut:

1. Secara kasarnya, pandangan WHO terhadap larangan *khitān* bagi wanita seolah-olah bertentangan dengan pandangan fatwa para ulama silam. Namun demikian, larangan ini bukanlah berpunca daripada agenda mereka untuk merosakkan amalan-amalan Islam, namun ianya semata-mata kerana pembelaan terhadap nasib wanita khususnya yang dizalimi dengan *khitān* yang melampau di beberapa buah negara. Hakikatnya, para ulama Islam sama ada silam ataupun kontemporari bersepakat dalam melarang *khitān* yang dilakukan kepada wanita secara berlebihan. Mereka bersepakat dalam mengatakan ianya haram dan berdosa kerana menyebabkan kemudaratan kepada kesihatan wanita.
2. Perselisihan yang timbul antara sarjana silam dan kontemporari serta keputusan WHO adalah apabila melibatkan *khitān* yang dilakukan pada kategori FGM yang keempat iaitu gurihan atau cucukan dan sebagainya yang dilakukan dengan terkawal dan sedikit. Selepas melakukan pertimbangan dan perbandingan terhadap fatwa para ulama dan juga ahli perubatan, kajian ini cenderung kepada pendapat yang mengatakan hukum *khitān* wanita adalah harus atas faktor ketiadaan dalil terutama hadis-hadis yang menyokong secara jelas amalan ini. Perkara yang harus boleh menjadi sunat jika ianya terbukti mendatangkan manfaat dan boleh menjadi haram jika terbukti mendatangkan keburukan.
3. Isu *khitān* sangat berkait rapat dengan kesihatan manusia yang mana hukumnya tidak tetap dan boleh berubah mengikut keperluan dan kesesuaian zaman. Oleh itu, berdasarkan kajian ini, penyelidik tidak bersetuju dengan kaedah FGM yang pertama

iaitu memotong sedikit hujung kulit klitoris seperti yang dilakukan di sebahagian klinik di Malaysia. Hal ini kerana ianya memberi kesan terhadap hubungan kelamin suami dan isteri kelak kerana klitoris adalah bahagian yang paling sensitif terhadap rangsangan dan mempunyai fungsi yang besar dalam kepuasan (orgasma) bagi wanita dalam perhubungan kelamin.

4. Kesimpulannya, tiada percanggahan yang ketara antara keputusan WHO dengan syariat Islam berdasarkan ketiadaan hadis yang *sahih* atau kesamaran makna bagi hadis yang *sahih*.

5.3. Cadangan

Dalam kajian yang terbatas ini, penyelidik hanya menfokuskan kepada kajian teks beserta analisis. Terdapat beberapa aspek yang masih boleh dikaji terutama dalam kajian lapangan. Penyelidik mencadangkan satu kajian dalam mengenal pasti kaitan *khitān* dengan faktor kelesuan hubungan kelamin bagi para wanita Malaysia. Kajian boleh dilakukan dengan membandingkan wanita yang melakukan *khitān* pada kategori yang pertama iaitu memotong hujung klitoris dengan wanita yang tidak dipotong langsung klitorisnya tetapi hanya dilukakan atau ditusuk sedikit dan dibandingkan dengan wanita yang langsung tidak melakukan *khitān*. Hasil dapatan kajian boleh menjadi kayu ukur terhadap kesan *khitān* terhadap kepuasan orgasma bagi wanita, lalu boleh mengukuhkan lagi fatwa-fatwa sarjana kontemporari akan hukum mubah atau terlarang kerana faktor yang disebutkan tadi. *Wallahua'lam.*

