



KARAKTERISTIK *KHIṬĀB* DALAM HUKUM *WAḌ'Ī* Studi terhadap Hadis-hadis tentang Rukun Shalat

Alfurqan*

Institut Agama Islam Almuslim Aceh

Abstract: Some *uṣūliyyūn* state that situational rules (*ḥukm al-waḍ'ī*) fall into the category of *ḥukm al-taklīfī* so that there is only one type of Sharia law, namely *ḥukm al-taklīfī*. The reason is that there is no meaning in determining the sun's position as the causality if it is not for the law of obligatory prayer. This statement gives the impression that the category of Sharia law is unclear, even though this category is the most important one in the science of *Uṣūl al-Fiqh* because scientists cannot solve the scientific problem without understanding the parts that make it up. Therefore, the author designed the research that formulatet this two research problem: 1) what are the characteristics of *khiṭāb* in *ḥukm al-waḍ'ī*? 2) Do these characteristics make *ḥukm al-waḍ'ī* become a separate category? This study is normative legal research that examines legal principles with an epistemological approach. The author uses a Logic Science perspective, especially its conception of classification and category. The author found three specific characteristics: 1) its existence as a supporting *khiṭāb*; 2) the pattern that builds the relationship between two laws; 3) the aim is to determine a situation in the relationship between two laws, whether in the form of causes (*al-sabab*), conditions (*al-syarat*) or obstacles (*al-māni'*). This research concludes that *ḥukm al-waḍ'ī* deserves to become a separate category under the classification of Sharia law.

Keywords: *khiṭāb*, situational rule, characteristics.

Intisari: Sebagian *uṣūliyyūn* menyatakan bahwa aturan situasional (*ḥukm al-waḍ'ī*) masuk dalam kategori *ḥukm al-taklīfī* sehingga hanya ada satu macam hukum syariah, yaitu *ḥukm al-taklīfī*. Alasannya karena tak ada artinya penetapan posisi matahari sebagai *al-sabab* kalau bukan untuk hukum wajib shalat itu sendiri. Pernyataan ini menimbulkan keaburan kategori hukum syarak, padahal kategori ini merupakan konsep penting dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, sebab masalah tidak bisa dikupas tanpa memahami bagian-bagian yang membentuknya. Oleh karena itu penulis mendisain penelitian dengan dua rumusan masalah: 1) bagaimana karakteristik *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī*? 2) apakah karakteristik tersebut menjadikan hukum *waḍ'ī* sebagai kategori tersendiri? Kajian ini merupakan penelitian hukum normatif yang mengkaji prinsip hukum dengan pendekatan epistemologi. Penulis menggunakan perspektif ilmu logika/mantiq, terutama konsepsinya tentang klasifikasi dan kategori. Penulis menemukan adanya tiga ciri khas 1) keberadaannya sebagai *khiṭāb* pendukung; 2) polanya yang membangun relasi antara dua hukum; 3) bertujuan untuk menetapkan situasi tertentu dalam relasi dua hukum, baik berupa sebab (*al-sabab*), syarat (*al-syarat*) maupun penghalang (*al-māni'*). Penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa hukum *waḍ'ī* pantas ditempatkan sebagai kategori tersendiri di bawah klasifikasi hukum syarak.

Kata kunci: *khiṭāb*, hukum *waḍ'ī*, karakteristik.

* Alamat korespondensi: alfurqanbasyahhaspi79@gmail.com

A. Pendahuluan

Uṣūliyyūn mendefinisikan hukum sebagai *khiṭāb*, yaitu titah Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan (*iqtiḍā'*), pilihan (*takhyīr*), maupun yang terkait dengan sebab akibat (*al-sabab*), syarat (*al-syarat*) dan penghalang (*al-māni'*).¹ Dalam definisi ini terdapat dua macam hukum, yaitu hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*. Hukum *taklīfī* dijelaskan sebagaimana definisi berikut:²

هو ما إقتضى طلب فعل من المكلف، أو كفه من فعل، أو تخييره بين فعل و الكف عنه

Hukum *taklīfī* adalah sesuatu yang menghendaki pelaksanaan suatu perbuatan dari seorang mukallaf, meninggalkan atau memilih antara melakukan dan meninggalkan perbuatan tersebut.

Hukum *taklīfī* merupakan perintah atau larangan yang menimbulkan kewajiban atau pilihan untuk melakukan atau meninggalkan, intinya adalah kehendak Allah dalam menetapkan hukum (*insyā' al-ḥukm*).³ Kehendak di sini terkait langsung dengan otoritas Allah sebagai *al-Syāri'* yang menimbulkan daya ikat. Dengan kata lain, kehendak *al-Syāri'* adalah *mulzim* yang membatasi kehendak bebas manusia (*free will*) sehingga mukallaf tidak bisa lagi berbuat sesuka hati. Dari itu Imam al-Ghazālī berkata:⁴

وإن اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى، لكن إذا لم نجد النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق.

Dan jika kita iktibar sebab yang menjadikan hukum mengikat (*mulzim*), maka hukum hanya satu, yaitu hukum Allah. Tetapi apabila bukan aspek *mulzim* yang dilihat, maka semua sumber dikumpulkan sehingga asal yang wajib dikaji menjadi empat seperti yang telah disebutkan.

Konsep *mulzim* ini timbul karena hukum *taklīfī* berhubungan langsung dengan kehendak *al-Syāri'* (*insyā' al-ḥukm*), maka timbul pembebanan (*taklīf*). Relasi ini bersifat otoritatif karena kehendak yang lebih tinggi mendominasi yang lebih rendah sehingga pelanggaran atasnya berarti maksiat. Adapun dalam hukum *waḍ'ī*, kehendak *al-Syāri'* tidak terhubung langsung dengan hukum, sebab kehendak *al-Syāri'* adalah menetapkan situasi (sebab, syarat dan penghalang). Situasi inilah yang berhubungan dengan hukum sehingga relasi dalam hukum *waḍ'ī* bersifat deterministik karena serupa dengan hukum kausal yang alamiah (hukum alam). Imam al-Ghazālī menyatakan sebagai berikut:⁵

اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله -تعالى- في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله -سبحانه- خطابه لخلقه بأمر محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، ونعني بالأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها،

¹ Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr Al-Baḥārī, *Musallam Al-Ṣubūt* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.). 55.

