

Perempuan dan Narasi Kekerasan: Analisis Hukum dan Medis Sirkumsisi Perempuan

Mukhammad Zamzami

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

E-mail: zamzami81@yahoo.com

Abstract: The article deals with the narratives of violence against women in the practice of circumcision in Islamic and medical perspectives. In general, no authoritative arguments of both the Qur'an and the Hadis which specifically legalize this practice of circumcision. The Muslim scholars were of different views on the issue, some of them set female circumcision as an obligatory (*wajib*), recommended (*sunnah*), and others who regard the practice as a form of glory (*makrûmah*) for women. In medical testing, female circumcision does not have an advantage for health, but it leads to negative effects such as damage to the genitals and interferes with the normal function of the female reproductive organs. In addition, this practice can cause side effects in short term and long term. Such a practice can also cause trauma and psychological stress in women who experience it.

Abstrak: Artikel ini membahas tentang narasi kekerasan terhadap praktik sunat perempuan perspektif Islam dan medis. Secara umum, tidak ada argumen otoritatif, baik Al-Qur'an maupun Hadis yang secara khusus melegalkan praktik penyunatan ini. Para ulama memiliki pandangan berbeda mengenai masalah ini, beberapa di antaranya menetapkan hukum khitan perempuan ini sebagai wajib, sunah, atau *makrûmah* (bentuk kemuliaan bagi perempuan). Dalam perspektif medis, sunat perempuan tidak memiliki keuntungan bagi kesehatan, justru praktik tersebut menyebabkan efek negatif seperti kerusakan alat kelamin dan mengganggu fungsi normal organ reproduksi. Selain itu, praktik ini dapat menyebabkan efek samping dalam jangka pendek dan jangka panjang. Praktik semacam itu juga bisa menimbulkan trauma dan tekanan psikologis pada perempuan yang mengalaminya.

Kata kunci : *sirkumsisi, perempuan, kekerasan, medis.*

Pendahuluan

Praktik khitan atau sirkumsisi bagi perempuan dianggap sebagai sesuatu yang kontroversial, karena dalam uji klinisnya praktik tersebut dianggap membahayakan bagi kesehatan alat reproduksi perempuan. Tidak diketahui secara pasti awal tradisi sirkumsisi membudaya, namun

sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad Fayyâd --dalam bukunya *al-Batr al-Tanâsulî li al-Inâth: Khitân al-Banât--* bahwa awal tradisi tersebut membudaya di Afrika Tengah ribuan tahun sebelum turunnya agama samawi. Dari Afrika Tengah, tradisi tersebut kemudian menyebar ke wilayah Somalia dan Ethiopia, hingga Mesir.¹

Oleh karena dianggap mencederai perempuan, beberapa organisasi dunia turut andil menjaga kehormatan perempuan dari praktik kekerasan, semisal World Health Organisation (WHO), United Nations Emergency Children's Fund (UNICEF), dan lainnya. Beberapa *foundation* keperempuanan juga turut bermunculan menggawangi hak perempuan untuk mendapatkan kebebasan sirkumsisi yang diberlakukan kepadanya, antara lain: Inter African Committee (*al-Lajnah al-Afrîqîyah*), Foundation for Women's Health and Development (*Mu'assasah Sihbah wa Tanmîyat al-Nisâ'*), Research, Action, and Information for Bodily Integrity of Women (*Munazzamat al-Buhûth wa al-Harakah wa al-Îlâm min Ajl al-Salâmah al-Jasadîyah li al-Mar'ah*), Women International Network (*al-Shabakah al-Dawliyah li al-Nisâ'*), International Women's Health Coalition (*al-Tabâluif al-Dawli li Sihbat al-Mar'ah*), International Planned Parenthood Federation (*al-Ittihâd al-Dawli li Sihbat al-Wâlidîyah*), dan lain-lain.²

Dalam diskursus fiqh muslimah, beberapa kalangan menganggap sirkumsisi tidak berdasar pada sumber otoritatif Islam, Al-Qur'an dan Sunnah. Sebagian besar ulama menyepakati bahwa sirkumsisi bagi laki-laki hukumnya wajib, pun baik untuk kesehatan. Akan tetapi untuk penerapannya bagi perempuan, beberapa pendapat ada yang mengategorikannya sebagai wajib, sunah, *makrûmah* (kehormatan atau kemuliaan), *mubâh*, atau bahkan praktik tersebut sama sekali tidak disyari'atkan dalam Islam.³

Diskusi melalui sumber-sumber Islam, baik Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi, tidak ada penyebutan secara terperinci terkait sirkumsisi perempuan.⁴ Akan tetapi, pendukung dipraktikannya sirkumsisi perempuan mengatakan bahwa secara implisit dalam Al-Qur'an surah al-Nahl [16]: 123 diasumsikan bahwa sirkumsisi adalah bagian dari

¹ Muhammad Fayyad, *al-Batr al-Tanâsulî li al-Inâth: Khitân al-Banât* (Mesir: Dâr al-Shurûq, 1998), hlm. 20.

² *Ibid.*, hlm. 48-50.

³ Muhammad Raf'at al-Bawwab, *Khitân al-Banât fî Mîzân al-Dîn wa al-Thibb* (Kairo: Maktabah al-Mîdani, 1997), hlm. 4.

⁴ Zaynab Ridwan, *al-Mar'ah bayn al-Manrûth wa al-Tabdîth* (Kairo: al-Hay'ah al-Mis}riyah al-Âmmah li al-Kitâb, 2007), hlm. 196.

kesempurnaan agama Nabi Ibrahim.⁵ Selain itu ada juga sumber yang dieksplorasi dari beberapa hadis.

Di Indonesia sendiri MUI pada tahun 2008 pernah memfatwakan “Khitan bagi laki-laki maupun perempuan termasuk *fiṭrah* (aturan) dan syiar Islam. Khitan terhadap perempuan adalah *makrûmah* (ibadah yang dianjurkan). Tujuan dari sunat perempuan adalah menjalankan kewajiban agama dan menstabilkan syahwat”⁶ atau—meminjam istilah Ibn Taimiyyah—memperkecil syahwat (*taqlîl al-shahwah*) untuk meminimalisir terjadinya zina.⁷

Beberapa penelitian tentang kontroversi penerapan sirkumsisi perempuan sudah pernah dilakukan oleh beberapa akademisi sebelumnya, antara lain sebagaimana yang ditemukan dalam kertas kerja Islamiyatur Rokhmah dan Ummu Hani,⁸ Indah Maulida,⁹ Muhammad Mustaqim,¹⁰ Imam Zamroni,¹¹ Muhammad Sauki,¹² W. Erwan,¹³ A. Daud,¹⁴ Mesraini,¹⁵ Tutung Nurdiana,¹⁶ dan Yayan Sakti

⁵ Musa Shalih Syarif, *Problematika Perempuan*, terj. Iltizam Syamsuddin (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 68.

⁶ MUI mengeluarkan Keputusan Fatwa Nomor 9A Tahun 2008. Dalam fatwanya, MUI menegaskan sunat perempuan adalah *makrûmah* (memuliakan) dan pelarangan sunat perempuan dianggap bertentangan dengan syiar Islam.

⁷ Sayyid al-Saqa, *Khitân al-Inâth wa al-Halqah al-Mafqûdah: Nazrah Fiqhîyah Ukebrâ li Khitân al-Inâth al-Shar‘î–Kayfiyyatub wa al-Fâidab al-Marjumwab minb* (Kairo: al-Murtadhâ li al-Kutub al-Sûdâniyah, 2013), hlm. 11.

⁸ Islamiyatur Rokhmah dan Ummu Hani, “Sunat Perempuan dalam Perspektif Budaya, Agama, dan Kesehatan: Studi Kasus di Masyarakat Desa Baddui Kecamatan Galesong Kabupaten Takalar Sulawesi Selatan”, *Jurnal Kebidanan dan Keperawatan*, Vol. 11, No. 2 (Desember 2015), hlm. 103-111.

⁹ Indah Maulida, “Konstruksi Sosial Budaya tentang Sunat Perempuan: Studi Kasus di Desa Karangmalang, Kecamatan Gebog, Kabupaten Kudus”, *Skripsi* Jurusan Sosiologi dan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Semarang, (2013), hlm. 106.

¹⁰ Muhammad Mustaqim, “Konstruksi dan Reproduksi Budaya Khitan Perempuan: Pergulatan Antara Tradisi, Keberagaman dan Kekerasan Seksual di Jawa”, *Palastren: Jurnal Studi Gender*, Vol. 6, No. 1 (2013), hlm. 106.

¹¹ Imam Zamroni, “Sunat Perempuan Madura: Belenggu Adat, Normativitas Agama, dan Hak Asasi Manusia”, *KARSA*, Vol. 19, No. 2 (2011), hlm. 237.

¹² Muhammad Sauki, “Khitan Perempuan Perspektif Hadis dan Sirkumsisi Perempuan Menurut WHO”, *Skripsi* Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2010).

¹³ W. Erwan, “Sunat Laki-laki dan Perempuan pada Masyarakat Jawa dan Madura: Antara Mitos Seksual dan Alasan Sosio-Religi”, *Jawa Pos*, 24 Mei 2003.

¹⁴ A. Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar* (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1997), hlm. 252.

dkk.¹⁷ Namun demikian, di antara beberapa tulisan tersebut belum ada yang secara komprehensif mengungkap argumentasi normatif-medis yang mengupas tentang problematika sirkumsisi perempuan dalam khazanah pemikiran Islam.

