

APLIKASI TEORI FUNGSI INTERPRETASI JORGE J.E. GRACIA TENTANG ḤADĪTH KEBIRI

Bahrudin Zamawi

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

E-mail: zamawi_ae@yahoo.com

Abstract: The paper highlights the contradiction of two ḥadīths on castration. The context of the issue has appeared within the contemporary Indonesia right after the Government stated the “additional punishment” for those who commit sexual harassment. The spirit of the punishment is to give a sort of “daunting effect” for the committers and “possible predators”. Such additional punishment has, however, invited various different responses from the Indonesian people. Some have rejected it, while some other have intensely called for its implementation. Regardless of this debate, article will shed light on the historical narration of Islamic view on castration in Muhammad’s life. The research finds that there are two ḥadīths which are regarded as contradictory. The first ḥadīth has narrated that Muhammad banned his companions to geld themselves. This happened when Muhammad and his companions went to battle field. Another ḥadīth has, however, reported that Muhammad allowed one of his companions to geld himself. These two seemingly conflicting ḥadīths need further careful explanations in order to reach the best and proper understanding. In doing so, the author employs Gracia’s theory on the *Function of Interpretation*.

Keywords: Ḥadīth; Castration; Sexual Crime.

Pendahuluan

Ḥadīth memiliki peran yang penting dalam pengambilan sumber hukum Islam. Ḥadīth menempati posisi kedua setelah al-Qur’ān. Ḥadīth difungsikan sebagai penjelas dari ayat-ayat al-Qur’ān yang *mujmal*, *muṭlaq*, *‘ām* dan lain sebagainya. Bagi umat Islam, menaati ḥadīth merupakan

sebuah keharusan,¹ karena ḥadīth, dari aspek definisinya, adalah segala hal baik dari perbuatan, perkataan dan persetujuan yang dinisbatkan kepada Nabi.² Dalam artian bahwa semasa hidup Nabi Muhammad, kegiatan-kegiatan, ucapan-ucapan dan ketetapan-ketetapan beliau direkam oleh para sahabat yang kemudian diikuti oleh mereka. Adakalanya sahabat tidak hanya sekadar mengikuti perbuatan, perkataan atau ketetapan nabi saja, tetapi mereka juga menyampaikan hal-hal yang berkaitan dengan Nabi kepada sahabat lain yang tidak mengetahui. Ada pula beberapa sahabat lain yang menginventarisir hal-hal yang berkaitan dengan Nabi di berbagai media sebagai koleksi pribadi.³

Berkenaan dengan fungsinya sebagai penjelas al-Qur'ân, ḥadīth mengandung hukum dan ajaran yang lebih terperinci. Fungsi ini berguna untuk menjadi titik pijak untuk menjalankan hukum dan ajaran Islam. Selain itu ḥadīth juga banyak mengandung hukum-hukum yang tidak diatur di dalam al-Qur'ân. Inilah yang menjadi dasar bagi mayoritas ahli hukum Islam klasik menempatkan ḥadīth sebagai otoritas bagi sumber hukum Islam kedua setelah al-Qur'ân.⁴ Karena sifatnya yang lebih terperinci dari al-Qur'ân dan memuat hukum-hukum yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat, ḥadīth dianggap sebagai pedoman yang mampu menjawab persoalan-persoalan umat Islam yang semakin kompleks, seiring dengan menyebarnya agama Islam di berbagai penjuru dunia.⁵

Signifikasi ḥadīth sebagai otoritas sumber hukum kedua setelah al-Qur'ân adalah sebagai upaya untuk menggali hukum-hukum yang tidak diterangkan secara eksplisit di dalam al-Qur'ân. Hukum Islam ini dirumuskan dengan tujuan untuk mengatur kehidupan umat Islam agar lebih menunjukkan semangat Islami dan menekan angka kriminalitas dalam masyarakat.

¹ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadits* (Yogyakarta: Teras, 2004), 1.

² Abdul Mustaqim dkk, *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Ḥadīth Nabi* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), 2-3.

³ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*, Vol. 2 (Chicago, The University of Chicago Press, 1967), 7.

⁴ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, terj. Joko Supomo (Yogyakarta: Insan Madani, 2010), 3.

⁵ Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur (Yogyakarta: UII Press), 17.

Penyebaran dan perkembangan demografi manusia dengan berbagai himpitan sosial cenderung berdampak pada munculnya kriminalitas. Tindak kriminal tersebut bisa dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti: pendidikan, ekonomi, dan budaya. Tingginya angka kriminalitas terhadap anak misalnya, mengundang perhatian dari berbagai pihak, seperti Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI), Kapolri, dan bahkan Presiden Joko Widodo pun turut andil untuk menanggulangi masalah pelecehan seksual terhadap anak.⁶ Salah satu agenda yang dibahas adalah tentang hukuman tambahan terhadap pelaku kejahatan seksual. Hukuman tambahan yang dimaksudkan adalah hukuman kebiri bagi pelaku kejahatan seksual. Hukuman kebiri ini merupakan hukuman tambahan selain hukuman tetap yang telah tercantum dalam KUHP.⁷ Hukuman ini dimaksudkan untuk menimbulkan efek jera bagi para pelaku.

Hukuman kebiri ini tidak serta merta mendapat dukungan dari berbagai pihak. Beberapa pihak meminta untuk mengkaji ulang hukuman tersebut dan bahkan ada yang menolaknya. Salah satu pihak yang menolak adalah Ketua Majelis Ulama Indonesia Lebak, KH. Baidjuri, yang menyatakan bahwa hukuman tersebut melanggar kodrat dan hak asasi manusia.⁸ Dia berargumen bahwa kebutuhan seksual merupakan sifat alamiah yang ada pada diri setiap manusia. Jika sifat alamiah tersebut dihilangkan secara paksa, dengan cara dikebiri, maka hal tersebut

⁶ Lalu Rahardian, KPAI Minta Hukuman Tambahan untuk Pelaku Kejahatan Anak, dalam CNN Indonesia, dalam <http://www.cnnindonesia.com/nasional/20151027142201-12-87684/kpai-minta-hukuman-tambahan-untuk-pelaku-kejahatan-anak/>.

Diakses pada 4 Januari 2016. Lihat juga Rinaldy Sofwan Fakhrana, Kapolri Usulkan Hukum Tambahan Kebiri Bagi Pelaku Paedofilia, dalam CNN Indonesia, <http://www.cnnindonesia.com/nasional/20151021150530-12-86370/kapolri-usulkan-hukum-tambahan-kebiri-bagi-pelaku-paedofilia/>, dan Andyala Waluyo, Presiden Setuju Hukuman Kebiri bagi Pelaku Kejahatan Seksual terhadap Anak, dalam <http://www.voaindonesia.com/content/presiden-setuju-hukuman-kebiri-bagi-paedofil-3016345.html>. Diakses pada 4 Januari 2016.

⁷ Arga Sumantri, Pemerintah Terus Godok Perppu Soal Hukuman Kebiri, dalam <http://news.metrotvnews.com/read/2015/11/08/448615/pemerintah-terus-godok-perppu-soal-hukuman-kebiri>. Diakses pada 4 Januari 2016.

⁸ Sandro Gatara, Ketua MUI Lebak Tolak Wacana Kebiri bagi Paedofil, dalam http://regional.kompas.com/read/2015/10/28/11082621/Ketua_MUI_Lebak_Tolak_Wacana_Kebiri_bagi_Paedofil. Diakses 4 Januari 2016.

bertentangan dengan sifat alamiah manusia dan menghilangkan kesempatan bagi orang yang dikebiri untuk meneruskan keturunan.

Persoalan kebiri ini bukan hal yang baru dalam sejarah. Pada masa Islam awal, para sahabat sudah mengenal tentang istilah kebiri. Bahkan beberapa sahabat meminta izin kepada Nabi untuk melakukan kebiri ketika berperang melawan orang-orang kafir. Peristiwa ini terekam dalam ḥadīth Nabi, di dalam kitab *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*, dalam bab *Musnad ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd*, nomor 3650, yaitu:

حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ هُوَ ابْنُ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنِي قَيْسٌ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ كُنَّا نَعْرُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا نِسَاءٌ فُؤَلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَسْتَحْصِي فَنَهَانَا عَنْ ذَلِكَ

“Yaḥyâ telah menceritakan kepada kami, Ismâ’il telah menceritakan kepada kami dia adalah anak Abû Khâlid, telah menceritakan kepadaku Qays dari Ibn Mas‘ūd dia berkata: Kami berperang bersama Rasûlullâh dan tidak ada para wanita yang ikut, lalu kami berkata: Wahai Rasûlullâh, bolehkah kami melakukan kebiri? Namun beliau melarang hal itu”.⁹

Dalam ḥadīth tersebut Nabi melarang para sahabat untuk melakukan kebiri pada dirinya sendiri. Kondisi tersebut juga dilatari dengan ketidakikutsertaan istri-istri para sahabat ketika berperang, sehingga untuk mengatasi hasrat seksual dan agar lebih fokus pada perang, para sahabat hendak melakukan kebiri dan sebelum melakukan hal itu para sahabat meminta persetujuan Nabi. Tetapi Nabi menolak permintaan para sahabat.

Namun dalam ḥadīth lain, Nabi secara eksplisit memperbolehkan salah satu sahabatnya untuk melakukan kebiri. Ḥadīth ini termuat dalam kitab *Sunan al-Nasâ’i*, dalam bab *al-Tabattul*, nomor 3212, yaitu:

أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ شَابٌّ قَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي الْعَنْتَ وَلَا أَجِدُ طَوْلًا أَتَزَوَّجَ النِّسَاءَ فَأَخْتَصِمِي فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى قَالَ ثَلَاثًا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ فَأَخْتَصِمِي عَلَى ذَلِكَ أَوْ دَعُ

“Telah mengabarkan kepada kami Yaḥyâ b. Mûsâ, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Anas b. ‘Iyad, dia berkata: telah menceritakan kepada kami al-Awzâ’i dari Ibn Shihâb dari Abû Salâmah bahwa Abû Hurayrah berkata: saya berkata: Wahai Rasûlullâh sesungguhnya aku

⁹ Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal* (Riyad: Bayt al-Afkâr al-Dawliyah, 1998), 314.

seorang pemuda yang takut dosa atas diriku, dan aku tidak mendapatkan kemampuan untuk menikahi wanita, bolehkah aku mengebiri? Maka Nabi berpaling darinya hingga ia mengatakan hal itu sebanyak tiga kali, lalu Nabi bersabda: “Wahai Abû Hurayrah pena telah mengering dengan apa yang akan engkau temui, maka kebirilah karena itu atau tinggalkan”.¹⁰

Secara eksplisit kedua ḥadīth tersebut tampak kontradiktif. Di satu sisi Nabi melarang sahabat-sahabatnya untuk melakukan kebiri. Namun pada kesempatan lain Nabi membolehkan salah satu sahabatnya untuk kebiri. Asumsi yang bisa dinarasikan dari kontradiksi kedua teks ḥadīth tersebut adalah adanya konteks tertentu yang melatari munculnya masing-masing teks. Oleh karenanya, untuk dapat mengetahui konteks, baik sosial, sejarah, dan tradisi ḥadīth tersebut, peneliti menggunakan pendekatan teori fungsi interpretasi Gracia, di mana teori tersebut memiliki tiga unsur yang digunakan untuk menggali makna teks dari aspek sejarah, perkembangan makna, dan implikasinya dalam kehidupan.¹¹ Dalam konteks keindonesiaan, interpretasi ḥadīth ini secara aksiologis penting sebagai bahan pertimbangan dalam memutuskan hukuman tambahan bagi para pelaku kejahatan seksual pada anak (pedofil).