² 'Abd al-Wahhāb Khallāf. *Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII. (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978). 101.

³ Al-Qarāfī, *Al-Iḥkām Fī Tamyīz Al-Fatāwā 'an Al-Aḥkām Wa Taṣarrufāt Al-Qāḍī Wa Al-Imām* (Cairo: Maktabah Nasr al-Ṣāqafah al-Islāmiyyah, 1938). 44.

⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000). 80.

⁵ Al-Ghazālī. 74.

Ketahuilah, manakala sulit bagi manusia untuk mengetahui *khiṭāb* Allah pada semua kasus, lebih-lebih setelah wahyu terhenti, maka Allah meng-*izhār khiṭāb*-Nya bagi makhluk-Nya melalui perkara-perkara inderawi yang dijadikan sebagai sebab bagi hukum-Nya, sama seperti korelasi kausalitas natural terhadap akibat. Maksud kami dengan sebab di sini adalah sesuatu yang disandarkan hukum padanya.

Pernyataan ini memperlihatkan asumsi bahwa sebab (*al-sabab*) menimbulkan akibat (*al-musabbab*) secara alamiah. Begitu pula syarat (*al-syarat*) adalah prakondisi bagi yang dipersyaratkan (*al-masyrūt*) dan penghalang (*al-māni'*) menjadi pencegah bagi terwujudnya sesuatu perbuatan hukum (*al-maḥkūm bih*), inilah hukum *waḍ'ī*.

Uṣūliyyūn sepakat bahwa hukum *waḍ'ī* merupakan ketetapan *al-Syāri'* yang juga diketahui melalui *khiṭāb*. Peran *khiṭāb* di sini hanya dalam penetapan situasi tersebut, selebihnya sebab, syarat atau penghalang itu bekerja sebagaimana halnya hukum alam. Misalnya posisi matahari (*dulūk al-syams*) dijadikan sebagai sebab wajib shalat, ini berarti penetapan hubungan kausal antara posisi matahari dengan hukum wajib shalat. Begitu pula penetapan wudhuk sebagai syarat (*al-syarat*) bagi shalat, berarti penetapan hubungan kausal antara wudhuk dengan hukum sahnya shalat.

Masalahnya, ada yang menganggap hukum *waḍ'ī* masuk dalam hukum *taklīfī*, jadi hanya ada satu macam hukum *syar'ī*. Alasannya karena tak ada artinya penetapan posisi matahari sebagai *al-sabab* kalau bukan untuk hukum wajib shalat itu sendiri. Tetapi menurut Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, kategori hukum *waḍ'ī* tidak bisa dianulir, sebab *taklīf* yang ada pada hukum *waḍ'ī* tidak terhubung langsung (*ghayr mubāsyir*). Bahkan hukum *waḍ'ī* seperti sah dan batal tidak mengandung *ṭalab* atau *takhyīr* sama sekali.⁶

Diskusi ini menunjukkan bahwa kekaburan dalam kategorisasi hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī* timbul karena keduanya sama-sama ditetapkan berdasar *khiṭāb al-Syāri'*. Ini menimbulkan pertanyaan apakah kedua macam *khiṭāb* ini sama sehingga kategori hukum syarak hanya satu? Atau keduanya berbeda sehingga pantas dinyatakan adanya dua macam hukum syarak, yaitu hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*. Hal ini mendorong penulis untuk meneliti karakteristik *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī* dengan dua rumusan masalah: 1) bagaimana karakteristik *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī*? 2) apakah karakteristik tersebut menjadikan hukum *waḍ'ī* sebagai kategori tersendiri?

B. Metode

Kajian yang penulis lakukan ini termasuk dalam penelitian hukum normatif yang berusaha menemukan prinsip hukum.⁷ Kajian ini berada dalam ranah ilmu *uṣūl al-fiqh* yang merupakan epistemologi bagi ilmu hukum Islam. Menurut Imam al-Ghazālī, ilmu *uṣūl al-fiqh* tak lepas dari logika,⁸ maka tidak ada salahnya menggunakan pendekatan

⁶ Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972). 66.

⁷ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, 1st ed. (Jakarta: Kencana, 2005). 35. Menurut Peter Mahmud Marzuki, sesuai dengan karakter hukum yang preskriptif, maka penelitian hukum adalah suatu proses untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, maupun doktrin-doktrin hukum guna menjawab isu hukum yang dihadapi.

⁸ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. 9.

ilmu mantik. Untuk mengkritisi perbedaan pendapat *uṣūliyyūn* mengenai dua kategori hukum syarak (hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*), penulis menggunakan konsep ilmu mantik tentang klasifikasi (*al-jam'*) dan kategori (*al-taqṣīm*).⁹

Mengingat ini merupakan penelitian hukum normatif, maka proses pengumpulan data dilakukan dengan metode penelitian kepustakaan (*library research*), sebab data bagi penelitian ini berupa bahan-bahan hukum primer, sekunder, tersier dan bahan-bahan nonhukum.¹⁰ Bahan hukum dan nonhukum tersebut ada dalam rupa dokumen resmi, buku, laporan penelitian dan sebagainya.¹¹ Proses pengumpulan data bergantung pada sistem kategorisasi jenis bahan-bahan kepustakaan sesuai kelompoknya.¹² Penulis juga melakukan validasi dan objektivikasi data,¹³ yaitu dengan cara merujuk komentar para editor atau pentahkik yang dapat memperkaya deskripsi.¹⁴