Sekilas tentang Praktik WSirkumsisi Perempuan

Secara bahasa, kata sirkumsisi berasal dari bahasa Latin *circum* yang berarti memutar dan *caedere* berarti memotong. Sedangkan istilah secara internasional adalah *Female Genital Mutilation* (FGM) atau *Female Genital Cutting* (FGC). Istilah ini digunakan untuk menggambarkan satu macam operasi alat kelamin yang dilakukan pada anak-anak perempuan atau gadis-gadis.¹⁸ Istilah *Female Genital Cutting* dianggap paling netral karena mengindikasikan prosedur pemotongan genital yang bersifat umum, adil, dan kondusif, baik secara medis maupun non-medis, baik bagi laki-laki maupun perempuan.

WHO mendefinisikan FGC sebagai semua tindakan/prosedur yang meliputi pengangkatan sebagian atau total dari organ *genitalia eksterna* perempuan atau bentuk perlukaan lain terhadap organ *genital* perempuan dengan alasan budaya, atau alasan non-medis lainnya. Tindakan bedah transeksual tidak termasuk dalam hal ini.

Secara umum, ada tiga tipe FGC: pertama, *clitoridotomy*, yakni eksisi (pemotongan) dari permukaan (*prepuce*) klitoris, dengan atau tanpa eksisi sebagian atau seluruh klitoris. Tipe ini yang di beberapa negara Muslim dikenal dengan sunnat atau sirkumsisi. Kedua, *clitoridectomy*, yaitu eksisi sebagian atau total dari *labia minora*. Tipe ini banyak dilakukan di negara-negara bagian Afrika Sahara, Afrika Timur, Mesir, Sudan, dan Peninsula. Ketiga, infibulasi/*pharaonic circumcision*, yaitu eksisi sebagian atau seluruh bagian genitalia eksterna dan penjahitan untuk menyempitkan mulut *vulva*. Penyempitan *vulva* dilakukan dengan hanya menyisakan lubang sebesar diameter pensil, agar darah saat menstruasi dan urine tetap bisa keluar. Ini merupakan tipe terberat dari FGC.¹⁹

¹⁵ Mesraini, "Khitan Perempuan antara Mitos dan Legitimasi Doktrinal Keislaman", *Kompas* 13 Oktober 2003.

¹⁶ Tutung Nurdiyana, "Sunnat Perempuan pada Masyarakat Banjar di Kota Banjarmasin", *Jurnal Komunitas*, Vol. 2, No. 2 (2010), hlm. 116-124.

¹⁷ Yayan Sakti dkk., "Sunnat Anak Perempuan pada Masyarakat Urban Madura di Surabaya", *Jurnal Penelitian Dinamika Sosial*, Vol. 5, No.1 (2004), hlm. 45-47.

¹⁸ Haifa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam atas Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), hlm. 179.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 180.

Jika ditelusuri secara historis, praktik sirkumsisi merupakan tradisi lama yang dikenal oleh sebagian masyarakat Arab. Sirkumsisi tidak hanya dilakukan oleh anak laki-laki, tetapi juga untuk anak perempuan. Tradisi ini diyakini berasal dari benua Afrika dan sudah menyebar ke seantero wilayah lain di negara-negara kawasan Afrika. Para antropolog telah mengungkap temuan bahwa praktik sirkumsisi telah banyak dikenal masyarakat Mesir kuno. Ini dibuktikan dengan ditemukan mumi perempuan dengan klitoris yang terpotong pada abad XVI SM.²⁰ Bukti tersebut diperkuat dengan adanya *relief-relief* tentang *Female Genital Mutilation* (FGM) di Mesir yang berasal dari tahun 2800 SM.²¹

Sekira usia 7-8 tahun sebelum memasuki masa-masa menstruasi, para perempuan di Mesir disirkumsisi.²² Sedangkan di wilayah Amerika Serikat dan beberapa negara Barat lain, *clitoridotomy* lebih banyak dilakukan pada perempuan dewasa dibandingkan pada anak-anak. Di sebagian negara Afrika di mana FGC tipe infibulasi banyak dilakukan, tindakan ini dilakukan pada usia antara dua sampai enam tahun.

Konon, jauh sebelum masa Fira'un, praktik sirkumsisi sudah pernah dilakukan oleh Nabi Ibrahim. Ini dipertegas oleh hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah bahwa Nabi Ibrahim melakukan sirkumsisi saat berumur delapan puluh tahun.²³ Sementara untuk sirkumsisi perempuan, Aba al-Hasan 'Ali b. Muhammad al-Khaza'i al-Tilmisani mengungkapkan hal itu pertama sekali dilakukan oleh Hajar, istri kedua Ibrahim, yaitu ibu dari Isma'il, yang sekaligus menindik kedua daun telinganya. Praktik demikian dianggap sebagai bentuk ritual untuk penyucian jiwa.²⁴

²⁰ Asriati Jamil, "Sunat Perempuan dalam Islam: Sebuah Analisis Gender", dalam *Refleks: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, Vol. 3, No. 2. (2001), hlm. 53.

²¹ Gadis Arivia, *Feminisme: Sebuah Kata Hati* (Jakarta: Kompas, 2006), hlm. 189.

²² Nawal El Saadawi, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, terj. Zuhaimy Asri (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 62.

²³ Hadis riwayat al-Bukhari (No. 3356).

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ص) : إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ابْنُ ثَمَانِينَ سَنَةً بِالْعُدُومِ

"Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah bersabda: "Ibrahim AS telah berkhitan pada usia delapan puluh tahun dengan beliung". Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad b. Isma'il al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Sabîh*, Muhib al-Din al-Khatib (ed.), Vol. 2 (Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1403 H), hlm. 461.

²⁴ Abu al-Hasan 'Ali b. Muhammad al-Khaza'i al-Tilmisani, *Takhrîj al-Dalâlat al-Sam'iyah*, Ahmad Muhammad Abu Salamah (ed.) (Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Shu'ûn al-Islâmiyyah, 1995), hlm. 767.

Tidak mengherankan jika praktik sirkumsisi tidak hanya terjadi pada tradisi masyarakat Muslim saja, karena praktik tersebut juga dilakukan oleh agama Kristen, Katolik, animisme, dinamisme, salah satu sekte Yahudi, bahkan atheis. Barangkali latar belakang tradisi lebih mendominasi praktik ini ketimbang sebuah perintah agama. Pada masyarakat Yahudi sirkumsisi dipraktikkan dalam upacara *berith* atau *brit*. Upacara ini dilakukan pada hari kedelapan kelahiran, dilakukan oleh seorang profesional yang dikenal dengan *mohen*.²⁵

Kontroversi Dalil Sirkumsisi Perempuan

Secara umum, praktik sirkumsisi oleh beberapa kalangan dicarikan landasan normatif-teologis melalui sumber otoritatif Islam: Al-Qur'an dan Hadis. Sumber ayat-ayat Al-Qur'an yang biasa dijadikan pedoman antara lain: Surah al-Nahl [16]: 123; al-Rûm [30]: 30; al-Baqarah [2]: 124; dan al-Nisâ' [4]: 125.

Secara umum, ayat-ayat yang tersebut menjelaskan tentang ajaran Nabi Ibrahim sebagai sebuah ajaran agama yang paling sempurna, sehingga Nabi Muhammad mendapatkan perintah dari Allah untuk mengikuti agama nenek moyang para nabi tersebut. Sebagian ulama ada yang beranggapan bahwa kata *millah* dalam Surah an-Nahl ayat 123 di atas berarti "khitân".²⁶ Demikian juga bahwa Allah telah berjanji kepada Nabi Ibrahim akan menjadikannya sebagai seorang pemimpin, sebagai imam bagi seluruh manusia sebagaimana diterangkan dalam Surah al-Baqarah ayat 124.

Para ulama ahli tafsir tidak menjelaskan bahkan tidak menyinggung sama sekali mengenai "khitân" tatkala memahami kandungan Surah al-Nahl ayat 123. Ayat tersebut sesungguhnya menjelaskan mengenai hal-hal fundamental dalam agama; tentang ketauhidan dan menjelaskan cara manasik haji yang dilakukan Nabi Ibrahim. Al-Qurtubi (w. 671 H.)

²⁵ Donna L. Wong, dkk., *Buku Ajar Keperawatan Pediatrik*, terj. Egi Komara Yudha, dkk (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2009), hlm. 258.