Sketsa Biografis Jorge J.E. Gracia

Jorge J.E. Gracia lahir di Kuba pada tahun 1942.¹² Dia menempuh pendidikannya di Bachiller en Ciencias and Bachiller en Letras, St. Thomas Military Academy, La Habana dan lulus pada tahun 1960. Setelah itu dia melanjutkan pendidikan sarjananya di Universitas Wheaton College dan mendapat gelar B.A dalam bidang filsafat pada tahun 1965. Selanjutnya dia menempuh pendidikan dalam bidang yang sama di University of Chicago dan mendapatkan gelar M.A pada tahun 1966. Selain itu Gracia juga mendapatkan gelar M.S.L yang tentunya dalam bidang Filsafat di Pontifical Institute of Medieval Studies pada

¹⁰ Abû ‘Abd al-Raḥmân Aḥmad b. Shu‘ayb b. ‘Alī al-Nasâ’i, *Sunan al-Nasâ’i* (Riyad: Maktabah al-Ma‘ârif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, t.th), 497.

¹¹ Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 155-164.

¹² Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Jorge J. E Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur’an” dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa’tun Almirzanah (eds.), *Upaya Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009), 144.

tahun 1970 dengan predikat *cumlaude*. Gelar PhD Gracia raih pada tahun 1971 di Universitas Toronto.

Latar belakang Gracia yang konsisten dalam jenjang pendidikannya dalam bidang filsafat dengan berbagai predikat yang memuaskan cukup menjadi bukti bahwa dia adalah ahli filsafat bahasa yang cakap. Dia juga beberapa kali mempunyai jabatan akademik di beberapa Universitas seperti, Asisten Profesor di Universitas Negeri New York, Buffalo, tahun 1971-1976, Profesor tamu di Universidad de Puerto Rico, Rio Piedras tahun 1972-1973, Ketua Asosiasi Jurusan Filsafat dan Direktur Alumni Jurusan Filsafat di Buffalo, 1974-1975, Asosiasi Professor Filsafat Universitas Negeri New York, Buffalo, tahun 1976-1980, Profesor Filsafat di Universitas Negeri New York, Buffalo, tahun 1980-1995, Ketua Jurusan Filsafat, Universitas Negeri New York, Buffalo, tahun 1980-1995, Anggota Afiliasi Fakultas, Jurusan Bahasa Modern, di Universitas Buffalo, tahun 2004-2006, dan Wakil Alumni Profesor di Universitas Shandong, tahun 2009-hingga sekarang.¹³

Teori Fungsi Interpretasi Gracia

Teks yang ditulis oleh *author* mengandung pesan kepada *audiens*. Terkadang untuk mencapai pesan yang dikandung oleh teks tersebut, *audiens* tidak memiliki seperangkat alat yang tepat, sehingga apa yang dipahami tidak seutuhnya sama dengan apa yang diinginkan *author*. Problem pemahaman inilah yang menjadi *concern* Gracia dalam teori *textuality*-nya. Dia menyorot banyak permasalahan terkait dengan relasi *meaning* dan *understanding*, dan secara terminologis membedakan antara keduanya. Untuk menjembatani problem *understanding* tersebut, Gracia merambah pada wilayah interpretasi.

Istilah interpretasi sering dikaitkan dengan kata dalam bahasa Inggris *Interpretation*. Dalam bahasa Latin, kata *Interpretation* berarti *interpretatio*, berasal dari kata *interpres*, yang secara etimologis bermakna ‘menyebarkan keluar’ (*to spread abroad*).¹⁴ Secara terminologis, kata *interpretation* setidaknya memiliki tiga makna yang berbeda. *Pertama*, *interpretation* bermakna *meaning* (makna), yaitu memberikan arti dari sebuah kata. *Kedua*, bermakna *translation* (penerjemahan). Aktivitas mengalih bahasakan dari

¹³ <http://www.acsu.buffalo.edu/~gracia/cv.html>. Diakses pada tanggal 16 Februari 2016 pukul 15.00.

¹⁴ Gracia, *A Theory of Textuality*, 17.

bahasa awal ke bahasa lain. *Ketiga*, interpretasi bermakna *explanation* (penjelasan).¹⁵

Berdasarkan tiga makna tersebut, muncul tiga macam pemahaman yang perlu didiskusikan terkait dengan interpretasi terhadap teks. *Pertama*, istilah interpretasi sama dengan pemahaman (*understanding*),¹⁶ yaitu pemahaman seseorang terhadap teks. Terkadang teks tidak hanya memiliki satu makna saja. Hal ini bergantung pada pemahaman seseorang terhadap teks tersebut, sehingga satu teks bisa memunculkan berbagai makna. Yang perlu digarisbawahi adalah bahwa pemahaman tertentu terhadap teks bukanlah satu-satunya pemahaman yang valid, sehingga memungkinkan adanya pemahaman lain yang muncul, dan bahwa subjektivitas penafsir memiliki peran pada penafsiran ini.¹⁷

Pemahaman terhadap suatu hal selalu dipengaruhi oleh berbagai hal yang ada di sekitar pemahaman tersebut. Keterpengaruhan ini berhubungan dengan sejarah, sosial, budaya, bahasa, dan lain-lain. Oleh sebab itu pemahaman tidak pernah bersifat objektif dan ilmiah.¹⁸ Karena pemahaman bukanlah sebuah upaya ‘mengetahui’ yang berada di ruang hampa. Tetapi sebaliknya, pemahaman selalu berada dalam sebuah situasi dan kondisi tertentu. Hal inilah yang mempengaruhi penafsir dalam menginterpretasi teks.

Kedua, istilah interpretasi juga digunakan untuk mengembangkan pemahaman terhadap teks.¹⁹ Pengembangan makna ini tidak dimaksudkan untuk mengubah pesan yang dikandung oleh teks, tetapi menyampaikannya dengan mengembangkan pemahaman agar lebih mudah dipahami oleh *audiens*. Teks mengandung kode-kode tertentu yang menyimpan pesan di dalamnya.²⁰ Untuk mengungkap pesan

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., 148.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), 81.

¹⁹ Gracia, *A Theory of Textuality*, 148.

²⁰ Pengkodean ini melibatkan tanda-tanda yang menjadi bagian dari teks. Perlu dibedakan antara teks itu sendiri dan tanda-tanda yang (juga) membentuk sebuah teks. Pada dasarnya, teks (sebagaimana yang didefinisikan oleh Gracia) memang terdiri dari entitas yang digunakan sebagai tanda untuk menyampaikan pesan yang dimaksud oleh *author*. Tetapi teks itu sendiri juga dihubungkan/dibentuk oleh tanda-tanda. Tanda-tanda itu bisa berupa *punctuation* (tanda baca, seperti titik (.), koma (,), dan lain-lain, huruf tebal, garis dan lain-lain. Ibid., 4-5.

tersebut, diperlukan pemahaman yang komprehensif dan tidak harus identik dengan pesan itu sendiri.²¹ Di sinilah pengembangan makna terhadap teks memainkan perannya dalam interpretasi.

Ketiga, istilah interpretasi juga digunakan untuk menunjuk pada teks.²² Interpretasi tidak hanya sekadar menjelaskan atau mengembangkan makna dari teks. Tetapi interpretasi seharusnya juga mengandung teks yang akan ditafsirkan. Karena ketika yang tertulis hanya pengembangan makna atau penjelasan terhadap teks, hal tersebut masih menyimpan ambiguitas terkait teks mana yang ditunjuk atau teks mana yang dijelaskan. Oleh karenanya interpretasi setidaknya terdiri dari teks yang ditafsirkan dan teks penafsir/penjelas.

Teks yang akan ditafsirkan diistilahkan sebagai *interpretandum*.²³ Sedangkan keterangan tambahan yang menjelaskan teks diistilahkan dengan *interpretans*.²⁴ *Interpretans* pada hakikatnya bukanlah bagian dari teks (yang ditafsirkan), tetapi itu adalah bagian lain yang ditambahkan ke dalam teks agar dapat dipahami. Dengan adanya *interpretandum* dan *interpretans* dalam satu bagian maka akan mengurangi kesalahpahaman terhadap interpretasi, sehingga interpretasi yang ideal harus mencakup kedua hal tersebut, yakni *interpretandum* (teks yang ditafsirkan) dan *interpretans* (teks tambahan/penjelas).

Tugas seorang penafsir adalah memberikan pemahaman kepada *audiens* terhadap teks.²⁵ Atas dasar inilah seorang penafsir diharuskan memberikan *interpretans* terhadap *interpretandum* agar *audiens* mampu memahami teks tersebut. Tetapi *interpretans* itu bukanlah pemahaman teks yang sebenarnya. Dalam arti penafsir menambahkan *interpretans* agar *audiens* memahami *interpretandum* berdasarkan pada konteks *audiens*, yakni berdasarkan situasi dan kondisi di mana *audiens* itu berada.

Dengan demikian, selain bertugas memberikan pemahaman kepada *audiens* berdasarkan konteksnya, penafsir juga berkewajiban menjembatani antara *audiens* kontemporer dengan teks (yang muncul pada situasi dan kondisi tertentu, yang kemungkinan besar berbeda dengan *audiens kontemporer*).²⁶ Karena ketika penafsir menambahkan *interpretans*, maka

²¹ Ibid.

²² Gracia, *A Theory of Textuality*, 4-5.

²³ Ibid., 149.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 153.

²⁶ Ibid., 153.

muncul kemungkinan bahwa apa yang dipahami *audiens* bukanlah pemahaman yang dikehendaki oleh *author* teks. Atas dasar inilah penafsir perlu menambahkan bagaimana makna teks dipahami baik secara historis (sebagaimana teks tersebut dipahami *historical author* dan *historical audiens*) dan pengembangan makna teks berdasarkan konteks *contemporary audiens*.

Terlepas dari fungsi umum interpretasi, yakni menciptakan pemahaman terhadap audiens tentang teks tertentu,²⁷ interpretasi memiliki tiga fungsi khusus yang mampu menciptakan bentuk-bentuk pemahaman tertentu. Fungsi khusus interpretasi yang pertama Gracia sebut dengan *historical function* atau Fungsi Historis.²⁸ Langkah pertama yang dilakukan ketika melakukan interpretasi teks, menurut Gracia, adalah dengan menelusuri sejarah ketika teks tersebut muncul, oleh siapa teks itu diucapkan, kepada siapa teks tersebut disampaikan, dan bagaimana konteks pada saat itu ketika teks tersebut muncul. Fungsi ini adalah untuk menciptakan kembali kepada benak *contemporary reader* (pembaca kontemporer) tentang bagaimana teks yang akan ditafsirkan tersebut muncul, di mana pada saat itu *historical author* (orang yang memiliki otoritas terhadap teks) menyampaikan pesannya (dalam hal ini teks yang terekam oleh sejarah dan akan ditafsirkan) kepada *historical audiens* (audiens historis) dan bagaimana pemahaman yang ditangkap oleh *historical audiens* tentang hal itu. Tujuan dari fungsi ini adalah memberikan pemahaman kepada *contemporary reader* terhadap pemahaman yang ditangkap oleh *historical audiens* tentang teks yang disampaikan oleh *historical author*. Hal ini dilakukan agar interpretasi yang dilakukan oleh penafsir terhadap teks tidak melebihi atau bahkan mengurangi parameter-parameter pemahaman yang telah dimiliki oleh *historical author* dan *historical audiens* dan memberikan pemahaman kepada *contemporary reader* tentang hal itu. Dengan demikian pemahaman terhadap teks dapat ditangkap oleh *contemporary reader* sebagaimana ketika teks tersebut muncul.