Data yang berhasil dikumpulkan dianalisis menggunakan metode deduktif yang bertolak dari proposisi umum yang kebenarannya sudah diyakini, dan berakhir pada kesimpulan yang khusus.¹⁵ Analisis ini bersifat kualitatif, sebab tidak mempergunakan angka-angka tetapi berdasarkan atas data yang terdapat dalam kitab-kitab, lalu disusun secara sistematis, diolah dan dievaluasi berdasar konsep kategorisasi logis.¹⁶

C. Temuan dan Diskusi

1. Temuan

a. Pengertian *khiṭāb*

Khiṭāb berarti menunjukan perkataan kepada audiens untuk dipahami (*tawjīh al-kalām nahwā mukhāṭab li ifhāmih*). Mengingat *khiṭāb* di sini merupakan *kalām Allāh* yang *qadīm*, maka yang dimaksud adalah efek (*aṣr*) dari *khiṭāb*. Dari itu kata *khiṭāb* mencakup *khiṭāb* langsung seperti pada ayat hukum, maupun yang diketahui melalui perantaraan sunnah Rasul, *al-ijmā'*, *al-qiyās* dan sebagainya.¹⁷ Jadi hukum bisa diketahui melalui dalil yang mengandung *khiṭāb*, baik berupa *ṣiḡḡah* atau gaya bahasa tertentu (*uṣlūb*) yang mengindikasikan perintah atau larangan.¹⁸ Berikut definisi perintah:¹⁹

استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على السبيل الوجوب

Meminta aksi dengan kata-kata terhadap orang yang berada di bawah otoritasnya yang polanya mengharuskan.

⁹ Jabbar Sabil, *Logika Dan Penalaran Hukum* (Depok: RajaGrafindo Persada, 2024). 57.

¹⁰ Dyah Ochtorina Susanti and A'an Efendi, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2014). 109.

¹¹ Amiruddin and Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Rajawali Pers, 2003). 30.

¹² Kaelan M.S., *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Seni Agama Dan Humaniora* (Yogyakarta: Paradigma, 2012). 147.

¹³ Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisis Data* (Depok: Rajawali Pers, 2014). 78.

¹⁴ John W. Creswell, *Research Design* (California: SAGE Publications, Inc., 2009). 26.

¹⁵ Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005). 12.

¹⁶ Sabil, *Log. Dan Penal. Huk.* 62.

¹⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986). I, 38.

¹⁸ Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh* (Jakarta: Gema Insani Press, 2011). III, 281-282.

¹⁹ Aḥmad ibn 'Abd al-Laṭīf al-Khāṭib, *al-Nufahāt 'alā Syarḥ al-Waraqāt* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.). 50.

Definisi ini memuat tiga unsur pokok yang menjadi ciri perintah, yaitu: 1) unsur meminta aksi yang disampaikan melalui kata-kata; 2) permintaan datang dari yang memiliki otoritas; dan 3) disampaikan dalam pola yang mengharuskan sehingga tidak boleh tidak dilaksanakan. Dari definisi ini dapat dipahami bahwa aksi yang diharuskan selain melalui kata-kata bukanlah *amar* yang hakiki, walau disebut *amar* secara metafor (*majāzī*). Misalnya perbuatan yang tidak bisa tidak dilakukan karena berada di bawah paksaan dengan cara kekerasan. Namun ada pula yang menganggap bahwa aksi yang dituntut selain dengan kata-kata juga termasuk *amar* secara hakiki.²⁰

Definisi ini juga memberi pemahaman bahwa permintaan yang berasal dari pihak yang setingkat dengan yang diminta bukan perintah (*amar*) karena tidak ada otoritas, tapi ini disebut usulan (*iltimās*). Sebaliknya permintaan dari pihak yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi kedudukannya disebut sebagai permohonan (*sū'al*).²¹ Dua macam permintaan ini tidak disebut perintah karena tak memiliki daya ikat (*mulzim*) sehingga permintaan tersebut bisa saja tidak dilaksanakan atau malah diabaikan.

Unsur ketiga dari definisi di atas menunjukkan bahwa permintaan yang tidak berpola mengharuskan bukanlah *amar*, walau disampaikan dengan bentuk kata *amar*. Misalnya pernyataan: "Berbuatlah sesuka hatimu", ini merupakan kata-kata yang secara lahir berbentuk *amar* tapi tidak ditujukan untuk mengharuskan aksi, bahkan melarang (*amar li al-tahdid*), bentuk seperti ini tidak termasuk ke dalam *amar* hakiki.²² Berdasar pengertian pada definisi di atas dapat diketahui *uṣūliyyūn* melihat bahwa tujuan utama dari *amar* adalah untuk mengharuskan suatu aksi selama tidak ada petunjuk lain (*al-qarīnah*) yang mengindikasikan makna selain mengharuskan. Oleh karena itu *uṣūliyyūn* merumuskan kaidah *uṣūliyyah* sebagai berikut:²³

الأصل في الأمر للوجوب ولا تدل على غيره إلا بقريضة

Asal kalimat perintah (*amar*) adalah untuk mengharuskan (suatu perbuatan) selama tidak ada petunjuk kepada pengertian yang lain.

Kata *al-aṣl* pada kaidah ini menunjukkan bahwa konsep dasar *amar* adalah untuk mengharuskan aksi dan tidak boleh diberi makna lain tanpa indikator.²⁴ Jadi pemaknaan *amar* dalam arti anjuran (*mandūb*), pembolehan (*ibāḥah*) atau arahan (*irsyād*) selalu disertai indikator (*al-qarīnah*). *Amar* dalam kaidah ini juga tidak dimaksudkan dengan pengertian kata perintah semata, sebab perintah dapat disampaikan dengan ragam gaya bahasa lain yang memuat perintah meski tanpa kalimat perintah.²⁵ Adapun larangan (*nahy*), didefinisikan oleh al-Syayrāzī dengan redaksi sebagai berikut:²⁶

²⁰ Al-Syayrāzī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 1995), 47.