²⁶ Di antaranya diungkapkan oleh al-Shayrazi; Abu Ishaq Ibrahim b. 'Ali b. Yusuf al-Syafi'i (w. 473 H.) dalam *al-Muhadzdzab*. Menurut interpretasinya ayat ini diperjelas oleh hadis bahwa Nabi Ibrahim melakukan khitân di usia kedelapan puluh tahun, bilamana tidak diterjemahkan sebagai khitân yang hukumnya wajib, maka Nabi Ibrahim tidak akan rela membuka auratnya (untuk berkhitan) yang hukumnya adalah haram. Tetapi menurut al-Nawawi ayat ini sama sekali tidak memuat makna perihal khitân apalagi mewajibkannya. Abu Zakariya Yahya b. Sharaf al-Nawawi, *al-Majmû' Syarb al-Muhadzdzab*, Muhammad Najib al-Muti'i (ed.), Vol. 1 (Jeddah: Maktabah al-Irshâd, t.th.), hlm. 348.

menjelaskan bahwa, Ibn ‘Umar telah menegaskan, melalui ayat ini Nabi Muhammad diperintahkan untuk mengikuti manasik haji Nabi Ibrahim. Sedangkan al-Tabari mengatakan ayat ini memerintahkan Nabi Muhammad untuk membebaskan diri dari penyembahan berhala yang kemudian menuju kepasrahan kepada Tuhan. Pendapat yang sah adalah bahwa ayat ini menunjukkan perintah Tuhan kepada Nabi Muhammad untuk mengikuti keyakinan Ibrahim dan bukan hal-hal partikular (*furū’*).²⁷ Termasuk dalam pengertian ayat ini adalah kandungan makna dari Surah al-Nisâ’ ayat 125,²⁸ Surah al-Rûm ayat 30, dan Surah al-Baqarah ayat 124.

Adapun sumber dari hadis Nabi terkait sirkumsisi perempuan, dari sekian hadis yang coba direlevansikan dengan term sirkumsisi perempuan, ada satu hadis yang diriwayatkan dari Umm ‘Atiyah al-Anshari yang secara spesifik berbicara tentang sirkumsisi. Hadis tersebut berbunyi:

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ قَالَتْ: أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تَحْتَنُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تُنْهَكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَخْطَى لِلْمَرْأَةِ وَ أَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ". وَ فِي الرَّوَايَةِ عَنْهَا: "إِخْفِضِي وَلَا تُنْهَكِي فَإِنَّهُ أَنْضَرَ لِلْوَجْهِ وَأَخْطَى عِنْدَ الرَّوْحِ". وَ فِي بَعْضِ الرَّوَايَاتِ لَفْظَ "أَشْمِي" بِدَلِّ "إِخْفِضِي".

“Dari Umm ‘Atiyah al-Anshari berkata: bahwasannya perempuan yang ada di kota Madinah melakukan khitan, maka Nabi bersabda kepadanya: Janganlah berlebihan, karena bagian itu dapat mempercantik wajah dan menambah kesenangan saat berhubungan”.²⁹ Riwayat lain dari Umm ‘Atiyah: “potonglah dan jangan berlebihan, karena itu dapat

²⁷ Muhammad b. Abu Bakr al-Qurtubi, *al-Jami’ li Abkâm al-Qur’an*, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Muhsin al-Turki (ed.), Vol. 12 (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2006), hlm. 458-459.

²⁸ Dalam keterangan Muhammad ‘Ali al-Sabuni dijelaskan bahwa yang dimaksud kata *millah* tidak lebih dari prinsip fundamental dalam ajaran agama Nabi Ibrahim. Lihat Muhammad ‘Ali al-Sabuni, *Shafwat al-Tafsîr: Tafsîr li al-Qur’ân al-Karîm*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Shâbûni, 1997), hlm. 281.

²⁹ Abu Dawud Sulayman b. al-Ash’ath al-Sajastani, *Sunan Abî Dâwûd*, ‘Izzat ‘Ubayd al-Da’as (ed.) (Beirut: Dâr Ibn H}azm, 1997), hlm. 952.

mencerahkan paras wajah dan lebih disukai suami”.³⁰ Dalam beberapa riwayat lain menggunakan kata *ashmi* menggantikan *ikbfadhî*.³¹

Hadis ini adalah hadis yang paling spesifik berbicara mengenai khitan perempuan dibandingkan dengan hadis-hadis yang telah disebutkan sebelumnya. Hadis ini dikeluarkan oleh Abu Dawud, ia menyebutkan bahwa pada rantai riwayatnya terdapat Muhammad b. Hasan al-Kufi dengan predikat sebagai hadis *mursal*. Muhammad b. Hasan ini dikenal seorang yang *majhûl* dan *dba’if*. Penilaian serupa juga diberikan oleh Ibn ‘Adi dan al-Bayhaqi.³² Ibn Hajar turut menuliskan hadis riwayat Umm ‘Atiyyah ini seraya mengutip pernyataan Abu Dawud tentang periwayatannya yang memang tidak kuat.

Selaras dengan hadis di atas Jad al-Haq ‘Ali Jad al-Haq menuliskan riwayat lain yang lebih rinci, yaitu riwayat hadis dari Umm Habibah:

عِنْدَمَا هَاجَرَ النَّسَاءُ كَانَ فِيهِنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ وَ قَدْ عُرِفَتْ بِحِجَّتَانِ الْجَوَارِي , فَلَمَّا رَأَاهَا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ لَهَا: (يَا أُمَّ حَبِيبَةَ , هَلِ الَّذِي كَانَ فِي يَدِكَ هُوَ فِي يَدِكَ الْيَوْمَ ؟)
فَقَالَتْ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ , إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَرَامًا فَتَنْهَانِي عَنْهُ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: (بَلَنْ هُوَ حَلَالٌ , فَأَذِنِ مِنِّي حَتَّى أَعْلَمُكَ) فَدَنَّتْ مِنْهُ , فَقَالَ: (يَا أُمَّ حَبِيبَةَ , إِذَا أَنْتِ فَعَلْتِ فَلَا تُنْهِكِي , فَإِنَّهُ أَشْرَقُ لِلْوَجْهِ وَ أَحْظَى لِلزَّوْجِ).

“Pada saat para wanita melakukan hijrah (ke Madinah) di antara mereka ada Umm Habibah dan ia mengetahui praktik khitan untuk budak perempuan, ketika Rasulullah melihatnya, Rasulullah bersabda kepadanya: (Wahai Umm Habibah, apakah yang engkau tangani biasanya adalah yang engkau tangani hari ini?) Maka dia menjawab: iya wahai Rasulullah, kecuali jika ini adalah haram maka engkau akan melarangku! Maka Rasulullah berkata: (tetapi itu adalah halal, mendekatlah kepadaku agar kamu bisa memahami) maka dia mendekat pada Rasulullah,

³⁰ H.R. al-Hakim, al-Tabrani, al-Bayhaqi, dan Abu Na’iym dari riwayat al-Dahhak. Lihat Muhammad b. ‘Ali b. Muhammad al-Shawkani, *Nayl al-Anthâr*, Vol. 1 (Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba’ah Musthafâ al-Bâb al-Halabi, t.th.), hlm. 135.

³¹ Abu al-Tayyib Muhammad Syams al-Haq al-‘Azim Abadi, *‘Awn al-Ma’bûd Syarh Sunan Abî Dâwûd: Ma’a Sharh al-Hâfîdh Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah*, ‘Abd al-Rahman Muhammad ‘Uthman (ed.), Vol. 14 (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1969), hlm. 184.

³² *Ibid.*, hlm. 189. Bandingkan al-Syawkani, *Nayl al-Anthâr*, Vol. 1, hlm. 135.

Rasulullah pun bersabda: (Wahai Ummu Habibah, Jika kamu melakukannya janganlah berlebihan, karena sesungguhnya hal itu bisa mempercantik wajah dan menyenangkan suami).

Jad al-Haq mengangkat hadis ini dengan tanpa menyebutkan *sanad* riwayatnya.³³ Menurut penelusuran ‘Ali Ahmad Khatib terhadap semua kitab hadis yang ditulis oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah tidak ada satu pun yang menyebutkan hadis ini. Hadis Umm Habibah ini hanya dijumpai dari para ulama golongan Syiah di era modern. Untuk itu dapat dikatakan bahwa hadis ini adalah sebuah hadis yang hanya diriwayatkan oleh golongan Syiah dalam melegitimasi hukum khitan.

Menurut Muhammad Salim al-‘Awa—peneliti hadis asal Mesir—dalam hasil penelitiannya menyebutkan bahwa dari riwayat-riwayat hadis yang dijadikan sandaran hukum khitan perempuan yang paling populer adalah hadis riwayat seorang perempuan bernama Umm ‘Atiyyah. Hadis ini dikeluarkan oleh al-Hakim, al-Bayhaqi dan Abu Dawud dengan *matan* yang hampir sama. Semua periwayatannya adalah *dba‘if* sebagaimana hasil koreksi al-Hafidh al-‘Iraqi, peneliti hadis-hadis dalam kitab *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*. Al-‘Awa juga menegaskan bahwa para peneliti kontemporer telah meneliti semua jalur dari riwayat-riwayat yang ada namun semuanya menyatakan *dba‘if*, termasuk hasil penelitian Muhammad Lutfi al-Sibagh.³⁴

Menurut penulis, jika ditelusuri secara saksama dalil-dalil yang teridentifikasi sebagai landasan legalitas sirkumsisi tidak semuanya menampakkan bobot keautentikannya. Al-Qur’an sebagai sumber yang paling autentik belum secara tegas dan jelas melegitimasi praktik ini. Sementara dari sumber hadis lebih didominasi oleh hadis-hadis bermasalah. Derajat kesahihan hanya ditampakkan oleh hadis-hadis yang menjelaskan tentang jenis-jenis fitrah dari yang berjumlah tiga hingga lima belas jenis kefitrahan seperti hasil perhitungan Ibn Hajar, dan status khitan sebagai salah satu jenis kefitrahan tersebut masih disebutkan secara global; yakni khitan bagi laki-laki, tapi apakah termasuk bagi kaum perempuan?

³³ al-Haq, *al-Khitân*, hlm. 7.