Setiap teks memiliki horison sendiri di mana dalam horison tersebut teks hendak menyampaikan pesan yang dikandungnya. Mengetahui dan memahami horison tersebut sangat penting agar penafsir tidak terjebak dalam pemahaman subjektif yang dimiliki ketika menafsirkan sebuah

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 155.

teks. Untuk mengetahui horizon teks tersebut yang perlu dilakukan adalah dengan memperhatikan aspek historis teks, di mana teks tersebut muncul (diucapkan atau dituliskan), siapa yang memunculkan teks, dan kepada siapa teks tersebut ditujukan.²⁹ Dengan membiarkan teks berbicara apa yang ingin disampaikan kepada penafsir maka dia telah memahami teks tersebut.³⁰

Fungsi khusus interpretasi yang kedua adalah *meaning function* atau fungsi pengembangan makna.³¹ Fungsi ini dimaksudkan untuk mengembangkan makna dari teks yang ditafsirkan dengan cara memperhatikan aspek-aspek makna dari teks. Tentunya pengembangan makna teks tersebut bisa jadi berbeda dan belum diketahui oleh *historical author* dan *historical audiens*. Dengan fungsi khusus yang kedua ini, penafsir teks diharapkan mampu memunculkan makna teks yang lebih luas dan mungkin lebih mendalam kepada *contemporary audiens*. Jelas dipahami bahwa tujuan dari fungsi kedua ini bukanlah memunculkan kembali di benak *contemporary audiens* makna teks yang sebenarnya ketika teks tersebut muncul dan dipahami oleh *historical audiens*. Tetapi penafsir dituntut untuk mengembangkan makna dari teks yang ditafsirkan agar lebih luas dan mendalam sehingga *contemporary audiens* mampu menangkap hal tersebut.

Pengembangan makna ini merupakan sebuah usaha penafsir agar pesan yang dikandung teks mampu diaplikasikan sesuai dengan perkembangan zaman. Upaya rekonstruksi teks ini bukan semata-mata pemaknaan subjektif dari penafsir. Tetapi merupakan usaha menggabungkan makna teks yang objektif dengan pengembangan makna penafsir yang subjektif. Usaha penggabungan kedua arah ini dilakukan agar makna teks tidak tereduksi, pada satu sisi, dan pada sisi lain, agar makna teks dapat dikembangkan dengan tujuan untuk mengatasi problem kemanusiaan yang memiliki situasi dan kondisi berbeda ketika teks tersebut muncul.

²⁹ Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer" dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa'tun Almirzanah (ed.), *Upaya Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009), 37.

³⁰ *Ibid.*, 40.

³¹ Gracia, *A Theory of Textuality*, 160.

Fungsi khusus interpretasi ini penting untuk dilakukan melihat bahwa teks memiliki dimensi sendiri yang tidak lepas oleh ruang dan waktu. Dimensi tersebut tentu berbeda dengan dimensi kontemporer dengan segala kompleksitasnya. Untuk itulah perlu dipahami terlebih dahulu bagaimana konteks munculnya sebuah teks yang nantinya ideal moral teks tersebut diambil untuk diterapkan dalam era kontemporer. Dengan demikian akan ada dua dimensi yang bergerak secara bersamaan yang berkaitan dengan teks, yakni dimensi historis teks (yang dipahami berdasarkan kondisi dan situasi pada saat teks muncul) dan dimensi reinterpretasi teks (di mana teks diambil ideal moralnya dan diaplikasikan pada saat ini). Gerakan kedua dimensi teks ini oleh Fazlur Rahman disebut dengan interpretasi *double movement* (Gerakan Ganda). Metode interpretasi *double movement* menuntut penafsir untuk menggali makna sebuah teks ketika teks tersebut muncul.³² Menafsirkan teks secara apa adanya teks tersebut dipahami. Lantas makna tersebut dibawa pada era kontemporer serta dikembangkan maknanya agar lebih sesuai dengan zaman.

Fungsi khusus interpretasi yang ketiga adalah *implicative function* (fungsi implikatif).³³ Fungsi ini menekankan pada aspek pemahaman *contemporary audiens* terhadap implikasi-implikasi makna teks (yang ditafsirkan), baik implikasi makna historis, sebagaimana yang dipahami oleh *historical author* dan *historical audiens* dan implikasi makna yang telah dikembangkan oleh penafsir. Pemahaman *contemporary audiens* terhadap implikasi-implikasi makna teks terlepas dari apakah hal itu telah diketahui oleh *historical author* dan *historical audiens* atau belum.³⁴ Karena pengembangan makna yang dilakukan penafsir terhadap teks tentu berbeda dengan apa yang dipahami oleh *historical author* dan *historical audiens*, sehingga tidak menutup kemungkinan bahwa apa yang dipahami oleh *contemporary audiens* pun akan berbeda dengan apa yang dipahami *historical author* dan *historical audiens*.

³² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1985), 7.

³³ Gracia, *A Theory of Textuality*, 161.

³⁴ Sahiron Syamsuddin, "Interpretasi" dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa'atun Almirzanah (eds.), *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Barat Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 138.

Mukharrij Perawi Ḥadīth Kebiri

Dalam setiap penelitian terhadap ḥadīth, metode *takhrīj al-ḥadīth* menjadi salah satu langkah penting untuk menentukan autentisitas ḥadīth. Metode ini merupakan salah satu upaya untuk mengetahui validitas ketersambungan sanad perawi ḥadīth.³⁵ Selain itu metode ini juga dapat mengurai varian redaksi dari setiap ḥadīth,³⁶ jika memang ḥadīth tersebut diriwayatkan tidak hanya melalui satu jalur dan mengetahui asal usul (*origins*) ḥadīth tersebut.³⁷ Oleh karena ḥadīth yang diriwayatkan secara literal (*bi al-lafẓ*) sangat sedikit, maka besar kemungkinan ada perbedaan redaksi dari setiap ḥadīth yang diriwayatkan. Dengan mengumpulkan dan membandingkan riwayat-riwayat ḥadīth tersebut dapat dipahami bahwa kajian terhadap varian redaksi ḥadīth sangatlah kompleks.

Metode *takhrīj al-ḥadīth* sendiri dalam upayanya menggali keautentikan sebuah ḥadīth, memiliki beberapa langkah yang bisa digunakan. Salah satunya adalah dengan mengidentifikasi salah satu kata dari redaksi ḥadīth.³⁸ Dalam penelitian ini, ḥadīth yang digunakan adalah ḥadīth yang diriwayatkan oleh Ibn Ḥanbal dalam kitabnya *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*, dalam bab *Musnad ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd*, nomor 3650, yakni:

حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ هُوَ ابْنُ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنِي قَيْسٌ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ كُنَّا نَعْرُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ فَعَلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَسْتَخْصِي فَهَانَا عَنْ ذَلِكَ

Dan ḥadīth yang kedua adalah ḥadīth yang diriwayatkan oleh al-Nasā’i yang secara tekstual cukup kontradiktif dengan riwayat ḥadīth di atas. Ḥadīth tersebut termuat dalam kitab *Sunan al-Nasā’i*, dalam bab *al-Nahy ‘an al-Tabattul*, nomor 3215, yakni:

أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ شَابٌ قَدْ حَشِيبْتُ عَلَى نَفْسِي الْعَنْتَ وَلَا أَجِدُ طَوْلًا أَنْزَوِّجَ النِّسَاءَ أَفَأَخْتَصِي فَأَعْرَضَ عَنهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى قَالَ ثَلَاثًا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ فَأَخْتَصِ عَلَى ذَلِكَ أَوْ دَعُ

³⁵ Salahuddin al-Adlabi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Pamulang: Gaya Media Pratama, 2004), 4.

³⁶ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 45.

³⁷ Suryadi dan M. Alfath Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: TH-Press, 2009), 32.

³⁸ Ismail, *Metodologi Penelitian*, 44.

Pemilihan kedua ḥadīth tersebut sebagai fokus utama penelitian ini adalah secara literal kedua teks tersebut bertentangan. Ḥadīth pertama secara tegas Nabi melarang para sahabat untuk melakukan kebiri. Namun pada ḥadīth kedua Nabi memberikan pilihan kepada sahabatnya yang hendak melakukan kebiri dengan membolehkannya atau meninggalkannya.

Berdasarkan kedua riwayat tersebut, ada dua kata yang menjadi kunci penelusuran, yakni: kata *kebāṣā* (kebiri)³⁹ dan *nakah* (nikah)⁴⁰. Dari kata tersebut ditemukan beberapa riwayat yang meriwayatkan ḥadīth kebiri. Penulis menemukan beberapa *mukharrij* yang meriwayatkan ḥadīth kebiri, yakni Ibn Ḥanbal yang meriwayatkan 15 ḥadīth, Bukhārī yang meriwayatkan enam ḥadīth, al-Nasāʾī yang meriwayatkan lima ḥadīth, Muslim yang meriwayatkan lima ḥadīth, Abū Dāwūd yang meriwayatkan satu ḥadīth, al-Dārimī yang meriwayatkan tiga ḥadīth, Mālik yang meriwayatkan satu ḥadīth, Ibn Mājah yang meriwayatkan tiga ḥadīth, dan al-Tirmidhī yang meriwayatkan dua ḥadīth.

Ada sekitar 41 ḥadīth yang dapat penulis himpun dari kitab sembilan kitab ḥadīth utama. Untuk memudahkan pembagian ḥadīth berdasarkan *mukharrij*-nya, penulis memasukkan nomor ḥadīth-ḥadīth di atas berdasar penomoran kitab ke dalam tabel sebagaimana berikut:

<i>Mukharrij</i>	Nomor Ḥadīth
Aḥmad b. Ḥanbal	3468, 1432, 1443, 1503, 3522, 3789, 3904, 4075, 4539, 6323, 6800, 14506, 14573, 19333, 22740
Bukhārī	4615, 5071, 5073, 5074, 5075, 5076.
al-Nasāʾī	3212, 3213, 3214, 3215, 4754.
Muslim	6, 7, 8, 11, 12.
Abū Dāwūd	4516.
al-Dārimī	2167, 2168, 2169.
Mālik	4.
Ibn Mājah	2679, 1848, 1849.
Tirmidhī	1082, 1083

³⁹ Dalam pencarian ḥadīth ini penulis menggunakan akar kata dari redaksi teks ḥadīth *ikhtaṣṣ*, yakni kata *kebāṣā*. Selain berdasarkan akar kata tersebut, penulis juga mencantumkan beberapa kata lain yang merupakan pengembangan dari akar kata tersebut. Lihat Arent Jan Wensinck, *al-Muʿjam al-Mufaḥras li Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*, Vol. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1943), 38.

⁴⁰ *Ibid.*, Vol. 6.

Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl

Istilah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, menurut Muḥammad 'Ajjāj al-Khatīb, adalah sebuah usaha untuk memberikan penilaian terhadap para rawi yang meriwayatkan sebuah ḥadīth. Penilaian ini, jika mengacu pada istilah tersebut maka ada dua hal yang menjadi fokus utama. Yakni penilaian terhadap kekurangan atau kecacatan seorang rawi atau dalam hal ini disebut sebagai *al-Jarḥ*.⁴¹ Sedangkan *al-Ta'dīl* adalah penilaian terhadap kelebihan atau keunggulan seorang rawi.⁴² Adapun yang menjadi objek penelitian dari *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* adalah keadilan⁴³ dan ke-*dābiṭ*-an⁴⁴ seorang rawi.

Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl menjadi penting dalam keilmuan ḥadīth mengingat bahwa kualitas setiap rawi yang meriwayatkan ḥadīth menentukan kualitas ḥadīth yang diriwayatkan. Selain itu penelitian ini juga bertujuan untuk mengidentifikasi para rawi yang di-*tajrīḥ* oleh para ulama ḥadīth agar tidak terpedaya dengan ḥadīth yang diriwayatkannya.⁴⁵ Karena sudah barang tentu ḥadīth yang diriwayatkan oleh orang yang tidak baik kualitasnya pun tidak baik pula.

Setelah melakukan penelitian secara singkat melalui kitab-kitab yang fokus membahas penilaian terhadap perawi ḥadīth⁴⁶ dapat diketahui bahwa para rawi yang meriwayatkan ḥadīth mayoritas memiliki kualitas *thiqqah*. Pada ḥadīth pertama nama-nama yang meriwayatkan ḥadīth adalah Yaḥyâ, Ismâ'īl, Qays, dan 'Abd Allâh b. Mas'ûd. Berdasarkan penilaian Ibn Ḥajar al-'Asqalânî penilai seorang rawi yang berstatus *thiqqah* berada pada tingkat ketiga setelah *authaq al-nâs* dan *thiqqat al-*

⁴¹ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rjâl Hadis* (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003), 27.