²¹ Al-Khāṭib, *al-Nufahāt 'alā Syarḥ al-Waraqāt*. 50-51.

²² Al-Syayrāzī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*. 46.

²³ Totok Jumatoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ushul Fikih*, (Jakarta: Amzah, 2005). 16

²⁴ Al-Khāṭib, *al-Nufahāt 'alā Syarḥ al-Waraqāt*. 51.

²⁵ Fathī al-Duraynī, *Al-Manāhij Uṣūliyyah fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. II. (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2013). 703.

²⁶ Al-Syayrāzī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*. 65.

فهو القول الذي يستدعى به ترك الفعل ممن هو دونه.

Larangan adalah suatu perkataan yang dengannya dituntut meninggalkan perbuatan dari orang-orang yang berada di bawahnya.

Larangan juga memiliki unsur yang serupa dengan *amar* sebagaimana dijelaskan di atas. Hanya saja kebalikan dari *amar*, *nahy* merupakan tuntutan agar suatu aksi ditinggalkan (*kaff*). Larangan ditunjukkan dengan *ṣiḡhat al-nahy* seperti kata jangan kau dekati (*wa lā taqrabū*), kata diharamkan (*ḥurrimat*), menegaskan halal (*lā yuḥillu*), atau perintah yang bertujuan untuk mengharamkan seperti perintah meninggalkan (*wa żarū*).²⁷ Selain untuk melarang suatu perbuatan, *ṣiḡhat al-nahy* juga ada yang digunakan untuk menunjukkan perbuatan yang tidak direkomendasikan oleh syariat (*al-kirāhah*), untuk memberi arahan (*irsyād*) atau untuk mengajarkan sopan santun (*al-ta'dīb*).²⁸

b. Pengertian hukum *waḍ'ī*

Secara bahasa kata *ḥukm* berarti ilmu (*al-'ilm*), lalu digunakan untuk 'pemberian norma' terhadap sesuatu.²⁹ Ketika 'pemberian norma' dilakukan secara *syar'ī*, maka ia disebut sebagai *ḥukm al-syar'ī*.³⁰ Adapun kata *waḍ'ī* berasal dari *wa-ḍa-'a* yang berarti kebalikan dari tinggi (*ḍidd al-raf'*) dan juga berarti keadaan (*siyar*).³¹ Kata *waḍ'* semakna dengan kata *ḥāl* yang dalam bahasa Inggris sepadan dengan *situation*.³² Secara literal gabungan dua kata ini berarti aturan situasional (*situational rule*). Jika hukum *waḍ'ī* diterima sebagai bagian dari hukum syarak, maka *ḥukm al-syar'ī* merupakan genus (*al-jins*) yang mencakup dua spesies (*al-naw'*) di bawahnya, yaitu hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*. *Uṣūliyyūn* mendefinisikan hukum *waḍ'ī* sebagai berikut:³³

الحكم الوضعي هو خطاب الشارع المتعلق بجعل الشيء سببا في شيء أو شرطا فيه أو ماها منه.

Hukum *waḍ'ī* adalah *khiṭāb al-Syāri'* yang terkait dengan menjadikan sesuatu sebagai sebab pada sesuatu, atau syarat padanya, atau penghalang darinya.

Unsur menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat dan penghalang pada definisi ini menunjukkan perbedaan hukum *waḍ'ī* dari hukum *taklīfī*. Selain unsur yang disebutkan dalam definisi, perbedaan mendasar lainnya adalah pada objeknya. Apa yang ditetapkan sebagai sebab syarat dan penghalang bisa saja berupa perbuatan manusia, misalnya penetapan wudhuk sebagai syarat sah shalat. Tetapi tak jarang yang ditetapkan bukan perbuatan manusia, seperti penetapan posisi matahari sebagai sebab wajib shalat.³⁴

Selain tiga macam hukum *waḍ'ī* yang telah disebutkan dalam definisi, sebagian *uṣūliyyūn* menambah empat kategori berikut: 1) *al-rukḥṣah*; 2) *al-'azimah*; 3) *al-ṣaḥīḥ*;

²⁷ Al-Zuhaylī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. I, 233.

²⁸ 'Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982). 257.

²⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab* (Cairo: Dār al-Hadīs, 2003). II, 540.

³⁰ Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*. 375.

³¹ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*. IX, 329.

³² Munīr al-Ba'albakī. *Al-Mawrid; Qāmūs Inklīzī-'Arabī*, edisi keenam (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1973). 859.

³³ Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn*. 34.

³⁴ Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*. 376.

dan 4) *al-butlān*. Terhadap empat kategori ini terjadi perbedaan pendapat, sebagian *uṣūliyyūn* memasukkannya ke dalam hukum *taklīfī*, tetapi sebagian yang lain justru menganggapnya hukum akal, bukan hukum *taklīfī* dan bukan hukum *waḍ'ī*.³⁵ Jadi dapat disimpulkan bahwa yang disepakati sebagai hukum *waḍ'ī* adalah sebab, syarat dan penghalang, lalu darinya dirumuskan syarat dan rukun perbuatan hukum. *Uṣūliyyūn* mendefinisikan rukun sebagaimana redaksi berikut ini:³⁶

الركن: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويدخل في ماهيته.

Rukun adalah sesuatu yang bergantung adanya sesuatu atasnya dan ia masuk ke dalam hakikat sesuatu tersebut.