³⁴ Muhammad Salim al-‘Awa, “Fatwâ: Khitân al-Banât laysa Sunnah wa lâ Makrûmah”. Dikutip dari Jamâl al-Banna, *Khitân al-Banât lays Sunnah wa lâ Makrûmah wa lâkin Jarîmah* (t.t.: Maktabah al-Fikriyyah, t.th.), hlm. 131-132.

Konstruksi Hukum Islam Sirkumsisi

Banyak ulama yang menganggap praktik sirkumsisi perempuan sebagai fenomena yang kontroversial. Beberapa perspektif di antaranya menganggap hukum sirkumsisi wajib, sunnah, atau *makrûmah* (sebentuk kehormatan belaka). Pendapat tentang hukum sirkumsisi dapat diklasifikasi sebagai berikut:

Petama, hukumnya wajib. Pendapat ini diinisiasi oleh al-Syafi‘i, Ahmad dalam salah satu riwayat, Sahnun dari Malikiyah,³⁵ dan Yahya b. Sa‘id dari aliran Syiah.³⁶ Al-Nawawi menyebut hukum wajib ini merupakan pendapat mayoritas ulama *salaf* (Sahabat dan Tâbi‘in) sebagaimana yang diceritakan al-Khutabi.³⁷ Dasar argumentasi dari pendapat ini adalah QS. al-Nahl [16]: 132 untuk mengikuti *millah* (agama) Ibrahim dan hadis riwayat ‘Aishah yang berbunyi *idzâ iltaqâ al-khitânân fa qad wajab al-ghusl* (apabila dua alat kelamin berinteraksi, maka wajib (keduanya) mandi).³⁸

Kedua, hukumnya sunnah. Beberapa ulama termasuk dalam pendapat ini, antara lain: Abu Hanifah, Malik dalam riwayat yang paling masyhur, dan salah satu riwayat dari Ahmad,³⁹ termasuk juga pendapat dari al-Murtada salah seorang ulama dari golongan Syiah.⁴⁰ Basis argumentasi kelompok ini diadopsi dari hadis tentang “lima jenis fitrah”

³⁵ Tim Penulis, *al-Mawsû‘ah al-Fiqhîyah*, Vol. 19 (Kuwait: Wizârat al-Awqâf wa al-Shu‘ûn al-Islâmîyah, 1990), hlm. 27.

³⁶ al-Haq, *al-Khitân*, hlm. 6.

³⁷ al-Nawawi, *al-Majmû‘*, hlm. 349.

³⁸ Abu ‘Isa Muhammad b. ‘Isa b. Sawrah al-Turmudhi, *al-Jâmi‘ al-Sahîh*, Ahmad Muhammad Shakir (ed.), Vol. 1 (Kairo: Shirkah Maktabah wa Mathba‘ah Mustafâ Bâb al-Halabî, t.th.), hlm. 182-183. Makna ekstrinsik dari hadis ini adalah bahwa kata *al-khitânân* menunjukkan arti bertemunya khitan laki-laki dan perempuan sehingga diwajibkan mandi. Dipahami secara intrinsik bahwa praktik khitan baik bagi laki-laki ataupun perempuan sudah berkembang saat itu dan diakui oleh Rasulullah sebagai sebuah tradisi masyarakat Arab, sehingga Nabi menggunakan istilah khitan dalam hadisnya. Tetapi, hadis ini akan melahirkan intepetasi kedua, yaitu pengungkapan sabda Rasul dengan kalimat “khitan” adalah upaya Nabi mengikuti pola pemahaman masyarakat Madinah yang sudah mentradisikan praktik khitan tersebut, sehingga tujuan pertama hadis untuk menjelaskan hukum wajibnya mandi mudah dipahami umat Islam saat itu. Maka tidak ada keterkaitan sama sekali dengan khitan. Untuk itu pelandasan syariah hukum khitan melalui hadis ini terlalu umum, sehingga masih membutuhkan penunjang hadis lain yang secara spesifik menyebutkan khitan perempuan.

³⁹ Tim Penulis, *al-Mawsû‘ah al-Fiqhîyah*, Vol. 19, hlm. 27.

⁴⁰ al-Haq, *al-Khitân*, 6. al-Bawwab, *Khitân al-Banât*, 13-14. Muhammad b. ‘Ali b. Muhammad al-Shawkani al-Yamani, *Nayl al-Awthâr*, Vol. 1 (Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba‘ah Mustafâ al-Bâb al-Halabî, t.th.), hlm. 134.

riwayat Abu Hurairah.⁴¹ Karena sirkumsisi termasuk di antara jenis kefitrahan yang *sunnah*, maka status hukumnya tidak menjadi wajib. Sebagaimana yang dikutip al-Nawawi, hukum *sunnah* ini juga didasarkan pada analogi antara sirkumsisi perempuan: yang merupakan pemangkasan sebagian anggota tubuh, dengan memotong kuku yang berhukum *sunnah*.⁴²

Ketiga, hukumnya *makrûmah* (bentuk kehormatan). Pendapat ini dikeluarkan oleh Ibn Qudamah, seorang ulama pengikut mazhab Hanbali.⁴³ Dalam riwayat lain, pendapat ini juga dikeluarkan oleh Abu Hanifah dan Malik.⁴⁴ Ibn Qudamah tidak menyatakan hukum sirkumsisi perempuan adalah wajib atau *sunnah* seperti pernyataan imam mazhabnya, Ahmad b. Hanbal. Ia hanya menegaskan bahwa imam Ahmad lebih menitikberatkan praktik sirkumsisi bagi laki-laki sementara bagi perempuan lebih ringan. Ia menyebutkan, Ahmad pernah berkata: *al-rajul ashadd wa al-mar'ah ahwan* (laki-laki lebih berat dan perempuan lebih ringan).⁴⁵ Istilah *makrûmah* kemungkinan diadopsi dari redaksi hadis al-Hujjaj b. Artah yang berbunyi: “Khitan/sirkumsisi (itu) *sunnah* bagi laki-laki dan *makrûmah* (kehormatan) bagi perempuan”. Selain itu, Ibn Qudamah menukil pernyataan Ibn ‘Abbas yang begitu membebaskan hukum sirkumsisi yang pernah berujar “tidak dihitung sebagai ibadah haji dan salat bagi mereka yang belum berkhitan”. Lalu al-Hasan merespons pernyataan itu seraya berkata: “Apabila mereka masuk Islam, maka tidak perlu dipermasalahkan sirkumsisi mereka, karena apabila orang-orang—baik yang berkulit putih atau hitam—masuk Islam tidak ada yang memeriksa tentang sirkumsisi mereka”.⁴⁶

Penjelasan Ibn Qudamah di atas tidak mengategorikan sirkumsisi perempuan dengan hukum wajib maupun sunnah—apalagi menjadi sebuah perintah agama. Pernyataan *makrûmah* (kehormatan atau kemuliaan) bukan sebagai sebuah istilah hukum dari lima jenis hukum Islam *taklîfiyah*: wajib, sunnah, mubâh, makruh, dan haram. Ada dua

⁴¹ Salah satunya hadis riwayat Abu Hurairah yang artinya: “Lima perkara yang merupakan fitrah, yaitu: khitan, mencukur bulu di sekitar kemaluan, memotong kuku, mencabut bulu ketiak dan mencukur kumis” (HR. al-Bukhari dan Muslim). Lihat al-Saykani, *Nayl al-Antfâr*, Vol. 1, hlm. 130.

⁴² al-Nawawi, *al-Majmû’*, Vol. 1, hlm. 284-285.

⁴³ Abu Muhammad ‘Abd Allah b. Ahmad b. Qudamah, *al-Mughnî*, ed.: ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Muhsin al-Turki, Vol. 1 (Riyad: Dâr ‘Âlam al-Kutub, 1997), 115.

⁴⁴ al-Haq, *al-Khitân*, hlm. 6. Bandingkan Tim Penulis, *al-Mawsû‘ah al-Fiqhîyah*, Vol. 19, hlm. 27.

⁴⁵ Ibn Qudamah, *al-Mughnî*, hlm. 115.

⁴⁶ *Ibid.*

pendapat yang dapat diserap dari pendapat Ibn Qudamah di atas: *pertama*, Ibn Qudamah tidak sedang melegitimasi sirkumsisi perempuan sebagai sebuah anjuran atau perintah dalam syari'ah Islam, akan tetapi sebagai respons terhadap praktik sirkumsisi perempuan yang sudah mentradisi pada komunitas Muslim kala itu. Bagi masyarakat saat itu, praktik sirkumsisi perempuan dipandang “mulia” dan “terhormat” (*makrûmah*) secara sosio-kultur, bukan dalam pandangan agama. *Kedua*, mendukung (menghukuminya *mubâh*) terhadap tradisi sirkumsisi perempuan yang tidak ada larangan dalam agama.

Dari sekian mazhab fiqh yang tersebut di atas, bagi penulis, belum ada konklusi terkait hukum berkhitan bagi perempuan, karena basis argumentasi mereka berbeda. Mazhab Hanafi mempunyai tiga pendapat: sebagian menyatakan sunnah, sebagian lagi *mustahab*, dan pendapat yang lain menyatakan *makrûmah*. Mazhab Maliki mengeluarkan dua pendapat, sunnah dan *makrûmah*. Mazhab Hanbali mengeluarkan tiga pendapat: sunnah, *makrûmah*, dan wajib. Akan tetapi hukum yang tersebut terakhir tidak disinggung sama sekali oleh Ibn Qudamah selaku tokoh mazhab Hanbali.