⁴² Ibid., 29.

⁴³ 'Adil dalam kajian ini adalah untuk menilai kepribadian dari seorang rawi yang meliputi empat hal, yakni: agama, *mukallaf*, melaksanakan perintah agama dan memelihara *murû'ah*. Lihat Suryadi dan Suryadilaga, *Metodologi Penelitian*, 103.

⁴⁴ *Dābiṭ* adalah untuk menguji kualitas intelektual dari seorang rawi. Terdapat tiga rumusan utama yang menjadi penilaian *dābiṭ*, yakni: kemampuan menghafal ḥadīth dengan sempurna, kemampuan menyampaikan ḥadīth dengan jelas, dan kemampuan memahami ḥadīth dengan baik. Ibid., 104.

⁴⁵ M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009), 115.

⁴⁶ Penelitian terhadap kualitas para rawi kedua ḥadīth ini menggunakan kitab *Tabdhīb al-Tabdhīb fî Rjâl al-Ḥadīth* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalânî dan *Tabdhīb al-Kamâl* karya Yûsuf b. al-Zâkî 'Abd al-Rahmân al-Ḥajjâj al-Mâzî.

thiqqab dalam hal keterpujian periwayat ḥadīth.⁴⁷ Berikut akan penulis paparkan dalam bentuk tabel untuk mempermudah penilaian terhadap para rawi periwayat ḥadīth yang pertama.

Nama Perawi	Lafal Keterpujian	Peringkat
Yahyâ b. Sa'îd	<i>Thiqqab</i>	Ketiga
Ismâ'îl b. Abî Khâlîd	<i>Thiqqab</i>	Ketiga
Qays	<i>Thubûth thiqqab</i>	Kedua
'Abd Allah b. Mas'ûd	<i>'Adl</i>	Ketiga

Sedangkan lambang yang digunakan para rawi yang meriwayatkan ḥadīth adalah lafal *ḥaddath* (*ḥaddthanâ* dan *ḥaddthanî*) kecuali satu rawi, yakni Qays, yang menggunakan lafal *'an* ketika menerima ḥadīth dari Ibn Mas'ûd. Lambang periwayatan berupa *ḥaddth* (baik *ḥaddthanâ* atau *ḥaddthanî*) dalam periwayatan ḥadīth diindikasikan sebagai metode periwayatan *bi al-samâ'* (pendengaran). Oleh sebagian ulama metode ini menempati posisi pertama dalam metode periwayatan ḥadīth.⁴⁸ Dengan demikian metode periwayatan ḥadīth menggunakan lafal *ḥaddth* diakui keabsahannya dan terbukti sanadnya bersambung.

Tetapi pada lambang periwayatan yang kedua, yakni lafal *'an*, oleh ulama ḥadīth dicurigai sebagai metode yang kurang akurat dalam meriwayatkan ḥadīth. Dalam artian bahwa diduga terdapat unsur pemotongan rawi, sehingga menyebabkan sanadnya terputus.⁴⁹ Tetapi tidak semua ḥadīth yang diriwayatkan dengan menggunakan lafal *'an* terputus sanadnya. Ada kemungkinan bahwa sanadnya bersambung dengan beberapa syarat, yakni: tidak ada unsur *tadlīs*, para rawi yang dihubungkan dengan lafal *'an* terjadi pertemuan, dan keduanya berstatus *thiqqab*.⁵⁰

⁴⁷ Ibn Hajar al-Asqalânî memiliki istilah-istilah tertentu dalam memberikan penilaian keterpujian periwayat ḥadīth atau yang dikenal dengan istilah *Marâtib Alfâz al-Ta'dîl*. Ada banyak sekali istilah yang digunakan oleh Ibn Hajar untuk menilai keterpujian periwayat. Secara garis besar, berdasarkan mayoritas lafal yang digunakan untuk menilai keterpujian periwayat adalah *amsaq al-nâs* pada peringkat pertama, *thiqqat al-thiqqab* pada peringkat kedua, *thiqqab* pada peringkat ketiga, *ṣudûq* dan *lâ ba's bih* pada peringkat keempat, dan terakhir ada *shaykh* dan *ṣâliḥ al-ḥadīth*. Lihat Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 2014), 208.

⁴⁸ Ibid., 60-61.

⁴⁹ Ibid., 73.

⁵⁰ Ibid.,

Melihat pada ḥadīth yang diriwayatkan Ibn Ḥanbal lafal *‘an* digunakan pada rawi yang pertama, yakni ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd dan rawi yang kedua, yakni Qays. Keduanya mendapat predikat keterpujian *‘adl* dan *thiqqah al-thubūt* yang menurut Ibn Ḥajar menempati posisi kedua. Keduanya, menurut al-Māzī dalam *Tabdhīb al-Kamāl*, memiliki hubungan guru-murid yang tentunya terjadi pertemuan di antara keduanya. Dengan demikian tidak terdapat unsur keterpotongan sanad antara Ibn Mas‘ūd dan Qays.

Berdasarkan pemaparan di atas penulis melihat bahwa ḥadīth yang diriwayatkan oleh Aḥmad b. Ḥanbal sanadnya bersambung hingga Nabi Muhammad. Para perawi yang meriwayatkan ḥadīth pun mayoritas berstatus *thiqqah*. Dalam beberapa riwayat yang lain memang terjadi perbedaan redaksi ḥadīth. Tetapi perbedaan ini tidak sampai merubah makna ḥadīth. Dengan demikian penulis menyatakan bahwa ḥadīth riwayat Ibn Ḥanbal ini berstatus *ṣaḥīḥ li dhâṭih*.

Selanjutnya ḥadīth yang kedua, sebagaimana pada ḥadīth yang pertama, mayoritas kritikus ḥadīth memberikan komentar keterpujian terhadap mereka. Adapun lafal yang digunakan untuk menilai keterpujian tersebut adalah *thiqqah*. Kecuali penilaian terhadap Ibn Shihâb yang oleh al-Māzī, begitu juga Ibn Ḥajar, dinilai sebagai *ṣaliḥ al-ḥadīth*. Ibn Ḥajar mengategorisir pada peringkat kelima dalam *Marâtib Alfâz al-Ta’dil*.⁵¹ Untuk lebih jelasnya penulis akan memaparkannya dalam bentuk tabel sebagai berikut.

Nama Perawi	Lafal Keterpujian	Peringkat
Yaḥyâ b. Mûsa	<i>Thiqqah</i>	Ketiga
Anas b. ‘Iyâḍ	<i>Thiqqah</i>	Ketiga
Al-Awzâ’î	<i>Thiqqah</i>	Ketiga
Ibn Shihâb	<i>Ṣâliḥ al-ḥadīth</i>	Kelima
Abû Salâmah	<i>Thiqqah</i>	Ketiga
Abû Hurayrah	<i>‘Adl</i>	Kedua

Adapun lambang yang digunakan untuk meriwayatkan ḥadīth, pada riwayat al-Nasâ’î ini lebih beragam. Ada lafal *akbbaranâ*, lambang yang digunakan al-Nasâ’î ketika menerima ḥadīth dari Yaḥyâ b. Mûsâ. Kemudian ada lafal *ḥaddathanâ* yang digunakan Yaḥyâ b. Mûsâ ketika meriwayatkan dari Anas b. ‘Iyâḍ dan ia juga menggunakan lafal tersebut

⁵¹ Ibid., 208.

ketika meriwayatkan ḥadīth dari al-Awzâ'î. Selanjutnya ada lafal 'an yang digunakan oleh al-Awzâ'î dan Ibn Shihâb ketika meriwayatkan dari Ibn Shihâb dan Abû Salâmah. Terakhir ada lafal *anna* yang digunakan oleh Abû Salâmah ketika meriwayatkan dari Abû Hurayrah.

Lambang periwiyatan *ḥaddatha* dan *akbbara* yang digunakan beberapa rawi (mulai al-Nasâ'î hingga Anas b. 'Iyâd) merupakan lambang periwiyatan dengan metode *al-samâ'*. Sehingga tidak perlu diteliti lebih lanjut tentang ketersambungannya. Tetapi lafal yang digunakan oleh al-Awzâ'î hingga Abû Hurayrah perlu diteliti lebih lanjut. Melihat bahwa lambang yang digunakan adalah lafal 'an dan *anna*. Kedua lafal tersebut, sebagaimana penulis paparkan sebelumnya, oleh ulama kritikus ḥadīth mengindikasikan bahwa mata rantai periwiyatan ḥadīth tersebut terputus. Tetapi ada beberapa hal yang juga telah penulis paparkan sebelumnya, yang perlu diperhatikan untuk mengetahui apakah sanad tersebut bersambung atau tidak.

Melihat kualitas para perawi yang meriwayatkan ḥadīth kepada al-Nasâ'î yang kesemuanya mendapatkan predikat keterpujian (*thiqqah*, 'adl, dan *ṣalīh al-ḥadīth*) dan dari beberapa keterangan dari kritikus ḥadīth mengenai adanya hubungan guru-murid di antara mereka, penulis berkeyakinan bahwa sanadnya bersambung mulai awal hingga akhir. Selain itu dari beberapa ḥadīth yang diriwayatkan oleh *mukharrīj* lain pun tidak terdapat redaksi yang berbeda secara substansi. Dalam artian bahwa secara redaksi memang terdapat beberapa kata yang berbeda, tetapi hal ini tidak sampai merubah makna ḥadīth tersebut. Dengan demikian penulis menyatakan bahwa ḥadīth riwayat al-Nasâ'î berstatus *ṣahīh li dhâtih*.

Fungsi Historis Ḥadīth Kebiri

Setidaknya terdapat 41 ḥadīth dengan konteks yang yang berbeda tentang kebiri. Pada ḥadīth yang melarang kebiri, memang tidak ditemukan kutipan langsung yang berarti bahwa redaksi ḥadīth adalah sabda Nabi secara langsung. Melainkan kutipan tidak langsung yang diceritakan oleh sahabat. Kata yang digunakan oleh para sahabat saat mengutip sabda nabi adalah kata *al-naby* yang berasal dari kata *nabâ* yang bermakna larangan atau pencegahan untuk melakukan sesuatu.⁵² Perintah

⁵² Amīl Badī' Ya'qūb, *Mansū'at 'Ulūm al-Lughab al-'Arabīyah*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), 343.

larangan ini menunjukkan keharaman atas hal itu. Sebagai contoh jika adalah kalimat *wa nahâ Allâh ‘an kadhâ* (Allah melarang hal ini) maka ini berarti bahwa Allah mengharamkan hal itu.⁵³

Larangan ini adakalanya berupa larangan secara pasti dikarenakan ada dalil yang menunjukkan keharamannya, adapula larangan yang bermakna perintah menjauhi suatu perbuatan, dan larangan yang bermakna larangan mengerjakan suatu perbuatan, serta larangan yang menunjukkan tertibnya hukuman bagi suatu perbuatan.⁵⁴ Adapun *siġbah* yang digunakan dalam melarang sesuatu adalah kata *lâ* yang bermakna *al-nâhiyah* (larangan) dan diikuti oleh *fi’l al-muḍâri’* yang dibaca *jazm*.⁵⁵

Berdasarkan keterangan di atas, setidaknya dapat diperkirakan bahwa redaksi larangan Nabi (apabila tidak dikutip secara tidak langsung), dengan melihat kata dasar *nastakhsî* (kita mengebiri),⁵⁶ yakni *khasâ—khsî*,⁵⁷ adalah *lâ tastakhsî* (jika bermakna larangan mengerjakan kebiri) atau *lâ taqrabû al-khsî* (jika bermakna perintah menjauhi kebiri). Terlihat jelas bahwa secara tekstual Nabi melarang perbuatan kebiri. Atas dasar inilah hukum Islam melarang perbuatan kebiri,⁵⁸ karena redaksi ḥadîth tersebut didahului dengan kata *lâ* yang bermakna *al-nâhiyah* (larangan) dan diikuti oleh *fi’l al-muḍâri’*.