Rukun berbeda dari syarat, sebab rukun adalah bagian dari perbuatan, misalnya takbiratul ihram dan rukuk, disebut rukun karena merupakan unsur dari shalat itu sendiri. Sedangkan syarat bukan bagian dari perbuatan hukum, misalnya wudhuk, bisa saja seseorang berwudhuk bukan untuk mengerjakan shalat, tetapi untuk melakukan perbuatan lain seperti membaca Al-Qur'an, atau ia berwudhuk semata-mata untuk menjaga kesucian badan dari hadas. Jadi syarat adalah hal-hal yang mendahului dan dipenuhi sebelum melaksanakan suatu perbuatan hukum.³⁷ Berikut definisi syarat:³⁸

الشرط: هو ما توقف عليه وجود الشيء وليس جزءاً منه.

Al-Syarṭ adalah sesuatu yang bergantung adanya sesuatu atasnya dan ia bukan bagian dari sesuatu tersebut.

Dilihat dari yang mengadakannya, syarat terbagi dua, yaitu: 1) ketetapan Allah yang disebut juga sebagai *al-syarṭ al-syar'ī*, seperti penetapan wudhuk sebagai syarat sah shalat; 2) syarat yang dibuat sendiri oleh manusia (*al-syarṭ al-ja'lī*), contohnya syarat yang dibuat suami untuk mentalak istrinya.³⁹ Syarat yang kedua ini tidak dibahas di sini karena tidak relevan dengan kajian dalam penelitian ini. Adapun penghalang (*al-māni'*) didefinisikan oleh para *uṣūliyyūn* sebagaimana redaksi berikut ini:⁴⁰

المانع بأنه وصف يقتضى وجوده معنى يناقى حكمة السبب أو الحكم.

Penghalang adalah sifat yang keberadaannya menghendaki penegasian terhadap hikmah dari sebab atau hukum.

Defnisi ini memuat dua macam penghalang, yaitu: 1) penghalang terhadap sebab, seperti hutang yang menjadi penghalang menunaikan zakat; 2) penghalang terhadap hukum, misalnya hukum qisas yang terhalang pada kasus ayah membunuh anak. Dalam hal ini, membunuh adalah sebab berlakunya hukuman qisas, tapi penerapan hukuman qisas terhalang karena yang membunuh adalah ayah dari anak itu sendiri. Sebagaimana diketahui, ayah adalah sebab keberadaan anak, maka qisas tidak berlaku pada kasus ini.

³⁵ Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn*. 65.

³⁶ Ibrāhīm Muḥammad Al-Syalqīnī, *Al-Fiqh Al-Islāmī* (Damaskus: al-Jāmi'ah al-Dimasq, 1999). 218.

³⁷ Al-Zarkasyī, *Al-Baḥr Al-Muḥiṭ* (Cairo: Dār al-Kutub, 2005). I, 298.

³⁸ Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn*. 76.

³⁹ Khallāf. *ʿIlm al-Uṣūl al-Fiqh*. 136.

⁴⁰ Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn*. 81.

Sebab, syarat dan penghalang merupakan varian yang disepakati oleh *uṣūliyyūn* sebagai hukum *waḍ'ī*. Ketiga varian ini merupakan ketetapan *al-Syāri'* melalui *khiṭāb*-Nya sehingga disebut sebagai *al-sabab al-syar'i*, *al-syarṭ al-syar'i*, dan *al-māni' al-syar'i*. Penetapannya berdasar *khiṭāb al-Syāri'* membuat sebagian *uṣūliyyūn* menganggapnya masuk dalam kategori hukum *taklifi* sehingga hanya ada satu hukum syarak.

c. Pengertian kategori

Mengawali kajian ini, perlu digarisbawahi bahwa fitrah akal manusia membuat konsep dalam pikirannya. Konsep diciptakan untuk menyatakan suatu gagasan abstrak yang dibentuk dengan cara membuat generalisasi dari bagian-bagian, dan meringkas berbagai pengamatan yang saling berhubungan.⁴¹ Konsep dibentuk melalui abstraksi (*tajrīd*) dan refleksi (*tafakkur*) di mana penalaran bekerja untuk mengenali konsep, membedakan dan menemukan hubungan timbal balik antara satu dan lain konsep, cara penggunaan satu konsep dan sebagainya.⁴² Proses inilah yang mengantar manusia pada pembuatan kategorisasi dan klasifikasi (*'amaliyah al-taqṣīm wa al-jam'i*).⁴³

Kata *klasifikasi* berarti penyusunan bersistem dalam kelompok atau golongan menurut kaidah atau standar yang ditetapkan.⁴⁴ Klasifikasi merupakan aktivitas akal budi dalam menggolong-golongkan dan membagi-bagi serta menyusun benda-benda atau pengertian-pengertian berdasar kesamaan dan kebedaannya. Susunan benda yang diklasifikasi disebut genus (*al-jins*) yang membawahi spesies (*al-naw'*). Klasifikasi penting untuk membantu pengupasan suatu masalah, atau pemecahan persoalan. Sebab masalah tidak bisa dikupas tanpa memahami bagian-bagian yang membentuknya. Demikian pula akan sangat sulit memecahkan persoalan jika tidak dikenal unsur-unsur penyebabnya.⁴⁵

Adapun *kategori* berarti bagian-bagian dari sistem klasifikasi (golongan, jenis pangkat dan sebagainya).⁴⁶ Istilah kategori berasal dari bahasa Yunani, yaitu *kategoria* yang berarti penguraian suatu fakta.⁴⁷ Menurut ahli logika, segala fakta yang ada terbagi kepada dua kategori, yaitu substansi (*al-jauhar*) dan sifat (*al-'araḍ*). Substansi adalah sesuatu yang berdiri sendiri, tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk keberadaannya, seperti jasmani. Sedangkan sifat adalah sesuatu yang berada pada substansi, seperti putih pada jasmani.⁴⁸ Kategori dibuat dengan memperhatikan hal-hal berikut:⁴⁹

1. Substansi (*al-jawhar/ousia*).
2. Kuantitas (*al-kamm/posen*) adalah sifat yang karakteristiknya dapat dibagi.

⁴¹ Morissan, *Metode Penelitian Survei* (Jakarta: Kencana, 2014). 62.