Dari mazhab-mazhab di atas yang terlihat paling ketat adalah mazhab Syafi'i dengan mewajibkannya. Namun sebetulnya hal ini tidak diikuti secara bulat dalam internal mazhab, *ashâb al-Syâfi'i*. Sebagian ulama mazhab ini berpendapat hukumnya tidak wajib. Sebagian lagi hanya mewajibkan bagi perempuan yang ujung klitorisnya cukup menonjol, seperti umumnya perempuan pada masyarakat Timur.⁴⁷ Dari sinilah penulis menyimpulkan bahwa dari sekian argumentasi yang tersebut di atas, tidak ada pendapat yang konklusif terkait sirkumsisi perempuan.

Sirkumsisi Perempuan Perspektif Ulama Kontemporer

Kalangan pemikir dan ulama di era kontemporer juga mempunyai varian pendapat, antara *yang setuju* dan *tidak setuju*. Berbeda dengan ulama klasik yang mengategorikannya pada jenis hukum, maka pemikir dan ulama kontemporer mempunyai kaca pandang yang berbeda.

Tercatat ada beberapa ulama kontemporer yang menyetujui—tapi tidak dalam konteks mewajibkan sebagaimana pendapat al-Syafi'i—diberlakukannya sirkumsisi perempuan, antara lain: Mahmûd Shaltut, Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq, Muhammad Sayyid Tantawi, dan lain-lain.

⁴⁷ al-Nawawi, *al-Majmû'*, Vol. 1, hlm. 348.

Mahmud Shaltut (1893-1963)—mantan grand syaikh al-Azhar 1958—mendasari argumentasinya melalui hadis riwayat Abu Hurairah tentang “lima jenis kefitrahan dalam Islam” yang diekstraksi dari dua korektor hadis al-Bukhari dan Muslim.⁴⁸ Baginya, kata “khitan” dalam hadis tersebut dianggap bisa menjadi keumuman makna khitan/sirkumsisi untuk laki-laki dan perempuan. Menurut Syaltut, keumuman kata “khitan” sebetulnya juga menunjukkan generalisasi hukum yang sama antara laki-laki dan perempuan. Tetapi mengapa kalangan ulama cenderung mengklaim keberlakuan hukum *sunnah* bagi khitan laki-laki dan *makrûmah* bagi sirkumsisi perempuan. Bagi Syaltut, pada sisi internal Islam, adanya perbedaan pemberlakuan hukum ini di tengah masyarakat tampaknya dianggap Syaltut karena ada pertimbangan lain di luar redaksi hadis, sehingga makna sirkumsisi lebih diorientasikan penerapannya untuk laki-laki ketimbang perempuan. Sedangkan pada faktor eksternal itu karena unsur kemaslahatan praktik sirkumsisi perempuan dalam kaca pandang medis. Karenanya ijihad ulama klasik yang patut diapresiasi adalah pandangan mazhab Hanafi dan Maliki yang menyatakan hukum sirkumsisi *sunnah mu’akkadah* bagi laki-laki dan *makrûmah* bagi perempuan.⁴⁹ Syaltut menegaskan fatwa mazhab Syafi’i yang memberikan hukum wajib atas sirkumsisi perempuan, karena dari hadis (lima jenis kefitrahan) yang dianggap paling sahih hanya menyatakannya sebagai praktik yang sunnah. Pun Syaltut juga menolak jika terdapat larangan sirkumsisi perempuan dalam Islam, karena hadis tersebut telah menjelaskan legalitasnya.⁵⁰

Adapun Jad al-Haq ‘Ali Jad al-Haq (1917-1996)—mantan Grand Shaykh al-Azhar—pernah menetapkan dua prinsip mendasar tentang sirkumsisi perempuan: *pertama*, sesuai dengan konklusi para ahli fiqh sirkumsisi, baik untuk laki-laki maupun perempuan, telah dilegitimasi statusnya sebagai bagian dari syari’at Islam, walaupun hukumnya berkisar di antara wajib, sunnah, dan *makrûmah*.⁵¹ *Kedua*, praktik sirkumsisi bagi keduanya termasuk fitrah keislaman dan wajib mengakuinya.⁵² Jad al-Haq bahkan pernah menegasi klaim sejumlah pihak yang menegasi hukum

⁴⁸ Satu-satunya dalil yang lolos uji sahih hanya hadis riwayat Abu Hurairah tentang lima jenis kefitrahan dalam Islam, karena hadis ini dikeluarkan oleh dua korektor hadis terpercaya al-Bukhari dan Muslim.

⁴⁹ Fatwa Mahmûd Syaltut tanggal 28 Mei 1951 disadur dari lampiran al-Banna, *Khitân al-Banât*, hlm. 66-68.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 70.

⁵¹ al-Haq, *al-Khitân*, hlm. 6.

⁵² *Ibid.*, hlm. 910.

sirkumsisi perempuan dengan argumen bahwa menolak praktik tersebut sama halnya menegaskan urgensi dan posisi Sunnah dan Islam.⁵³

Sedangkan Muhammad Sayyid Tantawi (1928-2010) berpandangan bahwa praktik sirkumsisi perempuan sudah *legitimated* dalam syari'at Islam. Baginya, terdapat perselisihan pendapat di kalangan ahli fiqh tentang hukumnya. Dalil terkuat yang dijadikan sandaran legitimasi sirkumsisi perempuan ini adalah hadis riwayat Umm 'Atiyah yang dikeluarkan oleh Abu Dawud melalui rantai riwayat yang lemah (*dba'if*). Namun bagi Tantawi hadis tersebut dapat diperkuat melalui riwayat lain dari Abu Hurairah dan Ibn 'Umar dengan riwayat yang bersambung (*marfû'*) kepada Rasulullah. Hadis ini bersama riwayat-riwayatnya yang ada mengantarkan kepada sebuah pemahaman terdapatnya dakwah rasul tentang pengakuan praktik sirkumsisi perempuan dalam Islam. Sebab rasul memberikan bimbingan praktik pengkhitanan yang lebih tepat dan baik bagi perempuan, yaitu memotong pada bagian kulit yang menutupi saluran seni (klitoris) sekadarnya, bukan pada bagian vital keperempuanan sehingga tidak menghilangkan libido saat berhubungan suami-istri.⁵⁴

Pendapat yang Menolak Sirkumsisi Perempuan

Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935)—pengarang tafsir *al-Mannâr*—berpandangan tidak ada landasan dalil yang kuat yang dapat dijadikan pedoman dalam praktik sirkumsisi perempuan dan tidak ada satu sunnah Nabi pun yang patut diaplikasikan. Adapun hadis *al-khitân sunnah fî al-rijâl makerûmah fî al-nisâ'* yang dikeluarkan melalui Ahmad dan al-Bayhaqi termasuk hadis yang lemah jalur *sanad*-nya.⁵⁵

Pun Sayyid Sabiq (1915-2000) menyatakan bahwa praktik sirkumsisi perempuan sangat tendensius dan basis argumentasinya sangat lemah. Baginya, hadis-hadis yang riwayatnya lemah tidak sepatutnya diterima sebagai bagian dari perintah agama.⁵⁶

Muhammad Sayyid Tantawi (1928-2010) mencoba meralat pandangan awal mengenai sirkumsisi perempuan. Jika pada yang pertama

⁵³ Fatwa kedua dari Jad al-Haq dikutip oleh al-Banna, *Khitân al-Banât*, hlm. 66.

⁵⁴ Fatwa Muhammad Sayyid Tantawi dari Dâr al-Iftâ' Mesir tahun 1993 dikutip dari al-Banna, *Khitân al-Banât*, hlm. 73-74.

⁵⁵ "Shahâdât 'Ulama al-Islâm Hawl 'Adam Wujûb aw Sunniyat Khitân al-Inâth" dalam- *Bayânât Dâr al-Iftâ' al-Misriyah*, <http://forum.stop55.com/359158.html>.

⁵⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. 1 (Kairo: al-Fath li I'lâm al-'Arabî, t.th.), hlm. 25.

ia sangat mendukung pandangan tersebut, dalam fatwa yang dikeluarkan pada 28 Juni 2007 justru Tantâwî yang mewakili lembaga keislaman al-Azhar merevisi fatwa sebelumnya. Baginya, tidak ada dalil sahih yang melegitimasi praktik sirkumsisi dalam hukum Islam. Sirkumsisi perempuan adalah salah satu bentuk tradisi masyarakat Mesir kuno yang tidak ada landasan syari'ahnya. Ini didukung fakta bahwa di era kontemporer ini mayoritas negara-negara di Timur Tengah, seperti Arab Saudi, Yaman, Irak, Suriah, Libya, Maroko, dan lainnya sudah tidak memberlakukan lagi tradisi tersebut.⁵⁷

Sedangkan 'Ali Jum'ah Muhammad (l. 1952)⁵⁸—pimpinan Dewan Fatwa Mesir sejak 2003 hingga hari ini—menyatakan bahwa tidak cukup hukum *mubâh* atas praktik sirkumsisi perempuan karena statusnya adalah sebagai bentuk tradisi yang tidak ditunjang oleh dalil-dalil syari'ah. Kemubahannya pun ditetapkan dengan syarat. Boleh pula tidak diikuti. Namun bagi pihak yang ingin melakukan sirkumsisi perempuan ditetapkan beberapa syarat: *pertama*, harus dilakukan di rumah sakit tertentu yang terpercaya dan legal; dan *kedua*, telah diteliti oleh sejumlah ahli medis yang kompeten bahwa praktik sirkumsisi yang akan dilakukan tidak berdampak negatif pada kesehatan si anak perempuan.⁵⁹

Pernyataan hukum mubah bersyarat di atas ditetapkan atas dasar tidak terdapat dalil penetapan hukumnya dari Al-Qur'an dan Sunnah Rasul tidak menyebutkannya sebagai sebuah perintah maupun ketetapan agama.⁶⁰ Adapun penetapan dua syarat tersebut didalihkan pada hasil-hasil penelitian bidang kedokteran yang dalam perkembangannya kini menemukan dampak cukup parah yang ditimbulkan dari praktik sirkumsisi perempuan.