Ada beberapa konteks yang melatarbelakangi munculnya ḥadîth kebiri. *Pertama*, adalah konteks peperangan. Pada ḥadîth kebiri dengan konteks peperangan Nabi memberikan keringanan atau pilihan lain kepada sahabatnya selain melakukan kebiri, yakni menikah dengan mahar yang ditentukan (atau lebih dikenal dengan nikah *mut’ah*). Keringanan atau pilihan lain yang diberikan Nabi ini tentu didasarkan pada dampak yang ditimbulkan jika sahabatnya melakukan kebiri. Karena jika melihat ayat al-Qur’ân yang dibaca oleh Nabi diakhir redaksi ḥadîth, maka kebiri

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Masdar Helmy (Bandung: Gema Risalah Press, 1997), 188-189.

⁵⁵ Ya‘qûb, *Mamsû‘at Ulâm*, Vol. 9, 343.

⁵⁶ Kata *nastakhsî* berasal dari kata *khasâ* yang mendapatkan tambahan alif, *sin*, dan *tâ’*. Lihat Muhtarom Busyro, *Shorof Praktis Metode Krapyak* (Yogyakarta: Menara Kudus Yogyakarta, 2010), 31 dan 97.

⁵⁷ Jamâl al-Dîn Abî al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Vol. 14 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009), 285.

⁵⁸ Lihat Yûsuf al-Qardhâwî, *Halal dan Haram dalam Islam*, terj. Abu Sa’id al-Falâhi dan Aunur Rafiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 2002), 193-196.

adalah termasuk dalam perbuatan yang *mutashaddid* (berlebihan), dan perbuatan tersebut dilarang dalam al-Qur'ân.

Berdasarkan *asbâb al-nurûd* ḥadîth, setidaknya peristiwa yang melatarbelakangi munculnya ḥadîth ini adalah bahwa Nabi dan para sahabat pergi ke medan perang. Kepergian Nabi dan para sahabat ke medan perang ini tentulah jauh dari rumah dan tanpa disertai istri-istri mereka. Ketika hasrat seksual para sahabat muncul dan takut akan terjerumus dalam perbuatan zina, sahabat kemudian meminta izin kepada nabi untuk melakukan kebiri. Hal ini dilakukan agar para sahabat tidak terganggu dengan syahwatnya dan bisa konsentrasi dalam perang. Kemudian Nabi melarang sahabat melakukan kebiri dan memberikan keringanan untuk menikah *mut'ah* (*al-nikâh bi al-thawb*). Melanjutkan larangan tersebut, Nabi kemudian membaca QS. al-Mâ'idah [5]: 87.

Masih berkaitan dengan ayat tersebut, dalam beberapa tafsir disebutkan bahwa ada peristiwa lain yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut.⁵⁹ Peristiwa itu tidak lain adalah keinginan para sahabat untuk memfokuskan diri dalam beribadah dan meninggalkan kenikmatan dunia. Peristiwa ini termuat dalam ḥadîth-ḥadîth yang kedua dalam konteks larangan kebiri untuk beribadah dan meninggalkan kenikmatan dunia sebagaimana penulis sebutkan di atas.

Kedua, adalah beribadah dan meninggalkan kenikmatan dunia. Pada konteks ini disebutkan bahwa Nabi melarang para sahabat untuk mendalami atau menjalani kehidupan sufi dengan meninggalkan hal-hal yang diharamkan oleh agama. Salah satu di antaranya adalah meninggalkan hubungan dengan istri. Untuk tingkat spiritualitas yang lebih tinggi para sahabat sepakat akan melakukan kebiri. Tetapi kemudian Nabi melarang para sahabat untuk menjalani kehidupan sufi yang ekstrem dan meninggalkan hal-hal yang diharamkan agama.

Dalam ḥadîth yang diriwayatkan oleh Sa'd b. Abî Waqqâs diceritakan bahwa 'Uthmân b. Maz'ûn⁶⁰ hendak membujang untuk mendalami agama tetapi nabi melarang perbuatan tersebut. *Al-tabattul* dalam konteks ḥadîth tersebut adalah meninggalkan pernikahan *tarik al-nikâh* bagi yang

⁵⁹ Lihat Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣârî al-Qurṭubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 3 (Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣriyah, 1964), 194. Muḥammad 'Alî al-Ṣâbûnî, *Ṣafwat al-Tafâsir*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), 333.

⁶⁰ al-Qurṭubî menjelaskan ada beberapa sahabat yang bermusyawahar untuk melakukan kehidupan sufi di rumah 'Usmân b. Maz'ûn. Lihat al-Qurṭubî, *al-Jâmi'*, Vol. 3, 194.

belum menikah, atau meninggalkan istri (*al-inqitâ‘ ‘an al-nisâ‘*) bagi yang sudah menikah, untuk konsentrasi beribadah kepada Allah.⁶¹ Makna *al-tabattul* sendiri, secara terminologi adalah memutuskan atau meninggalkan. Orang yang mendalami agama dan meninggalkan dunia dikenal dengan sebutan *al-Râhib al-Mutabattil* dikarenakan orang tersebut yang terbiasa menyendiri dan menjauhi masyarakat dengan tujuan untuk beribadah.⁶² Dalam QS. al-Muzammil disebutkan pula kata *al-tabattul* yang oleh sebagian ahli tafsir dimaknai dengan *al-Ikhlâs* (tauhid). Dalam artian bahwa orang tersebut menyibukkan diri dengan ibadah dan mentauhidkan Allah. Tentunya hal ini dibarengi dengan memutuskan diri terhadap persoalan dunia. Oleh sebab itu Maryam mendapat gelar Maryam al-Batûl dikarenakan kesibukannya dalam menyendiri untuk beribadah kepada Allah dan meninggalkan dunia.⁶³

Sebagaimana larangan kebiri dalam konteks perang, Nabi juga secara tegas melarang perbuatan ibadah yang berlebihan hingga melakukan kebiri pada diri sendiri. Adapun lafal yang digunakan oleh Nabi untuk melarang sahabatnya melakukan ibadah secara berlebihan juga sama dengan larangan kebiri dalam konteks perang, yakni lafal *nahâ* yang bermakna perintah untuk meninggalkan sesuatu. Dengan demikian ini berarti bahwa beribadah secara berlebihan, hingga melakukan kebiri merupakan hal yang patut dihindari dan menunjukkan keharaman atas hal itu.

Tampaknya konteks *ḥadîth* kebiri saat perang memiliki korelasi dengan konteks *ḥadîth* larangan kebiri untuk beribadah dan meninggalkan kenikmatan dunia, yakni menjadi *sabâb al-nuzûl* QS. al-Mâ‘idah [5]: 87. Tapi yang membedakan adalah pada konteks yang pertama (peperangan) Nabi memberikan keringanan kepada sahabat dengan mengizinkan nikah *mut‘ab*. Tetapi pada konteks yang kedua (fokus beribadah dan meninggalkan kenikmatan dunia) Nabi tidak memberikan keringanan pada sahabat untuk melakukan nikah *mut‘ab*.

⁶¹ Abû Zakariyâ Yahyâ b. Sharaf al-Nawawî, *al-Minhâj fî Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim al-Ḥujjâj*, Vol. 9 (Beirut: Dâr Ihyâ‘ al-Turâth al-‘Arabî, 1392 H.), 177.

⁶² Muḥammad b. Yûsuf, *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Vol. 8 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 352.

⁶³ Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), 4569.

Menurut pengamatan penulis, alasan Nabi memberikan keringanan kepada para sahabat untuk menikah *mut'ab* saat perang adalah pada saat itu hukum nikah *mut'ab* masih diperbolehkan. Kemudian hukum kebolehan nikah *mut'ab* di-*naskh* (dihapus),⁶⁴ sehingga pada konteks *ḥadīth* yang kedua Nabi tidak lagi memberi keringanan dengan menikah *mut'ab*.

Alasan lain bahwa perang⁶⁵ yang dilakukan Nabi dan para sahabat bersifat sementara. Tetapi dampak dari kebiri pada saat itu adalah permanen, sehingga apabila diizinkan melakukan kebiri, maka akan menimbulkan dampak lain yang cukup fatal, seperti disharmoni dalam keluarga saat para sahabat kembali dari peperangan karena tidak bisa memenuhi kebutuhan istri-istri mereka.

Selain itu jika sahabat diizinkan melakukan kebiri, konsekuensinya adalah mereka tidak bisa lagi mempunyai keturunan. Sedangkan pada saat itu umat Islam terbilang sedikit jumlahnya, sehingga Nabi menganjurkan para sahabat untuk mempunyai keturunan agar generasi yang melanjutkan perjuangan menyebarkan agama Islam. Inilah yang melatarbelakangi diharamkannya praktik kebiri.⁶⁶

Atas dasar inilah Nabi tidak lagi memberikan keringanan kepada para sahabat untuk menikah *mut'ab*. Karena pada dasarnya hukum kebolehan nikah *mut'ab* telah dihapus. Selain itu jika dilihat yang melatari kesepakatan para sahabat untuk melakukan kebiri adalah memfokuskan diri untuk beribadah dan menjauhi kenikmatan dunia. Bukan ketakutan akan terjerumus dalam perbuatan zina karena tidak dapat mengendalikan nafsu sebagaimana pada konteks *ḥadīth* pertama.

Selanjutnya dikarenakan hukum halalnya nikah *mut'ab* telah di-*naskh*, Nabi memberi pilihan lain sebagai ganti kebiri, yakni dengan berpuasa dan salat. Hal ini sebagaimana konteks *ḥadīth* yang ketiga yang menjelaskan bahwa *keḥisâ' ummatî al-siyâm wa al-qiyâm* (Kebiri yang dilakukan oleh umatku adalah dengan puasa dan salat, ucap Nabi).

⁶⁴ al-Nawawi, *al-Minhâj*, Vol. 9, 179.

⁶⁵ Sampai saat ini penulis belum mengetahui kapan terjadinya perang tersebut. Al-Qurṭubî, dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, menjelaskan, jika melihat pada fenomena nikah *mut'ab*, bahwa *ḥadīth* itu muncul saat peperangan sebelum perang Khaibar. Karena pada saat perang Khaibar hukum yang memperbolehkan nikah *mut'ab* di-*naskh* dengan hukum yang melarangnya. Lihat al-Qurṭubî, *al-Jâmi'*, Vol. 5, 150.

⁶⁶ Lihat Abû al-Ḥasan 'Alî b. Khalaf b. Baṭṭâl, *Sharḥ Şaḥîḥ al-Bukhârî li Ibn Baṭṭâl*, Vol. 7 (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003), 168. al-Nawawi, *al-Minhâj*, Vol. 9, 182.

Penggantian kebiri dengan puasa dan salat ini didasarkan pada tujuan dari kebiri itu sendiri, yakni memutus syahwat agar tidak terjerumus dalam perbuatan zina. Karena dengan berpuasa syahwat dapat diredam. Syahwat yang muncul pada setiap individu umumnya dipicu oleh konsumsi makanan. Dengan berpuasa konsumsi terhadap makanan berkurang sehingga nafsu syahwat dapat dikendalikan. Hal ini sebagaimana ḥadīth riwayat Ibn ‘Abbās yang dikutip oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam tafsirnya:

عن ابن عباس ان رجلا اتى النبي فقال يا رسول الله إني إذا أكلت هذا اللحم انتشرت للنساء و أخذتني شهوتي و إني حرمت علي اللحم فأنزل الله الاية

“Diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās bahwa ada seorang laki-laki yang mendatangi Nabi dan berkata: “Wahai Rasūlullāh, jika aku memakan daging maka aku terus mendatangi wanita dan aku tidak mampu mengendalikan syahwatku. Maka aku mengharamkan atas diriku memakan daging.” Kemudian turunlah ayat tersebut.⁶⁷

Melihat riwayat tersebut jelas bahwa syahwat yang muncul dalam diri individu disebabkan oleh makanan yang dikonsumsi, terutama daging, sehingga salah satu upaya untuk menekan hal itu adalah dengan berpuasa.