BIBLIOGRAFI

- 'Adi, A. i. (1409H). *Al-Kāmil fī Du'afa' al-Rijāl* (Jil. 3). Beirut: Dār al-Fikr.
- Abādi, A.-'. (1415H). *'Awn al-Ma'būd Sharah Sunan Abu Dāwud* (Jil. 14). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abādi, M. A.-K. (2009). *'Ulum al-Hadīth Asiluha wa Mu'asiruha*. Malaysia: Darul Syakir.
- Al-'Adawi, A. b. (1994). *Hashiyat al-Adawi 'ala Kifayat al-Talib al-Rabbani* (Jil. 1). Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-'Asqalani, A. i.-F. (1379H). *Fath al-Bari* (Jil. 10). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-'Asqalāni, I. H. (1971). *Lisān al-Mizān* (Jil. 16). Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li al-Matbu'āt.
- Al-'Asqalāni, I. H. (1984). *Tahzib al-Tahzib* (Jil. 3 & 5). Beirut: Dār al-Fikr li al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Al-'Asqalāni, I. H. (2005). *Fath al-Bāri Sharh Sahih al-Bukhāri* (Jil. 4). Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Al-Albani. (t.t.). *Silsilat al-Ahādith al-Da'ifah*. t.p.
- Al-Asbahāni, A. N. (t.t.). *Ma'rifat al-Sahābah li Abu Nu'aym* (Jil. 3). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Baghdadi, A.-K. (t.t.). *Tarikh Baghdād* (Jil. 6). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Barr, M. b. (1387H). *Al-Tamhid li ma fī al-Muwatta' min al-Ma'āni wa al-Asānid* (Jil. 21). Mahgribi: Wizārat 'Umūm al-Awqāt wa al-Syu'ūn al-Islamiyyah.
- Al-Barrāz, A. b. (1988). *Al-Bahr al-Zakhkhar bi al-Musnad al-Barrāz* (Jil. 12). Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikm.
- Al-Bayhaqi, A. b. (1992). *Al-Sunan al-Saghir* (Jil. 2 & 3). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bayhaqi, A. B. (2003). *Al-Sunan al-Kubrā* (Jil. 8). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Bayhaqi, A. b.-H. (2003). *Sya'b al-Imān* (Jil. 11). Riyadh: Maktabah al-Rashd li al-Nayri wa al-Tawzi'.
- Al-Bukhāri. (1422H). *Sahih al-Bukhāri* (Jil. 7). Riyadh: Dār Tawq al-Najāh.
- Al-Dawlābi. (1421H). *Al-Kuna wa al-Asma'* (Jil. 3). Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Al-Dhahabi. (2001). *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Jil. 14 & 25). Beirut: Al-Gharb al-Islāmi.
- Al-Dhahabi. (t.t.). *Mizān al-'Itidāl* (Jil. 1). t.p.
- Al-Dimasyqi, I. '. (1995). *Tārikh Dimashq* (Jil. 24). Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Iraqi. (t.t.). *Tahqiq al-Iraqi Ihyā' 'Ulūmuddin* (Jil. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Manzūr, I. (t. t.). *Lisān al-'Arab* (Jil. 6). Beirut: Dār Sādir.
- Al-Māwardi, A. a.-H. (1999). *Al-Hāwi al Kabir fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shafi'i* (Jil. 13). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mulaqqin, I. (2004). *Badr al-Munir fī Takhrij al-Ahadith wa al-Athar al-Wāqi'ah fī al-Sharh al-Kabir* (Jil. 8). Beirut: Dar al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Al-Nafrawi, A. b. (1995). *Al-fawakih al-Dawani 'ala Risalat Ibn Abu Zayd* (Jil. 1). Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Naysabūrī, A.-H. (t.t.). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nawawi, A. Z. (1392H). *Sharh al-Nawawi 'ala Sahih Muslim* (Jil. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Qarafi. (1994). *Al-Dakhirah* (Jil. 13). Beirut: Dar al-Gharb.
- Al-Sarur, J. A., & Raja', A. (2013). *Khitān al-Ināth Bayna al-Maghlūt Ilmiyyan wa al-Multabis Fiqhiyyan*. Mesir: al-Markaz al-Duwali al-Islami li al-Dirasāt wa al-Buhūth al-Sakaniyyah.
- Al-Tabarāni. (1405H). *Al-Mu'jam al-Saghir* (Jil. 1). Beirut: al-Maktab al-Islāmi Dar 'Ammār.
- Al-Tabarani. (1415H). *Al-Mu'jam al-Awsat* (Jil. 2). Kaherah: Dar al-Haramayn.
- Al-Tabarāni, A. a.-Q. (1983). *Al-Mu'jam al-Kabir* (Jil. 8). Beirut: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam.