Menurut Ali Jum'ah, walaupun sebagian ahli medis masih menyangsikan dampak negatif sirkumsisi perempuan, tetapi mayoritas pihak mereka mengidentifikasi dampak penyakit yang mengancam alat reproduksi keperempuanan, dan fakta yang ada menunjukkan banyak

⁵⁷ Muhammad Sayyid Tantawi, *Fatwâ fî Khitân al-Banât*, dalam- http://khattan.blogspot.com/2009/08/blog-post_6087.html (4 Mei 2013).

⁵⁸ 'Ali Jum'ah Muhammad 'Abd al-Wahhâb lahir pada tanggal 3 Maret 1952 di daerah Bani Suwayf Mesir. Pendidikannya ditempuh di lembaga pendidikan Islam al-Azhar sejak kecil hingga meraih doktorbidang ushul fiqh tahun 1988. Saat ini ia adalah dosen *usûl al-fiqh* di Program Pascasarjana Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar di sela-sela waktunya sebagai seorang mufti besar Mesir.

⁵⁹ 'Ali Jum'ah, *al-Kalim al-Thayyib Fatâwâ 'Ashrîyah*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2009), hlm. 204.

⁶⁰ 'Ali Jum'ah, *Fatâwâ al-Nisâ': Fatâwâ wa Abkâm li al-Mar'ah al-Muslimah* (Kairo: Dâr al-Muqatam, 2012), hlm. 459-462.

korban disebabkan praktik sirkumsisi perempuan dilakukan tanpa aturan. Sejumlah ahli kedokteran Mesir, di antaranya: Munir Muhammad Fawfi dari rumah sakit Ein el-Shams, Susan al-Ghazali, Hatim Shalabi, ‘Adil Hasan ‘Abd al-Fattah, Yahya Zayid, dan Muhammad al-Bar, mereka adalah para pakar medis ternama dan terpercaya, sama-sama melarang praktik sirkumsisi bagi anak perempuan. Tetapi bilamana pihak kedokteran menyetujui praktik sirkumsisi dilakukan untuk anak perempuan dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu menurut kondisi kesehatan si anak maka itu dibolehkan, yakni bila memang benar-benar dibutuhkan berkhitan.⁶¹

Bagi Jum‘ah, pelaksanaan sirkumsisi perempuan harus memedomani beberapa prosedur kedokteran. Sikap demikian tidak bisa dipisahkan dari sejumlah aturan pemerintah Mesir yang mengatur praktik sirkumsisi perempuan. Pemerintah Mesir telah mengatur pelaksanaan sirkumsisi perempuan ini sejak lama, pertama yaitu Surat Ketetapan Menteri Kesehatan Mesir Nomor 73 Tahun 1959. Pasal 2 dari ketetapan itu menyatakan “dilarang melakukan praktik sirkumsisi bagi perempuan kecuali oleh tim medis yang terpercaya dan ditunjuk pemerintah”. Penetapan ini selalu mengalami kajian ulang dan terganti dengan Surat Ketetapan Kementerian yang sama Nomor 261 Tahun 1996, dan yang terakhir adalah Surat Keputusan Mahkamah Agung Mesir tahun 1997 yang berbunyi: “Sirkumsisi tergolong praktik operasi yang terlepas dari kewajiban hukum Islam, maka diputuskan untuk tidak dilakukan kecuali dalam rangka pengobatan”.⁶²

Argumentasi fatwa Jum‘ah bukan dalam rangka tunduk sepenuhnya terhadap perundangan pemerintah Mesir walaupun sejatinya hal itu menjadi pertimbangan seorang mufti dalam menentukan sebuah kemaslahatan. Akan tetapi, karena memang atas persoalan yang tidak didasari dengan dalil-dalil syari’ah secara kuat maka pertimbangannya adalah berupa nilai kemaslahatan yang empiris dan faktual, yang dalam hal sirkumsisi perempuan telah terakomodir dalam sistem perundangan pemerintah Mesir. Ali Jum‘ah juga menyebutkan bahwa fatwa hukum sirkumsisi perempuan yang memutuskan *mubāh bersyarat* tidak hanya mempertimbangkan segi kemaslahatan dari internal masyarakat Mesir, tetapi realitas yang ada pada negara-negara berpenduduk Islam lainnya yang sudah tidak lagi mentradisikan sirkumsisi perempuan.

⁶¹ Jum‘ah, *al-Kalim al-Thayyib*, Vol. 1, hlm. 201-202.

⁶² *Ibid.*

Sirkumsisi Perempuan Perspektif Medis

Selain menjadi isu kontroversial pada penyerapan dalil keagamaan, sirkumsisi perempuan juga dianggap bukan suatu praktik medis, karena dianggap dapat menimbulkan dampak negatif, baik dalam sisi kesehatan fisik maupun psikis, bagi perempuan yang mengalaminya. Sirkumsisi pada perempuan tidaklah memiliki keuntungan dalam kesehatan dan bahkan hanya dapat menimbulkan dampak negatif seperti kerusakan pada alat vital, mengganggu fungsi normal dari alat reproduksi perempuan, yang dapat menimbulkan efek samping jangka pendek maupun jangka panjang.

Praktik tersebut juga mendapatkan sorotan dari berbagai pihak, termasuk di dalamnya WHO, di mana WHO mempublikasikan *Guidelines on the Management of Health Complications from Female Genital Mutation* pada tahun 2016.⁶³ Selain itu, *United Nation* telah mengategorikan tindakan sirkumsisi pada perempuan ke dalam salah satu dari 17 tujuan dari SDG's "The 2030 Agenda for Sustainable Development Goals" untuk membebaskan perempuan dari praktik-praktik membahayakan bagi anak, pemaksaan menikah usia muda, atau sunat perempuan.⁶⁴

Selain membahayakan bagi kesehatan, ada beberapa efek samping jika praktik tersebut dipaksakan kepada perempuan, antara lain:

Pertama, efek jangka pendek. Di antara efek tersebut antara lain: a). nyeri hebat karena adanya pemotongan pada ujung-ujung saraf tepi di mana praktik sirkumsisi pada perempuan sering kali tidak dilakukan dengan prosedur pembiusan yang layak, b). perdarahan hebat, c). infeksi akibat kontaminasi dari alat-alat yang digunakan, d). kematian akibat dari infeksi ataupun perdarahan yang masif, dan e). stress psikologis akibat dari nyeri yang hebat, *shock*, dan paksaan dalam melakukan sirkumsisi dari pihak keluarga sehingga hal ini kerap kali diingat sebagai *traumatic event*.

Kedua, efek jangka panjang. Efek tersebut antara lain: a). nyeri akibat dari kerusakan jaringan maupun luka yang ditimbulkan akibat sirkumsisi, b). infeksi kronis pada alat reproduksi dan saluran kencing bila infeksi tidak ditangani dengan baik, c). gangguan menstruasi, terutama pada tipe ketiga akibat obstruksi atau sumbatan pada liang

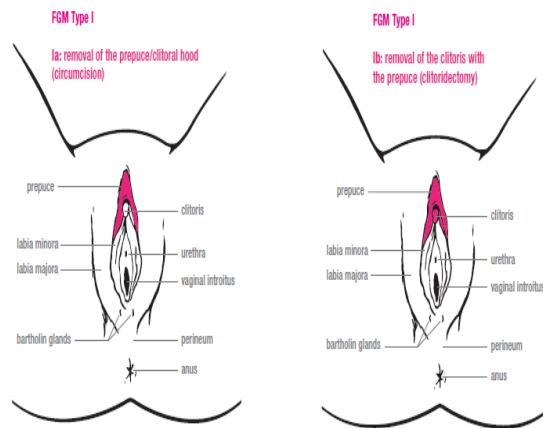
⁶³ Lebih lanjut baca Tim WHO, *WHO Guidelines on the Management of Health Complications from Female Genital Mutilation* (Swiss: WHO Publication, 2016).

⁶⁴ Lihat "Sexual and Reproductive Health: New WHO Guidelines to Improve Care for Millions Living with Female Genital Mutilation" dalam www.who.int/reproductivehealth/news/fgm/en/ diakses 15 Agustus 2016.

vagina yang nantinya menyebabkan nyeri saat menstruasi (*dysmenorrhea*) maupun menstruasi yang tidak teratur, d). gangguan kesehatan reproduksi akibat adanya bagian vital yang dibuang atau mengalami kerusakan terutama klitoris yang dapat mempengaruhi sensitivitas seksual dan menurunkan gairah perempuan, nyeri saat berhubungan seksual, dan lain sebagainya, dan e). komplikasi obstetri.