Pada ḥadīth yang menjelaskan tentang “kebiri”-nya umat Nabi dengan jalan berpuasa dan salat ini tidak ditemukan lafal yang secara tegas melarang untuk melakukan kebiri. Hal ini berbeda dengan dua ḥadīth sebelumnya, yakni ḥadīth yang menjelaskan larangan melakukan kebiri saat berperang dan ḥadīth larangan beribadah secara berlebihan hingga melakukan kebiri, yang secara tegas melarang melakukan kedua hal tersebut dengan menggunakan lafal *nahā*.

Tetapi dalam tafsir QS. al-Mâ'idah [5]: 87 disebutkan bahwa ‘Uthmân b. Maz‘ûn menghadap Nabi dan meminta untuk melakukan kebiri dan Nabi mengatakan bahwa kebiri umat Nabi adalah dengan puasa dan salat.

وعن عُثْمَانَ بْنِ مَطْعُونٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَتَدُنُّ لَنَا فِي الْإِخْتِصَاءِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَصَصَ أَوْ اخْتَصَصَا ، إِنَّ خِصَاءَ أُمَّتِي الصِّيَامُ

⁶⁷ al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafsīr*, Vol. 1, 333. Lihat juga Abū al-Fidā’ Ismā’il b. ‘Umar b. Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H), 169.

Dari ‘Uthmân b. Maz‘ûn—*rađiy Allâb ta‘âla ‘anh*—sesungguhnya dia (‘Uthmân b. Maz‘ûn) menghadap Nabi—*sall Allâb ‘alayh wa ‘ala âlih wa sallam*—dan berkata: “Izinkanlah saya melakukan kebiri.” Kemudian Rasûlullâh *sall Allâb ‘alayh wa ‘ala âlih wa sallam* bersabda: “Tidak ada di antara kita orang yang mengebiri, baik dirinya sendiri maupun orang lain. Sesungguhnya kebiri umatku adalah berpuasa”.⁶⁸

Al-Baghâwî dalam tafsirnya, *Ma‘âlim al-Tanzîl*, menyebutkan bahwa salah satu *asbâb al-nuzûl* QS. al-Mâ‘idah [5]: 87 aalah peristiwa ‘Uthmân b. Maz‘ûn yang meminta izin kepada Nabi untuk melakukan kebiri. Kemudian nabi mengatakan kepada ‘Uthmân b. Maz‘ûn bahwa tidak ada umatnya yang mengebiri baik diri sendiri maupun orang lain.⁶⁹ Dalam arti bahwa perbuatan kebiri bukanlah perbuatan umat Nabi, sehingga perbuatan tersebut dilarang atau diharamkan bagi umat Nabi. Kemudian Nabi mengatakan bahwa kebiri bagi umat beliau adalah dengan berpuasa. Dapat diartikan ada solusi lain selain melakukan kebiri untuk menekan hasrat seksual yakni dengan berpuasa.

Memang pada ḥadîth riwayat Aḥmad b. Ḥanbal tidak disebutkan secara jelas siapa seorang pemuda yang mendatangi Nabi dan meminta izin untuk melakukan kebiri. Adapun redaksi yang digunakan adalah kata *shâb*, *rajul*, dan *rajul shâb* yang bermakna seorang pemuda. Pun beberapa *mukharrîj* lain tidak ada yang meriwayatkan ḥadîth tersebut, sehingga tidak diketahui secara pasti siapa pemuda tersebut.

Tetapi jika merujuk pada kitab tafsir yang menjelaskan tentang *asbâb al-nuzûl* QS. al-Mâ‘idah [5]: 87 ada kemungkinan bahwa pemuda tersebut adalah ‘Uthmân b. Maz‘ûn. Secara tekstual memang terdapat perbedaan antara ḥadîth yang diriwayatkan oleh Ibn Ḥanbal dan yang diriwayatkan oleh mufassir di atas. Tetapi secara makna tidak terdapat perbedaan antara keduanya. Perbedaan redaksi antar-rawi ḥadîth tentu masih bisa ditolerir mengingat banyaknya periwayatan ḥadîth *bi al-ma‘nâ* selama substansi ḥadîth tersebut tidak saling bertentangan.

Adapun tujuan Ibn Maz‘ûn menghadap Nabi dan meminta izin untuk mengebiri tentu adalah dengan tujuan agar memfokuskan diri dalam beribadah. Ini dikaitkan dengan ḥadîth-ḥadîth yang melarang

⁶⁸ Abû Ḥafṣ ‘Umar b. ‘Alî al-Dimashqî al-Ḥanbalî, *al-Lubâb fî ‘Ulûm al-Kitâb*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), 489.

⁶⁹ Abû Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ûd al-Baghâwî, *Ma‘âlim al-Tanzîl*, Vol. 3 (t.t.: Dâr Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1997), 89.

beribadah secara berlebihan hingga mengebiri diri sendiri. Pada konteks tersebut mayoritas ḥadīth menyebutkan nama Ibn Maz‘ūn di mana ia dilarang oleh Nabi untuk melakukan ibadah secara berlebihan (*al-tabattul*).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa seorang pemuda yang menghadap Nabi untuk meminta izin mengebiri adalah Ibn Maz‘ūn. Tujuan mengebiri ini tidak lain untuk memfokuskan diri beribadah (*al-tabattul*) kepada Allah. Hal ini dilarang oleh Nabi dengan mengatakan bahwa perbuatan kebiri, baik mengebiri diri sendiri maupun orang lain, bukan termasuk perbuatan umat beliau, sehingga orang yang melakukannya bukan termasuk dalam umatnya. Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan kebiri diharamkan bagi umat Rasūlullāh. Meskipun Nabi tidak secara tegas melarang umatnya melakukan kebiri sebagaimana dalam konteks berperang.

Kemudian Nabi memberikan solusi kepada ‘Uthmān b. Maz‘ūn untuk melakukan puasa. Karena puasa dapat mencegah diri dari perbuatan zina yang ditimbulkan oleh syahwat. Perintah melakukan puasa sebagai ganti kebiri ini berbeda dengan solusi yang diberikan oleh Nabi ketika beliau berperang bersama para sahabatnya di mana pada saat itu Nabi membolehkan menikah *mut‘ab* sebagai ganti kebiri. Hal ini mengingat bahwa hukum nikah *mut‘ab* telah dihapus pada akhir masa kenabian.

Pada konteks yang terakhir Nabi secara eksplisit mengizinkan Abū Hurayrah untuk melakukan kebiri. Pada ḥadīth tersebut Abū Hurayrah meminta kepada Nabi untuk melakukan kebiri. Bahkan permintaan ini diulang sebanyak tiga kali oleh Abū Hurayrah. Pada kali pertama dan kedua Nabi mendiamkan Abū Hurayrah. Baru pada kali ketiga Nabi mengatakan kepada Abū Hurayrah bahwa jika memang itu keinginannya maka lakukanlah. Apabila tidak ingin maka jangan lakukan. Alasan Abū Hurayrah hendak melakukan kebiri adalah sama seperti yang dialami para sahabat ketika berperang, yakni takut berbuat zina. Pada saat itu Abū Hurayrah tidak menemukan seorang wanita yang hendak dijadikan istri.

Pada ḥadīth ini Nabi tidak memberikan pilihan kepada Abū Hurayrah, baik menikah *mut‘ab* atau berpuasa, sebagaimana yang Nabi lakukan pada sahabat-sahabat lain. Menurut Badr al-Dīn al-‘Ainī, Abū Hurayrah adalah salah satu sahabat yang gemar berpuasa,⁷⁰ sehingga

⁷⁰ Badr al-Dīn al-‘Aynī, *Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 29 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), 195.

keadaan puasa maupun tidak puasa, bagi Abû Hurayrah tidak ada perbedaan yang berarti. Meskipun dalam keadaan puasa, beliau masih bisa melakukan hal-hal yang berat dilakukan oleh orang lain yang berpuasa. Dengan demikian perintah puasa untuk menekan syahwat, sebagaimana yang Nabi perintahkan pada sahabat lain, tidak berarti bagi Abû Hurayrah. Pada saat berpuasa pun syahwat dalam diri Abu Hurayrah tetap muncul. Maka tidak ada jalan lain bagi Abû Hurayrah selain melakukan kebiri dan Nabi pun mengizinkan hal itu.

Tetapi pada hakikatnya pernyataan Nabi ini mengandung unsur peringatan (*al-tahdîd*) dan ancaman (*al-wa'îd*) di dalamnya. Dalam artian bahwa sudah jelas bahwa hukum kebiri telah ditetapkan keharamannya, maka Abû Hurayrah harus menerima konsekuensinya jika melanggar hal tersebut. Selain itu, karena kebiri juga memiliki dampak yang negatif bagi alat reproduksi, Abû Hurayrah juga harus menerima konsekuensi tersebut.

Mengenai jawaban Nabi, yakni ذر أو ذلك على فاختص, mayoritas ulama, sebagaimana diterangkan Badr al-Dîn dalam kitabnya, berpendapat bahwa *ṣġhat al-amr*⁷¹ pada kalimat tersebut bermakna *li al-tahdîd*, bahwa yang diinginkan nabi adalah bukan untuk mengerjakan hal tersebut, tetapi sebaliknya agar tidak melakukan perbuatan tersebut.⁷² Sebagai perbandingan adalah firman Allah dalam QS. al-Kahfi [18]: 29, *maka barangsiapa yang ingin (beriman) bendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir*. Maksud ayat tersebut bukan berarti bahwa Allah memerintahkan/membiarkan orang-orang untuk kufur. Tetapi yang dimaksud adalah “jika memang kamu beriman ataupun tidak, hukum dan ketetapan Allah wajib untuk dilaksanakan”.

Fungsi Makna Ḥadîth Kebiri

Sebelumnya telah dibahas mengenai munculnya ḥadîth kebiri di mana ḥadîth tersebut merupakan respons Nabi terhadap keinginan para

⁷¹ Pada hakikatnya, *ṣġhat al-amr* (kalimat perintah) mengandung makna *ṭalab al-fi'li* (perintah untuk mengerjakan). Tetapi dalam beberapa konteks *ṣġhat al-amr* digunakan dengan makna yang berbeda. Al-Râzî menyebutkan bahwa ulama ahli *uṣûl* ada 15 macam *ṣġhat al-amr*, yakni: *al-Ījâb (al-Wujûb)*, *al-Nadb*, *al-Irshâd*, *al-Ibâhah*, *al-Tahdîd*, *al-Imtânân*, *al-Ikerâm*, *al-Taskbîr*, *al-Ta'jîz*, *al-Ibânah*, *al-Taswîyah*, *al-Du'â'*, *al-Tamannî*, *al-Ihṭiqâr*, *al-Takwîn*. Lihat Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad al-Shawkânî, *Irsbâd al-Fuḥûl ila Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Uṣûl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1999), 253-255.

⁷² al-'Aynî, *Umdat al-Qârî*, Vol. 29, 194.

sahabat yang hendak mengebiri agar bisa berkonsentrasi dalam berperang. Selain itu, pandangan lain juga mengatakan bahwa alasan para sahabat melakukan kebiri adalah untuk menekuni ibadah. Menanggapi persoalan tersebut, Nabi menolak praktik kebiri yang dilakukan para sahabat dengan dalih bahwa kebiri merupakan tindakan yang berlebihan dan itu dilarang agama.

Para ulama memperjelas tujuan Nabi melarang kebiri, dengan melihat *ḥadīth-ḥadīth* larangan kebiri, bahwa kebiri memiliki dampak negatif yang cukup besar. Di antaranya adalah: mengubah penciptaan manusia, terdapat unsur penyiksaan, dan memutus manusia untuk melanjutkan keturunan.⁷³ Dengan berlandaskan beberapa alasan tersebut, ulama melarang praktik kebiri dengan tujuan menekuni ibadah. Karena berdasarkan konteks munculnya *ḥadīth* tersebut kebiri dilakukan dengan tujuan agar bisa mendalami agama.