⁴² W. Poespoprodjo, *Logika Sietifika: Pengantar Dialektika Dan Ilmu*, 2nd ed. (Bandung: Pustaka Setia, 2007). 89.

⁴³ 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ Al-Ma'rifah Wa Uṣūl Al-Istidlāl Wa Al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993). 138.

⁴⁴ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008). 706

⁴⁵ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 21.

⁴⁶ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 635

⁴⁷ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. 19.

⁴⁸ Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ Al-Ma'rifah Wa Uṣūl Al-Istidlāl Wa Al-Munāzarah*. 328.

⁴⁹ Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Mantiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961). 312, dst.

3. Kualitas (*al-kayf/poion*) adalah sifat yang tidak bisa dibagi seperti warna. Jika warna putih dibagi, berarti ada dua keadaan warna putih yang berbeda kualitasnya.
4. Relasi (*al-muḍāf/pros ti*), yaitu sifat yang dipahami dalam berhubungannya dengan yang lain, seperti status *ayah* yang timbul dari hubungannya dengan anak.
5. Tempat (*al-ayna/pou*), yaitu ruang bagi keberadaan sesuatu.
6. Waktu (*matā/pote*), yaitu masa tertentu bagi keberadaan sesuatu.
7. Aksi (*al-waḍ'/polein*), yaitu perubahan kondisi fisik yang berkaitan dengan arah, seperti perubahan posisi dari duduk ke posisi berdiri, lalu berlutut.
8. Pasivitas (*an yaḥ'al/paskhein*), yaitu pengaruh substansi terhadap yang lain, seperti mendinginkan, memotong, membakar dan sebagainya.
9. Posisi (*an yanfa'il/keisthai*), yaitu sesuatu yang dipengaruhi oleh yang lain, misalnya menjadi dingin, menjadi terpotong atau menjadi terbakar.
10. Kondisi (*lahu/ekhein*), yaitu keadaan yang disifatkan bagi suatu objek karena ia menjadi bagian atau dicakup oleh yang lainnya.

Sepuluh perkara ini disebut *maqūlāt 'asyarah*, sebab itulah yang diperkatakan dalam membuat suatu kategori.⁵⁰ Biasanya kategori dilakukan dengan membuat batasan (*al-ḥadd*) yang menjadi definisi (*al-ta'rif*) di mana seseorang membuat predikabel, yaitu menyematkan satu predikat kepada subjek tertentu.⁵¹ Jadi ketika *uṣūliyyūn* membuat kategori bahwa: *al-sabab*, *al-syarṭ* dan *al-māni'* adalah hukum *waḍ'ī*, ini adalah batasan berdasar *maqūlāt 'asyarah*. Kategori diungkap dengan menyematkan predikat kepada subjek, maka dapat diamati tiga relasi berikut antara subjek dan predikat:⁵²

1. Relasi esensial (*al-zatī*) yang hakiki (*ṣīfat al-nafs*);
2. Relasi aksidensial yang tidak bisa dilepas (*waṣf lāzim*);
3. Relasi aksidensial yang bisa dilepas (*waṣf 'āriḍ*).

Ahli logika menjelaskan pengertian relasi esensial sebagai berikut:⁵³

أما الذاتِي: فإني أعني به: كل شيء داخل في حقيقة الشيء وماهيته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه،
وذلك كاللونِي للسواد.

Adapun relasi esensial yang saya maksud, adalah setiap sesuatu yang masuk dalam hakikat dan esensi sesuatu sehingga makna tidak bisa dipahami tanpa memahami esensinya, seperti sifat warna bagi hitam.

Misalnya seseorang menyematkan predikat 'jasad yang berkembang' kepada 'tumbuhan' dalam proposisi 'tumbuhan adalah jasad yang berkembang'. Sifat berjasad merupakan esensi tumbuhan (*zatī*), sebab jasad adalah unsur pembentuk tumbuhan itu sendiri. Begitu pula sifat berjasad menjadi pembentuk keberadaan tumbuhan di dalam pikiran. Jika diandaikan sifat ini tidak ada, maka lenyaplah keberadaan tumbuhan dalam pikiran. Begitu pula jika diandaikan sifat berjasad ini tidak ada dalam pikiran, maka

⁵⁰ Al-Midānī, *Dawābiṭ Al-Ma'rifah Wa Uṣūl Al-Istidlāl Wa Al-Munāzarah*. 328.

⁵¹ Sabil, *Log. Dan Penal. Huk.* 62.

⁵² Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016). 72.

⁵³ Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar*. 72.

lenyaplah ide tentang tumbuhan. Jadi sifat esensial seperti berjasad ini merupakan basis pembentukan suatu konsep di dalam pikiran. Sifat ini merupakan genus yang mencakup tumbuhan, lalu dibedakan dari selain tumbuhan dengan menambahkan sifat tertentu.

Adapun relasi aksidensial yang identik (*wasf lāzim*), ia bukanlah sifat esensial sesuatu, tapi tak bisa dilepas dari sesuatu. Misalnya pada pernyataan 'Tumbuhan adalah jasad yang berkembang', sifat berkembang bukanlah esensi tumbuhan, tapi tidak bisa dilepas dari tumbuhan. Alasannya karena sifat berkembang selalu menyertai tumbuhan (*al-tābi'*) sehingga menjadi konsekuensi logis (*lawāzim*) dari esensi tumbuhan. Namun memahami tumbuhan tak bergantung pada sifat ini (*wasf lāzim*), bahkan bisa dipahami melalui sifat lain yang dapat lepas dari sesuatu (*wasf 'āriḍ*).⁵⁴ Misalnya proposisi yang berbunyi: 'tumbuhan adalah jasad yang hijau' di mana sifat hijau tidak identik dengan tumbuhan, karena ia bisa lepas dari tumbuhan seperti pada pernyataan: 'tumbuhan adalah jasad yang coklat'. Meski hijau dan coklat adalah sifat yang tidak identik (*wasf 'āriḍ*), namun cukup untuk mengantar pada pemahaman tentang tumbuhan.