- Al-Tirmidhi, M. b. (t.t.). *Jāmi' al-Tirmidhi*. Beirut: Dār al-Ihya' al-Turāth al-Arabi.
- Al-'Uqaylt. (t.t.). *Du'afa' al-Kabir*. t.p.
- Al-Zuhayri, A. a.-A. (1996). *Al-Qawl al-Mubin fi Isbath Mashru'iyah al-Khitan li al-Banat Wa al-Banin*. Mesir: t.p.
- Dāwud, A. (2009). *Sunan Abu Dāwud* (Jil. 7). Beirut: Dār al-Risālah al-'Ilmiyyah.
- Hajr, I. (1989). *Al-Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahādith al-Rāfi'i al-Kabir* (Jil. 4). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Hajr, I. (1995). *Taqrib al-Tahzib* (Jil. 2). Beirut: Dār al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Majah, I. (t. t.). *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muwafi, A. A. (t.t.). *Khitan al-Inath Bayna al-Mashru'iyah wa al-Hazr Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah*. Kaherah: Qism al-Shari'ah al-Islamiyyah Kuliyyah Dar al-Ulum.

Jurnal

- Dahlui, M. N. (2011). *The Status of Female Curcumcision in Malaysia*. Laporan penyelidikan yang tidak diterbitkan, Universiti Malaya, Kuala Lumpur dan Kementerian Kesihatan Malaysia.
- Musa, K. (2017). Study on Female Circumcision Methods Among General Practitioners in Terengganu, Malaysia. *2nd Congress of World Health Muslim Organization*. Istanbul: t.p.
- Patil, A. R., & Valimalar, A. (2009). The Practice Of Female Genital Mutilation Among The Rural Malays In North Malaysia (Jil. 9). *The Internet Journal of Third World Medicine*, 3.
- Zabidi, T. b. (2009). *Hukum Pemotongan Genitalia Wanita* (Jil. 22). Jurnal Penyelidikan Islam.

Artikel Internet

Al-Qaradawi, M. S.-S. (2006, 11 28). *Al-Hukm al-Shar'i fi Khitan al-Inath*. Didapatkan dari Mawqi' Simahah al-Shaykh Yusuf al-Qaradawi: https://www.al-qaradawi.net/node/4306#_ftn11

Al-Qaradawi, M. S.-S. (2017, 9 6). *Al-Sunnah al-Wajibah wa Ghayr al-Wajibah*. Didapatkan dari Mawqi' Simahah al-Shaykh Yusuf al-Qaradawi: <https://www.al-qaradawi.net/node/3809>

Kalim, S. J. (t.t.). Software Jawami' al Kalim.

Murizah. (2016, 10 24). *Amalan bersunat pada wanita dan praktisnya di Malaysia dari sudut hukum dan kesihatan*. Didapatkan dari Ismaweb: <https://www.ismaweb.net/2016/10/24/amalan-bersunat-pada-wanita-dan-praktisnya-di-malaysia-dari-sudut-hukum-dan-kesihatan/>

Organization, W. H. (2016). *WHO Guidelines on The Management of Health Complications from Female Genital Mutilation* [PDF File]. Geneva: WHO Document Production Services. Diperolehi daripada: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/206437/9789241549646_eng.pdf;jsessionid=BAA033680DD432FC642299A77EDD31D4?sequence=1.

Rahman, R. A. (2009, 10 25). *Orgasma: pengukur kepuasan seks*. Didapatkan dari Utusan Malaysia: http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=1025&pub=utusan_malaysia&sec=kesihatan&pg=kn_01.htm

Classification of female genital mutilation. (t. t.). Didapatkan dari World Health Organization: <https://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/overview/en/>

What is FGM. (t.t.). Didapatkan dari End FGM European Network: <https://www.endfgm.eu/female-genital-mutilation/what-is-fgm/>