Penelitian *World Health Organization* (WHO) mencatat terdapat empat jenis sirkumsisi perempuan yang dikenal secara internasional.

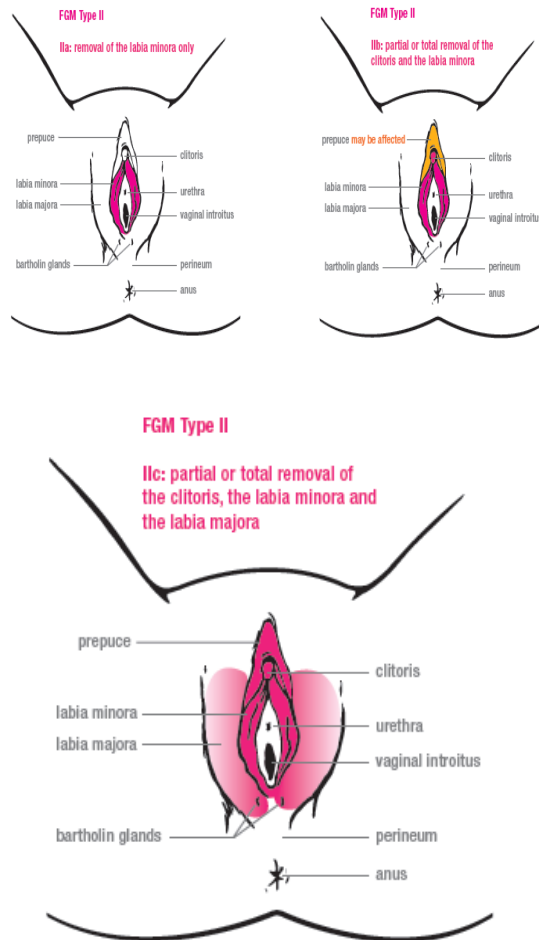
Pertama, clitoridectomy: pengangkatan sebagian atau seluruh organ klitoris (organ kecil bersifat erektil pada kelamin perempuan) dan pada kasus yang sangat jarang, hanya melibatkan *prepuceum* (lipatan kulit kecil di sekitar klitoris).⁶⁵



Kedua, eksisi: pengangkatan sebagian atau seluruh klitoris dan labia minora, tanpa atau dengan eksisi *labia mayor* (bagian seperti bibir yang mengelilingi vagina).⁶⁶

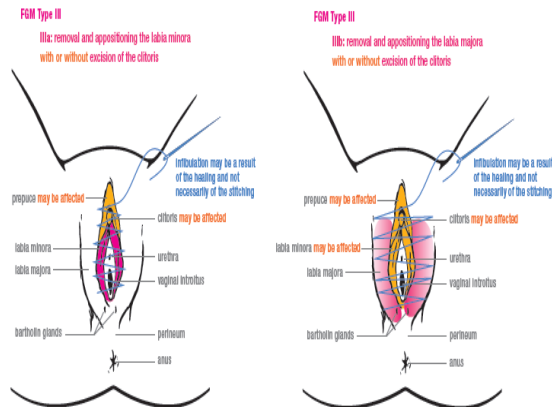
⁶⁵ Lebih lanjut baca WHO, *WHO Guidelines*.

⁶⁶ *Ibid*.

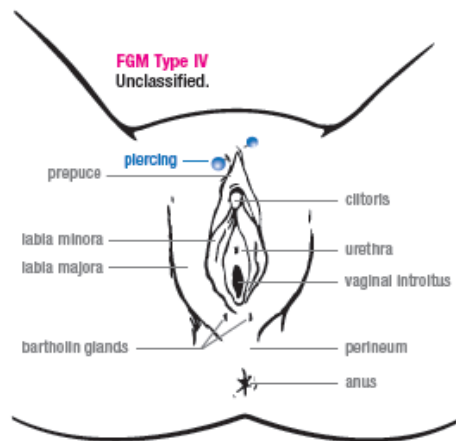


Ketiga, infibulasi atau *Pharaonic Circumcision* (sirkumsisi *a la* Firaun): pemotongan bagian atau seluruh alat kelamin luar disertai penjahitan atau penyempitan lubang vagina. Tipe ini dianggap menjadi tipe terberat FGC/FGM.⁶⁷

⁶⁷ *Ibid.*



Keempat, tidak terklasifikasi: semua prosedur yang membahayakan kelamin perempuan untuk tujuan non-medis seperti tindik, menyayat, atau mengauter alat kelamin.⁶⁸



Berdasarkan publikasi UNICEF baru-baru ini setidaknya terdapat 200 juta anak perempuan dan wanita telah mengalami FGM di 30 negara di tiga benua yang berbeda. Akan tetapi tanpa adanya tindakan yang lebih intensif dan berkelanjutan sekarang ini dari semua bagian masyarakat, ratusan juta lebih banyak anak perempuan akan dapat mengalami tindakan yang tidak perlu dan membahayakan tersebut.⁶⁹

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ <http://data.unicef.org/child-protection/fgmc.html> /diakses 15 Agustus 2016 dan http://www.unicef.org/protection/57929_58002.html/Diakses 15 Agustus 2016.

Pada data terakhir UNICEF juga disebutkan bahwa terdapat perubahan perilaku sebagian besar masyarakat di negara-negara di mana praktik FGM ini terjadi bahwa mereka sebenarnya mengetahui praktik FGM haruslah diakhiri. Namun demikian, hal ini masih terus terjadi pada anak perempuan mereka dikarenakan adanya tekanan yang kuat pada masyarakat.⁷⁰

Konvensi PBB tentang *Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW) dan *UN Convention on the Rights of the Child* (CRC) yang disebutkan untuk mengakhiri praktik tersebut. Mereka telah menjelaskan bahwa negara-negara “berkewajiban untuk menghormati, memenuhi, dan melindungi” hak-hak perempuan dan anak perempuan yang mengharuskan mereka mengambil tindakan untuk memastikan bahwa anak-anak perempuan dan wanita dapat hidup bebas dari praktik yang berbahaya, seperti FGM.⁷¹

Praktik sirkumsisi atau FGM juga banyak terjadi di Indonesia. Survei di Indonesia melaporkan bahwa 49 persen anak perempuan usia 11 dan lebih muda telah menjalani sunat perempuan, sebagian besar sebagai bayi, dan lebih dari setengah dari prosedur dilakukan oleh bidan atau tenaga kesehatan lainnya.⁷²

Menurut penulis, praktik sirkumsisi pada perempuan sangatlah tidak beralasan, ditinjau dari efek samping jangka pendek maupun jangka panjang yang dapat ditimbulkan dari prosedur sirkumsisi, dan tidak adanya indikasi medis yang jelas dalam melakukan tindakan tersebut. Selain itu, praktik sirkumsisi pada perempuan juga dapat menimbulkan trauma dan stress psikis pada perempuan yang mengalaminya sehingga tindakan sirkumsisi pada perempuan bukanlah merupakan suatu tindakan medis, melainkan suatu prosedur non-medis.

Mengenai sirkumsisi di Indonesia sendiri telah terjadi perubahan sebanyak tiga kali dalam kurun waktu 10 tahun. Tahun 2006 sunat perempuan dilarang lewat Surah edaran No. HK.00.07.1.3.1047a. kemudian larangan ini dicabut tahun 2010 melalui Peraturan Menteri

⁷⁰ http://www.unicef.org/protection/57929_58002.html/ Diakses 15 Agustus 2016.

⁷¹ Lihat “WHO Guidelines on the Management of Health Complications from Female Genital Mutilation” dalam <http://www.who.int/diakses> 15 Agustus 2016. Bandingkan http://data.unicef.org/corecode/uploads/document6/uploaded_pdfs/corecode/FGMC_Lo_res_Final_26.

⁷² Lihat Unicef Report Finds Female Genital Cutting to Be Common in Indonesia By Pam Belluck dan Joe Conchran feb 2016 http://www.nytimes.com/2016/02/05/health/indonesia-female-genital-cutting-circumcision-unicef.html?_r=0

Kesehatan Republik Indonesia Nomor: 1636/Menkes/Per/XI /2010 tentang Sunat Perempuan, karena sunat perempuan di Indonesia dianggap tidak sama dengan mutilasi alat kelamin (FGM) dan hanya bersifat simbolis. Namun, Permenkes ini dicabut melalui Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 6 tahun 2014 dengan pertimbangan bahwa khitan perempuan lebih didasari oleh pertimbangan adat dan agama, bukan merupakan tindakan medis, sehingga tidak perlu diatur.

Penutup

Dalam koridor agama dan medis, praktik sirkumsisi terhadap perempuan kurang direkomendasikan, karena dalil agama tidak secara tegas menyetujuinya. Pun dengan analisis medis yang menegasinya karena praktik tersebut dianggap membahayakan.

Dalam aspek mazhab fiqh yang terlihat paling ketat adalah mazhab Syafi'i dengan mewajibkannya, walaupun hal ini tidak diikuti secara bulat dalam internal mazhab, *ashâb al-Shâfi'i*. Artinya, dalam konstruksi hukum Islam tidak ada pendapat final terkait hukumnya. Sedangkan bagi ulama kontemporer, sesungguhnya persoalan ini tidak didasari dengan dalil-dalil syariah secara kuat. Bagi Ali Jum'ah, misalnya, yang harus dipertimbangkan dalam menetapkan praktik tersebut adalah nilai kemaslahatan yang empiris dan faktual dalam sebuah penetapan hukum. Maka dalam hal ini rekomendasi medis mutlak diperlukan dalam penentuan hukum sirkumsisi. Itulah yang kemudian membuat ada perubahan fatwa baru tentang sirkumsisi walau ulama klasik sudah pernah mendiskusikannya.