Tiga macam relasi ini berlaku saat seseorang membuat kategori, termasuk saat *uṣūliyyūn* membuat kategori hukum *waḍ'ī*. Dengan menganalisis sifat yang disematkan kepada substansi, maka dapat diketahui apakah relasi tersebut identik (*wasf lāzim*), atau tidak identik (*wasf 'āriḍ*). Penulis berasumsi bahwa sifat identik menjadi alasan penting bagi keberadaan sebuah kategori, termasuk pada keberadaan kategori hukum *waḍ'ī*.

d. *Khiṭāb* dalam hadis tentang rukun shalat

Umum diketahui hadis dibagi menjadi tiga kategori, yaitu hadis *qawli*, hadis *fi'li* dan hadis *taqrīri*. Dalam pandangan ilmu hukum syariah, hadis *qawli* adalah yang terkuat penunjukannya kepada hukum. Alasannya karena hakikat hukum itu sendiri adalah penetapan melalui ucapan (*khiṭāb/qawl*). Oleh karena itu, berdasarkan pendapat yang paling kuat, penunjukan hadis *qawli* terhadap hukum menempati urutan pertama sebagai dalil hukum.⁵⁵ Berpegang pada pendapat ini, maka penulis hanya mengambil hadis *qawli* sebagai objek kajian dalam penelitian ini. Mengingat artikel ini merupakan ringkasan penelitian lengkap, maka dipilih satu hadis perintah dan satu hadis larangan. Berikut ini hadis yang berisi perintah melaksanakan rukun-rukun shalat:⁵⁶

حدثني محمد بن المثني حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيدالله قال حدثني سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و سلم دخل المسجد : فدخل رجل فضلى ثم جاء فسلم على رسول الله صلى الله عليه و سلم فرد رسول الله صلى الله عليه و سلم السلام قال ارجع فصل فإنك لم تصل فرجع الرجل فضلى كما كان صلى ثم جاء إلى النبي صلى الله عليه و سلم فسلم عليه فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم وعليك السلام ثم قال ارجع فصل فإنك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال الرجل والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا علمني قال إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم

⁵⁴ Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar*. 73.

⁵⁵ Al-Syayrāzī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*. 35.

⁵⁶ Al-Nawawī. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, (Kairo: Maktabah Tawfiqiyyah, t.th.), IV, 102.

اركع حتى تطمئن راکعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم
افعل ذلك في صلاتك كلها

...dari Abu Hurairah ra., bahwa Rasulullah saw masuk ke dalam mesjid, lalu masuk pula seorang lelaki lalu ia shalat. Kemudian ia mendatangi Rasulullah dan memberi salam. Rasulullah membalas salam dan berkata: “Kembali dan shalatlah, karena sesungguhnya engkau belum shalat”. Lelaki itu pergi melaksanakan shalat seperti yang ia lakukan sebelumnya, lalu kembali kepada Rasulullah seraya memberi salam. Maka Rasulullah menjawab: “*Wa ‘alayka al-salam*”, dan beliau berkata: “Kembali dan shalatlah, karena sesungguhnya engkau belum shalat”. Hal ini terjadi sampai tiga kali, kemudian lelaki itu berkata: “Demi yang mengutus engkau dengan kebenaran, aku tidak mampu lebih baik dari itu, ajarkanlah aku”. Rasulullah bersabda: “Apabila engkau berdiri shalat, maka bertakbirlah, kemudian bacalah apa yang mudah bagimu dari al-Qur’an, kemudian rukuklah sehingga engkau stabil dalam keadaan rukuk, lalu bangkitlah sehingga engkau berdiri tegak, kemudian sujudlah sampai engkau tetap dalam keadaan sujud, kemudian bangkitlah sehingga engkau tetap dalam keadaan duduk, kemudian lakukanlah yang demikian itu dalam seluruh shalatmu”.

Pada hadis serupa dengan jalur sanad berbeda, terdapat redaksi tambahan, yaitu perintah menyempurnakan wudhuk, dan berdiri menghadap kiblat. Jika kedua hadis ini dihimpun, maka dalam peristiwa di atas terdapat perintah untuk memenuhi syarat dan rukun shalat. Syarat shalat yang disebutkan dalam hadis ini adalah berwudhuk dan menghadap kiblat. Sedangkan rukun shalat yang disebutkan ada enam, yaitu takbiratul ihram, membaca al-Fatihah, rukuk serta tumakninah, iktidal, sujud serta tumakninah, dan duduk antara dua sujud beserta tumakninah.

Hadis ini berisi kalimat perintah yang jika dipahami berdasar kaidah: bahwa asal perintah adalah mewajibkan, maka ini berarti *taklif* yang mewajibkan semua perbuatan tersebut. Tapi perintah dalam hadis ini dirangkai dalam relasi *syart* dan *masyrūṭ* yang dalam ilmu logika disebut anteseden (*muqaddam*) dan konsekuen (*tālī*). Dua bagian ini dihubungkan oleh konjungsi persyaratan (*adāh al-rabṭ al-syarṭ*) dan penyimpul (*tābī‘ adāh al-rabṭ*).⁵⁷ Secara bahasa ini disebut proposisi hipotetik (*al-qadiyyah al-syarṭiyyah al-muttaṣilah*) di mana satu hukum dihubungkan kepada hukum lain melalui syarat.

Dilihat dari perspektif ilmu bahasa, hadis ini bukan menyandarkan hukum pada subjek hukum (*al-maḥkūm ‘alayh*), tetapi menyandarkan antara satu dan lain hukum. Dengan kata lain, penetapan hubungan antarhukum.⁵⁸ Dengan demikian, syarat dan rukun dalam hadis ini ditunjukkan oleh redaksi kalimat secara bahasa. Lalu bagaimana dengan perintah dalam hadis ini, apakah cukup digolongkan sebagai hukum *waḍ'ī*?