Pada dasarnya agama Islam memerintahkan hambanya untuk beribadah dan menekuni agama. Karena pada dasarnya manusia diciptakan oleh Allah agar beribadah kepada-Nya. Dalam QS. *al-Dhâriyât* [51]: 56 dijelaskan, *Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku*. Tetapi kemudian perintah beribadah ini tidak lantas menghalangi pribadi seseorang untuk menikmati hal-hal yang diharamkan oleh agama. Salah satunya adalah berhubungan dengan istri. Karena perbuatan mengharamkan atau menghalangi diri dari hal-hal yang diharamkan oleh agama juga tidak diperbolehkan.

Pada *ḥadīth* lain juga diceritakan bahwa Nabi mengingatkan para sahabatnya agar tidak berlebihan dalam beragama hingga mengharamkan hal-hal yang diharamkan dan menyiksa diri. Seperti kasus mengharamkan diri memakan daging karena menimbulkan syahwat yang berlebihan. Beribadah di malam hari hingga tidak tidur dan berpuasa tanpa berbuka juga dilarang oleh Nabi. Karena hal tersebut dinilai terlalu berlebihan. Atas dasar inilah kebiri dengan tujuan agar bisa mendalami agama juga dilarang oleh Nabi.

Sedangkan *ḥadīth* riwayat Abû Hurayrah yang secara eksplisit menjelaskan tentang kebolehan kebiri pada hakikatnya adalah larangan untuk mengebiri. Jika melihat unsur peringatan (*al-tabdīd*) dan ancaman (*al-wa'īd*) di dalamnya, *ḥadīth* tersebut juga mengandung unsur pilihan bukan paksaan. Siapapun diperbolehkan melakukan kebiri. Tetapi yang

⁷³ Lihat al-Nawawi, *al-Minhāj*, Vol. 9, 182.

perlu dipahami adalah dia sendiri harus menerima segala konsekuensi atas apa yang dipilih. Yang perlu digarisbawahi adalah bahwa tujuan dari melakukan kebiri tersebut adalah murni untuk beribadah dan takut akan berbuat zina. Hal ini merupakan dilarang dalam agama, karena pada dasarnya kebiri bukanlah satu-satunya solusi untuk menutup kemunkaran.

Seiring berkembangnya objek dan kegunaan kebiri, metode operasi kebiri juga dikembangkan oleh para ilmuwan. Pada zaman dulu, metode kebiri yang digunakan adalah dengan memotong testis manusia atau hewan yang hendak dikebiri. Metode ini penulis sebut dengan kebiri tradisional. Sampai saat ini metode tersebut masih dilakukan. Selain itu saat ini dikenal pula metode kebiri kimiawi. Metode ini dilakukan dengan cara menyuntikkan cairan kimiawi kepada manusia atau hewan yang hendak dikebiri. Cairan kimiawi tersebut dikenal dengan nama zat androgen.

Perlu dipahami bahwa, berbeda dengan kebiri tradisional, kebiri kimiawi tidak berdampak permanen terhadap disfungsi alat reproduksi. Kebiri kimiawi hanya bersifat permanen pada diri manusia. Untuk itulah diperlukan perawatan khusus dengan menyuntikkan zat androgen secara rutin agar dapat menekan keinginan seksual dan disfungsi kerja alat reproduksi.

Praktik kebiri kimiawi digunakan di beberapa negara⁷⁴ sebagai hukuman atas tindak kejahatan yang berkaitan dengan pelecehan seksual terhadap wanita, seperti pemerkosaan dan tindak asusila. Di sini terlihat bahwa kebiri digunakan sebagai teknik untuk “mengendalikan atau menjinakkan” manusia. Melihat sejarah munculnya kebiri yang digunakan untuk menjinakkan hewan yang kemudian berkembang menjadi teknik untuk “menjinakkan” manusia tampaknya hingga saat ini masih relevan untuk diterapkan. Terbukti bahwa negara-negara yang mempraktikkan kebiri sebagai hukuman bagi pelaku kejahatan pelecehan seksual dapat membuat pelakunya jera dan membuat orang lain yang hendak melakukan kejahatan tersebut berpikir dua kali karena takut terhadap hukuman kebiri, sehingga perlahan tindak kejahatan pelecehan seksual berangsur-angsur turun. Selain itu hukuman lain yang cukup berat,

⁷⁴ Ardini Maharani, Ini 9 Negara yang Terapkan Hukuman Kebiri bagi Pemerkosa Anak, dalam <http://www.b.tang.com/lifestyle/read/2505665/ini-9-negara-yang-terapkan-hukuman-kebiri-bagi-pemerkosa-anak>. Diakses pada tanggal 15 Mei 2016.

seperti hukuman mati dan penjara seumur hidup, tampaknya mampu mengurangi kejahatan pelecehan seksual.

Macam-macam hukuman yang berat bagi pelaku kejahatan pelecehan seksual ini diberikan untuk menekan angka kejahatan. Hal ini digunakan sebagai teknik untuk “menjinakkan” manusia. Menjinakkan di sini bukan “perbudakan” sebagaimana konteks sejarah munculnya kebiri.⁷⁵ Tapi dalam konteks mengendalikan manusia agar tidak melakukan kejahatan dengan memberi hukuman yang berat jika melanggar hal tersebut. Dengan demikian, tujuan kebiri adalah untuk menciptakan tatanan sosial yang sehat.

Fungsi Implikasi Hadīth Kebiri

Dalam konteks keindonesiaan, kebiri digunakan sebagai bentuk hukuman tambahan terhadap para pelaku kejahatan pelecehan seksual. Hukum ini diberlakukan berdasarkan realita bahwa kejahatan pelecehan seksual semakin meningkat. Terlebih lagi yang menjadi korban adalah anak-anak di bawah umur. Tidak jarang si pelaku juga membunuh korban agar korban tidak melapor kepada yang berwajib.

Anak-anak sebagai generasi penerus bangsa sepatutnya mendapatkan pendidikan dan perawatan yang baik, serta mendapatkan perlindungan dari kejahatan. Tujuannya tentu agar bangsa memiliki generasi-generasi yang unggul dalam berbagai bidang. Kasus pelecehan seksual terhadap anak tentu meninggalkan dampak yang negatif bagi korban. Tidak hanya dari segi fisik, tindak kejahatan pelecehan seksual juga meninggalkan bekas luka mental sehingga korbannya mengalami trauma dan kurangnya rasa percaya diri. Penanganan mental semacam ini tentu membutuhkan waktu yang lama. Jika dibiarkan begitu saja maka bangsa akan kekurangan generasi-generasi yang unggul yang mampu bersaing dengan bangsa-bangsa lain.

Atas dasar inilah hukuman terhadap pelaku kejahatan pelecehan seksual ditambahkan dengan ancaman hukuman kebiri. Tujuannya untuk “menjinakkan” kejahatan yang ditimbulkan oleh manusia dengan memunculkan efek jera pada pelaku dan efek teror bagi mereka yang hendak melakukan kejahatan tersebut. Dengan hukuman tambahan ini diharapkan agar kejahatan pelecehan seksual, terutama terhadap anak, mampu diminimalisir dan dilenyapkan.

⁷⁵ Victor T. Cheney, *A Brief History of Castration* (Indiana: Author House, 2006), 1.

Larangan kebiri yang disabdakan Nabi sebagaimana terekam dalam ḥadīthnya memiliki beberapa alasan. *Pertama*, alasan kebiri yang dilakukan oleh para sahabat adalah untuk fokus dalam ibadah. Tetapi perbuatan *mutashaddid* (berlebihan) dalam beribadah, hingga sampai melakukan kebiri dan meninggalkan kenikmatan dunia yang dihalalkan oleh Allah tidaklah dibenarkan dalam Islam, sehingga perbuatan kebiri untuk beribadah dilarang oleh Nabi.

Kedua, selain digunakan agar lebih bisa fokus dalam beribadah, kebiri juga dilakukan dengan tujuan agar tidak terjerumus dalam perbuatan zina. Namun demikian kebiri bukanlah satu-satunya jalan jika itu menjadi alasan. Karena banyak alternatif lain untuk menekan hasrat seksual di antaranya adalah puasa dan salat.

Ketiga, solusi pengganti kebiri dengan puasa dan salat untuk menekan rasa syahwat ini tampaknya tidak berlaku bagi orang yang terbiasa berpuasa seperti Abū Hurayrah. Puasa dalam hal ini tidak lagi mampu berfungsi sebagai senjata penekan hasrat seksual. Maka dalam hal ini, tindakan kebiri diperbolehkan jika memang diinginkan. Pembolehan ini bukan berarti merubah hukum asal kebiri. Tetapi jika memang hal itu dilakukan maka orang tersebut tetap mendapatkan peringatan (*al-tahdīd*) dan ancaman (*al-na'īd*) atas apa yang dilakukan. Karena konsekuensi terhadap yang dilakukan itu sangatlah besar dan berdampak buruk bagi orang yang dikebiri.

Selain itu yang perlu digaris bawahi adalah kebiri yang dijadikan sebagai hukuman tambahan bagi pelaku kejahatan seksual bukan kebiri seperti yang hendak dilakukan oleh para sahabat Nabi. Kebiri yang hendak dilakukan oleh para sahabat adalah kebiri tradisional, yang metodenya adalah dengan memotong testis. Kebiri semacam ini berdampak pada disfungsi alat reproduksi permanen. Inilah yang menjadikan kebiri dilarang oleh agama.

Sedangkan hukuman tambahan kebiri yang diberikan kepada pelaku kejahatan seksual adalah kebiri kimiawi. Hukuman tambahan kebiri ini berbeda dalam pemberian *treatment*, dan efek disfungsi alat reproduksi ini hanya bersifat sementara. Karena hukuman kebiri tradisional hanya akan menimbulkan trauma bagi pelaku, sehingga tidak menutup kemungkinan bahwa pelaku akan mengulangi tindak kejahatannya atas dasar dendam. Dengan demikian, hukuman tambahan kebiri kimiawi tetap diperbolehkan.

Hukuman tambahan kebiri kimiawi ini dinilai pantas karena efek yang ditimbulkan tidak bersifat permanen. Pelaku masih bisa menggunakan alat reproduksinya jika efek yang ditimbulkan oleh kebiri kimiawi telah habis. Alat reproduksi pelaku pun tidak perlu diamputasi. Tetapi selain memberikan hukuman tambahan kebiri, perlu juga diketahui motif apa yang melatari pelaku melakukan kejahatannya. Karena jika motif ini tidak diketahui dan pelaku dibebaskan setelah menjalani hukuman penjara dan kebiri ada kemungkinan pelaku akan mengulangi perbuatannya.

Selain itu efek yang ditimbulkan oleh kebiri kimiawi juga harus menjadi perhatian pemerintah. Diketahui bahwa kebiri kimiawi memiliki efek yang buruk bagi kesehatan orang yang dikebiri, seperti osteoporosis dan meningkatnya lemak di dalam tubuh sehingga menimbulkan penyakit jantung. Memberikan asupan yang baik dan vitamin serta perawatan yang diperlukan mungkin menjadi salah satu alternatif agar orang yang dikebiri tidak mudah terserang penyakit.