Dalam konteks hak asasi manusia, penting untuk merefleksikan kembali definisi perempuan yang pernah diutarakan oleh Jamâl al-Banna, bahwa perempuan adalah *al-insân ammalan, wa al-unthâ thâniyan* (pertama, perempuan adalah manusia, dan kedua dia adalah perempuan). Saat kita menganggap perempuan adalah manusia yang harus dimanusiakan, seyogianya kita menghormati seluruh haknya tanpa sekalipun ingin mencederai bahkan membahayakan nyawanya. Maka dalam konstruksi sirkumsisi perempuan, dimensi medis menjadi hal yang signifikan dalam mengolah fatwa dan pemikiran keagamaan, karena bagaimanapun praktik ini menyangkut juga keselamatan perempuan.

Daftar Pustaka

- Abadi, Abu al-Thayyib Muhammad Shams al-Haq al-‘Azîm. *‘Awn al-Ma’bûd Sharh Sunan Abî Dâwûd: Ma’a Sharh al-Hâfidh Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah*, ‘Abd al-Rahmân Muhammad ‘Uthman (ed.), Vol. 14. Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1969.
- Arivia, Gadis. *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. Jakarta: Kompas, 2006.
- Banna (al), Jamâl. *Khitân al-Banât lays Sunnah wa lâ Makerûmah wa lâkin Jarîmah*. t.t.: Maktabah al-Fikriyyah, t.th.
- Bawwab (al), Muhammad Raf’at. *Khitân al-Banât fî Mîzân al-Dîn wa al-Thibb*. Kairo: Maktabah al-Mîdanî, 1997.
- Bukhari (al), Abu ‘Abd Allah Muhammad b. Ismâ’îl. *al-Jâmi‘ al-Shabîh*, Muhib al-Dîn al-Khatîb (ed.), Vol. 2. Kairo: al-Mathba‘ah al-Salafiyyah, 1403 H.
- Daud, A. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: PT Grafindo Persada, 1997.
- Erwan, W. “Sunat Laki-laki dan Perempuan pada Masyarakat Jawa dan Madura: Antara Mitos Seksual dan Alasan Sosio-Religi”, *Jawa Pos*, 24 Mei 2003.
- Fayyad, Muhammad. *al-Batr al-Tanâsulî li al-Inâth: Khitân al-Banât*. Mesir: Dâr al-Shurûq, 1998.
- Jamil, Asriati. “Sunat Perempuan dalam Islam: Sebuah Analisis Gender”, dalam *Refleks: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, Vol. 3, No. 2, 2001.
- Jawad, Haifa A. *Otentisitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam atas Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Jum‘ah, ‘Ali. *al-Kalim al-Tayyib Fatâwâ ‘Ashrîyah*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Salâm, 2009.
- _____. *Fatâwâ al-Nisâ’: Fatâwâ wa Ahkâm li al-Mar’ah al-Muslimah*. Kairo: Dâr al-Muqatam, 2012.
- Maulida, Indah. “Konstruksi Sosial Budaya tentang Sunat Perempuan: Studi Kasus di Desa Karangmalang, Kecamatan Gebog, Kabupaten Kudus”. *Skripsi Jurusan Sosiologi dan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Semarang*, 2013.

- Mesraini. “Khitan Perempuan antara Mitos dan Legitimasi Doktrinal Keislaman”, *Kompas* 13 Oktober 2003.
- Mustaqim, Muhammad. “Konstruksi dan Reproduksi Budaya Khitan Perempuan: Pergulatan Antara Tradisi, Keberagaman dan Kekerasan Seksual di Jawa”, *Palastren: Jurnal Studi Gender*, Vol. 6, No. 1, 2013.
- Nawawi (al), Abu Zakariya Yahya b. Sharaf. *al-Majmû‘ Sharh al-Muhadhdhab*, Muhammad Najib al-Muti‘i (ed.), Vol. 1. Jeddah: Maktabah al-Irshâd, t.th.
- Nurdiyana, Tutung. “Sunat Perempuan pada Masyarakat Banjar di Kota Banjarmasin”, *Jurnal Komunitas*, Vol. 2, No. 2, 2010.
- Penulis, Tim. *al-Mawsû‘ah al-Fiqhîyah*, Vol. 19. Kuwait: Wizârat al-Awqâf wa al-Shu‘ûn al-Islâmîyah, 1990.
- Qudamah, Abu Muhammad ‘Abd Allah b. Ahmad b. *al-Mughnî*, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Muhsin al-Turki, Vol. 1. Riyad: Dâr ‘Âlam al-Kutub, 1997.
- Qurtubi (al), Muhammad b. Abu Bakr. *al-Jami‘ li Abkâm al-Qur’an*, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Muhsin al-Turki (ed.), Vol. 12. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2006.
- Ridwan, Zaynab. *al-Mar’ah bayn al-Mawrûth wa al-Tabdîth*. Kairo: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 2007.
- Rokhmah, Islamiyatur dan Hani, Ummu. “Sunat Perempuan dalam Perspektif Budaya, Agama, dan Kesehatan: Studi Kasus di Masyarakat Desa Baddui Kecamatan Galesong Kabupaten Takalar Sulawesi Selatan”, *Jurnal Kebidanan dan Keperawatan*, Vol. 11, No. 2. Desember 2015.
- Sabuni (al), Muhammad ‘Ali. *Safwat al-Tafâsîr: Tafsîr li al-Qur’ân al-Karîm*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Sâbûnî, 1997.
- Saadawi, Nawal El. *Perempuan dalam Budaya Patriarkhi*, terj. Zulhimyasri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Vol. 1. Kairo: al-Fath li I‘lâm al-‘Arabî, t.th.
- Sajastani (al), Abu Dawud Sulayman b. al-Ash’ath. *Sunan Abî Dâwûd*, ‘Izzat ‘Ubayd al-Da’as (ed.). Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1997.

- Sakti, Yayan dkk. "Sunat Anak Perempuan pada Masyarakat Urban Madura di Surabaya", *Jurnal Penelitian Dinamika Sosial*, Vol. 5, No.1, 2004.
- Saqa (al), Sayyid. *Khitân al-Inâth wa al-Halqab al-Mafqûdab: Nazrah Fiqhîyah Ukbârâ li Khitân al-Inâth al-Shar'î-Kayfîyyatub wa al-Fâidab al-Marjumah minb*. Kairo: al-Murtadhâ li al-Kutub al-Sûdânîyah, 2013.
- Sauki, Muhammad. "Khitan Perempuan Perspektif Hadis dan Sirkumsisi Perempuan Menurut WHO". *Skripsi Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2010.
- Shawkani (al), Muhammad b. 'Ali b. Muhammad. *Nayl al-Anthâr*, Vol. 1. Kairo: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafâ al-Bâb al-Halabî, t.th.
- Syarif, Musa Shalih. *Problematika Perempuan*, terj. Iltizam Syamsuddin. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Tilmisani (al), Abu al-Hasan 'Ali b. Muhammad al-Khaza'i. *Takhrîj al-Dalâlât al-Sam'îyah*, Ahmad Muhammad Abu Salamah (ed.). Kairo: al-Majlis al-A'âmî li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 1995.
- Turmudhi (al), Abu 'Isa Muhammad b. 'Isa b. Sawrah. *al-Jâmi' al-Shabîh*, Ahmad Muhammad Shakir (ed.), Vol. 1. Kairo: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafâ Bâb al-Halibî, t.th.
- WHO, Tim. *WHO Guidelines on the Management of Health Complications from Female Genital Mutilation*. Swiss: WHO Publication, 2016.
- Wong, Donna L. dkk., *Buku Ajar Keperawatan Pediatrik*, terj. Egi Komara Yudha, dkk (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2009).
- Yamani (al), Muhammad b. 'Ali b. Muhammad al-Shawkani. *Nayl al-Anthâr*, Vol. 1. Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafâ al-Bâb al-Halabî, t.th.
- Zamroni, Imam. "Sunat Perempuan Madura: Belenggu Adat, Normativitas Agama, dan Hak Asasi Manusia", *KARSA*, Vol. 19, No. 2, 2011.
- "Sexual and Reproductive Health: New WHO Guidelines to Improve Care for Millions Living with Female Genital Mutilation" dalam www.who.int/reproductivehealth/news/fgm/en/ diakses 15 Agustus 2016.

“WHO Guidelines on the Management of Health Complications from Female Genital Mutilation” dalam <http://www.who.int/> diakses 15 Agustus 2016.

<http://data.unicef.org/child-protection/fgmc.html> /diakses 15 Agustus 2016 dan http://www.unicef.org/protection/57929_58002.html/Diakses 15 Agustus 2016

http://www.unicef.org/protection/57929_58002.html/ Diakses 15 Agustus 2016

UNICEF global databases, 2016, based on DHS, MICS and other nationally representative surveys, 2004-2015 dalam <http://data.unicef.org/child-protection/fgmc.html>/ sthash.dwGTIrtN.dpuf /diakses 15 Agustus 2016.