Memberikan perawatan khusus bagi orang yang dikebiri juga pernah dilakukan oleh Nabi. Peristiwa tersebut terekam dalam ḥadīth yang diriwayatkan oleh Ibn Ḥanbal:

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ مَثَّلَ بِهِ أَوْ حَرَّقَ بِالنَّارِ فَهُوَ حُرٌّ وَهُوَ مَوْلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ قَالَ فَأَبِي
بِرَجُلٍ قَدْ حُصِيَ يُقَالُ لَهُ سَنَّارٌ فَأَعْتَقَهُ ثُمَّ أَتَى أَبَا بَكْرٍ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَنَعَ إِلَيْهِ
خَيْرًا ثُمَّ أَتَى عُمَرَ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ فَصَنَعَ إِلَيْهِ خَيْرًا ثُمَّ إِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُخْرَجَ إِلَى مِصْرَ فَكَتَبَ لَهُ عُمَرُ إِلَى عَمْرٍو بْنِ
الْعَاصِ أَنْ اصْنَعْ بِهِ خَيْرًا أَوْ احْفَظْ وَصِيَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهِ

Rasûlullâh bersabda: 'Barangsiapa yang dicincang atau dibakar dengan api maka ia merdeka, dia adalah pelayan Allâh dan rasul-Nya. Dia berkata: maka dihadapkanlah seorang lelaki yang telah dikebiri—disebut dengan nama Sandar—maka beliau pun memerdekakannya. Kemudian ketika Abû Bakr memerintah setelah wafatnya Rasûlullâh dia juga berbuat baik kepada lelaki tersebut. Ketika 'Umar memerintah setelah wafat Abû Bakar, dia juga berbuat baik kepada lelaki tersebut. Ketika lelaki itu ingin pergi ke Mesir maka 'Umar menulis sebuah pesan kepada 'Amr b. al-'Aş untuk berbuat baik kepadanya, atau dia berkata; 'Jagalah wasiat Rasûlullâh atas orang itu.

Pada ḥadīth tersebut, seorang budak yang dikebiri mendapatkan perlakuan khusus. Perlakuan khusus ini dilakukan mengingat efek kebiri bagi kesehatan tubuh. Selain itu kebiri juga berdampak pada mental orang yang dikebiri. Karena orang yang dikebiri merasa berbeda dengan orang normal lainnya, sehingga dukungan terhadap orang yang dikebiri

dengan memberikan fungsi posisi yang baik di masyarakat akan mampu mendorong kepercayaan diri orang tersebut.

Freud menambahkan bahwa orang yang dikebiri memiliki hubungan yang tidak stabil terhadap orang tua dan masyarakat.⁷⁶ Seorang anak laki-laki yang mengalami fase *oedipus* akan mulai memainkan (menyelewengkan) alat kelaminnya dan secara bersamaan ia akan berfantasi melakukan sebuah aktivitas dengan ibunya, tetapi kemudian, disebabkan efek yang ditimbulkan akibat kombinasi dari kastrasi dan kenyataan bahwa wanita tidak memiliki penis, dia mengalami trauma yang berat dalam hidup dan hal ini terjadi pada masa *latency* dengan segala konsekuensinya.⁷⁷

Untuk itulah para pelaku kejahatan pelecehan seksual, jika harus dijatuhi hukuman tambahan berupa kebiri, maka perlu adanya perawatan psikologis terhadap pelaku. Karena sebagaimana korban, pelaku juga mengalami tekanan mental akibat hukuman kebiri. Tentunya, kesehatan tubuh pelaku juga semakin rentan terhadap penyakit akibat kebiri kimiawi.

Ada baiknya sebelum memberikan hukuman tambahan kebiri, diketahui terlebih dahulu dampak yang ditimbulkan dari kebiri kimiawi. Karena dampaknya sangat buruk bagi orang yang dikebiri. Jika yang diharapkan adalah efek jera bagi pelaku kejahatan pelecehan seksual, maka hukuman tambahan lain yang lebih berat mungkin perlu dipertimbangkan, seperti hukuman mati atau penjara seumur hidup. Karena jika pelaku diberikan hukuman tersebut tentu pelaku tidak akan bisa melakukan kejahatannya lagi, sehingga nantinya tidak akan menimbulkan korban serupa. Tetapi jika memang kebiri dianggap mampu memberikan efek jera bagi pelaku, maka hukuman tersebut layak diberikan. Karena si pelaku akan menjadi contoh bagi calon pelaku yang lain agar berpikir dua kali ketika akan melakukan niat buruknya.

Sebagai tambahan, terkadang pelaku kejahatan pelecehan seksual tidak serta merta melakukan niatnya tanpa adanya kontak dengan korban sebelumnya. Pergaulan bebas dengan lawan jenis juga menjadi pemicu tindak kejahatan pelecehan seksual. Karena tidak jarang pelaku mengenal korban. Dengan demikian memberikan batasan-batasan dalam pergaulan kepada anak, saudara, keluarga adalah tindakan yang utama yang patut

⁷⁶ Ivan Ward, *Castration: Ideas in Psychoanalysis* (Inggris: Icon Books L.td., 2001), 5.

⁷⁷ Sigmund Freud, "An Outline of Psycho-Analysis" dalam *The International Journal of Psychoanalysis* (1940), 36.

dilakukan. Karena hal ini juga akan melindungi mereka dari predator kejahatan seksual.

Catatan Akhir

Pada mulanya kebiri digunakan untuk menjinakkan hewan dan perbudakan terhadap manusia. Metode yang digunakan adalah dengan metode amputasi. Yakni memotong testis agar alat reproduksi tidak berfungsi. Dalam perkembangannya metode kebiri tidak hanya dilakukan dengan amputasi. Tetapi muncul metode baru dengan hanya menyuntikkan zat androgen ke dalam tubuh tanpa melakukan amputasi. Metode kebiri dengan suntik berbeda dengan metode kebiri amputasi yang memiliki dampak disfungsi kerja alat reproduksi secara permanen. Sedangkan metode suntik kebiri hanya bersifat sementara.

Dalam konteks Indonesia, hukuman tambahan kebiri layak diberlakukan. Hal ini dilakukan karena realitas kejahatan seksual terhadap anak semakin meningkat. Untuk menekan angka kejahatan, kebiri dijadikan hukuman tambahan sebagai salah satu upaya untuk “menjinakkan” manusia. Ia memberikan efek jera bagi pelaku kejahatan dan calon predator seksual. Selain itu efek yang ditimbulkan oleh kebiri kimiawi berbeda dengan kebiri tradisional. Kebiri kimiawi bersifat sementara. Sedangkan kebiri tradisional berdampak permanen. Inilah yang dikhawatirkan oleh Nabi, sehingga beliau melarang kebiri tradisional.

Daftar Rujukan

- Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadits*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*, Vol. 2. Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- al-Adlabi, Salahuddin. *Metodologi Kritik Matan Hadis*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq. Tangerang: Gaya Media Pratama, 2004.
- al-Qardhâwî, Yûsuf. *Halal dan Haram dalam Islam*, terj. Abu Sa'îd al-Falâhi dan Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 2002.
- ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009.
- ‘Aynî (al), Badr al-Dîn. *Umdat al-Qârî Sharḥ Şaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 29. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Baghâwî (al), Abû Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ûd. *Ma‘âlim al-Tanzîl*, Vol. 3. t.t.: Dâr Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1997.

- Baṭṭāl, Abû al-Ḥasan ‘Alî b. Khalaf b. *Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî li Ibn Baṭṭâl*, Vol. 7. Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003.
- Busyro, Muhtarom. *Shorof Praktis Metode Krapyak*. Yogyakarta: Menara Kudus Yogyakarta, 2010.
- Cheney, Victor T. *A Brief History of Castration*. Indiana: Author House, 2006.
- Gracia, Jorge J. E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Ḥanbal, Aḥmad b. *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*. Riyad: Bayt al-Afkâr al-Dawliyah, 1998.
- Ḥanbalî (al), Abû Ḥafṣ ‘Umar b. ‘Alî al-Dimashqî. *al-Lubâb fî ‘Ulûm al-Kitâb*, Vol. 7. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Ismail, Syuhudi. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 2014.
- Kaṣîr, Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl b. ‘Umar b. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H.
- Khalaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Masdar Helmy. Bandung: Gema Risalah Press, 1997.
- Manẓûr, Jamâl al-Dîn Abî al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. *Lisân al-‘Arab*, Vol. 14. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009.
- Minhaji, Akhmad. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press.
- Mustaqim, Abdul dkk. *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Ḥadîth Nabi*. Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Nasâ’î (al), Abû ‘Abd al-Raḥmân Aḥmad b. Shu‘ayb b. ‘Alî. *Sunan al-Nasâ’î*. Riyad: Maktabah al-Ma‘ârif li al-Nashr wa al-Tawzî’, t.th.
- Nawawî (al), Abû Zakariyâ Yaḥyâ b. Sharaf. *al-Minhâj fî Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim al-Ḥujjâj*, Vol. 9. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1392 H.
- Qurṭubî (al), Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣârî. *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣriyah, 1964.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- Râzî (al), Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn. *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.

- Şâbûnî (al), Muḥammad ‘Alî. *Şafwat al-Tafâsîr*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 2001.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, terj. Joko Supomo. Yogyakarta: Insan Madani, 2010.
- Shawkânî (al), Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad. *Irshâd al-Fuḥûl ila Taḥqîq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uşûl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1999.
- Sigmund Freud, “An Outline of Psycho-Analysis” dalam *The International Journal of Psychoanalysis*, 1940.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Suryadi dan Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Penelitian Hadis*. Yogyakarta: TH-Press, 2009.
- Suryadi. *Metodologi Ilmu Rijal Hadis*. Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003.
- Syamsuddin, Sahiron. “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur’an dan Pembacaan al-Qur’ân pada Masa Kontemporer” dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa’tun Almirzanah (ed.), *Upaya Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- . “Hermeneutika Jorge J. E Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur’an” dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa’tun Almirzanah (eds.), *Upaya Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- . “Interpretasi” dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa’atun Almirzanah (eds.), *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Barat Reader*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Ward, Ivan. *Castration: Ideas in Psychoanalysis*. Inggris: Icon Books L.td., 2001.
- Wensinck, Arent Jan. *al-Mu‘jam al-Mufabras li Alfâẓ al-Ḥadîth al-Nabawî*, Vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1943.
- Ya‘qûb, Amîl Badî‘. *Mawsû‘at ‘Ulûm al-Lughah al-‘Arabîyah*, Vol. 9. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006.
- Yûsuf, Muḥammad b. *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Vol. 8. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.

Internet

- Fakhrana, Rinaldy Sofwan. Kapolri Usulkan Hukum Tambahan Kebiri Bagi Pelaku Paedofilia, dalam CNN Indonesia, <http://www.cnnindonesia.com/nasional/20151021150530-12-86370/kapolri-usulkan-hukum-tambahan-kebiri-bagi-pelaku-paedofilia>.
- Gatara, Sandro. Ketua MUI lebak Tolak Wacana Kebiri bagi Paedofil, dalam [http://regional.kompas.com/read/2015/10/28/11082621/Ketua MUI Lebak Tolak Wacana Kebiri bagi Paedofil](http://regional.kompas.com/read/2015/10/28/11082621/Ketua%20MUI%20Lebak%20Tolak%20Wacana%20Kebiri%20bagi%20Paedofil). Diakses 4 Januari 2016.
- <http://www.acsu.buffalo.edu/~gracia/cv.html>. Diakses pada tanggal 16 Februari 2016.
- Maharani, Ardini. Ini 9 Negara yang Terapkan Hukuman Kebiri bagi Pemerkosa Anak, dalam <http://www.b.tang.com/lifestyle/read/2505665/ini-9-negara-yang-terapkan-hukuman-kebiri-bagi-pemerkosa-anak>. Diakses pada tanggal 15 Mei 2016.
- Rahardian, Lalu. KPAI Minta Hukuman Tambahan untuk Pelaku Kejahatan Anak, dalam CNN Indonesia, dalam <http://www.cnnindonesia.com/nasional/20151027142201-12-87684/kpai-minta-hukuman-tambahan-untuk-pelaku-kejahatan-anak>/Diakses 4 Januari 2016.
- Sumantri, Arga. Pemerintah Terus Godok Perppu Soal Hukuman Kebiri, dalam <http://news.metrotvnews.com/read/2015/11/08/448615/pemerintah-terus-godok-perppu-soal-hukuman-kebiri>. Diakses 4 Januari 2016.
- Waluyo, Andyala. Presiden Setuju Hukuman Kebiri bagi Pelaku Kejahatan Seksual terhadap Anak, dalam <http://www.voaindonesia.com/content/presiden-setuju-hukuman-kebiri-bagi-pedofil-3016345.html>. Diakses 4 Januari 2016.