Menjawab pertanyaan ini, perlu diingat bahwa hukum adalah kehendak (*insyā‘ al-ḥukm*). Menurut al-Syātibī, kehendak diketahui melalui perintah dan larangan pokok yang merupakan gagasan utama (*ibtidā‘ī*) yang disampaikan secara eksplisit (*taṣriḥī*). Contoh perintah yang bukan gagasan utama (*ibtidā‘ī*) bisa dilihat pada ayat berikut:

⁵⁷ Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar*. 103.

⁵⁸ Al-Mīdānī, *Dawābiṭ Al-Ma‘rifah Wa Uṣūl Al-Istidlāl Wa Al-Munāzarah*. 78.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ
تَعْلَمُونَ (الجمعة: 9)

Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembahyang pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui (QS. Al-Jumu'ah [62]: 9).

Kata *fas'aw ilā zikr Allāh* merupakan perintah pokok (*ibtidā'ī*) yang merupakan gagasan utama, maka yang menjadi hukum pada ayat ini adalah kewajiban shalat Jumat. Adapun kata *wa żarū al-bay'* merupakan pendukung perintah pokok,⁵⁹ maka para ulama menyatakan bahwa ayat ini bukan mengharamkan jual beli, tapi melarang aktivitas yang menghalangi untuk pergi shalat Jumat.⁶⁰ Jika ayat ini dilihat sebagai pengharaman jual beli, maka bertentangan dengan pembolehanannya pada ayat lain.

Hal serupa juga berlaku pada hadis di atas, karena hadis tersebut merupakan rangkaian yang tidak bisa dipisahkan dengan hadis berikut:⁶¹

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

“Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku shalat”

Melihat hadis-hadis tersebut sebagai satu rangkaian, bisa dipahami bahwa dua hadis tersebut terhubung sebagai perintah pokok dan perintah pendukung. Oleh karena itu, perintah dalam hadis riwayat Abu Hurayrah harus dilihat sebagai penjelas yang memperdetail uraian tentang tata cara shalat. Perhatikan pada hadis ini ada perintah melaksanakan shalat sebagaimana yang dipraktikkan oleh Nabi, jadi ini bukan hukum *taklīfī* yang menetapkan hukum wajib shalat. Begitu pula perintah dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah. Berdasar konsep al-Syāṭibī, *khiṭāb* pada hadis Abu Hurayrah kurang tepat dinyatakan sebagai hukum *taklīfī*. Bahkan ini mengandung kontradiksi, sebab shalat telah diwajibkan oleh Allah dalam Al-Qur'an, maka pernyataan bahwa perintah dalam hadis adalah hukum *taklīfī* berarti mewajibkan sesuatu yang telah wajib (*taḥṣīl al-ḥāṣil*). Ini kontradiksi, karena menjadi tumpang tindih.

Uraian ini memperlihatkan bahwa syarat dan rukun dalam hadis riwayat Abu Hurayrah di atas dipahami berdasar petunjuk bahasa, yaitu redaksi kalimat yang berupa proposisi hipotetik (*al-qaḍīyyah al-syarṭīyyah al-muttaṣilah*). Lalu keberadaan hadis sebagai rangkaian perintah pokok dan perintah pendukung memperkuat dugaan bahwa itu bukan *khiṭāb* dalam artian hukum *taklīfī*. Selanjutnya mari melihat permasalahan serupa dalam hadis yang berisi larangan.

Penulis mengutip hadis tentang larangan berbicara dalam shalat, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Zayd bin Arqam ra. sebagaimana redaksi berikut ini:⁶²

⁵⁹ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah* (Cairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, n.d.). II, 333.

⁶⁰ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, 2nd ed. (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyyah li al-Tawzī', 1985). XXVIII, 226.

⁶¹ Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 2001). No. 628, Bandingkan: Sunan Ahmad, 34:157-158.

⁶² Al-Nawawī. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. IV, 102.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ شُبَيْلٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ قَالَ كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يُكَلِّمُ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَتْ (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) فَأَمَرْنَا بِالسُّكُوتِ وَهَمِينَا عَنِ الْكَلَامِ.

...dari Zayd bin Arqam ra., ia berkata: “Kami berbicara dalam salat. Seseorang menyapa sahabat yang berdiri di sampingnya saat sedang shalat, sampai turun ayat yang memerintahkan shalat demi Allah secara khusyuk (QS. al-Baqarah: 238), maka kami diperintahkan diam dan kami dilarang berbicara”.

Perhatikan, hadis ini merupakan rangkaian dari perintah Al-Qur'an agar shalat dilakukan secara khusyuk. Jadi larangan berbicara dalam hadis ini merupakan larangan pendukung, bukan pokok. Hal ini karena larangan Nabi saw. tersebut merupakan bagian dari gagasan utama, yaitu firman Allah swt: “*qūmū lillāh qānitīn*”. Maka bisa dipahami bahwa perintah dalam Al-Qur'an dan larangan dalam hadis terhubung dalam relasi sebab akibat. Konsekuensinya, jika seseorang berbicara dalam shalat, maka shalatnya menjadi batal. Dengan demikian secara bahasa, larangan dalam hadis tersebut kurang tepat dinyatakan sebagai hukum *taklīfī*. Bahkan berdasarkan konsep al-Syātibī, *khiṭāb* di sini cenderung lebih cocok dimasukkan ke dalam kategori hukum *waḍ'ī*. Namun begitu, perlu argumen kuat untuk dengan yakin menyebutnya sebagai hukum *waḍ'ī*.

2. Diskusi

Bagian ini mendiskusikan karakteristik *khiṭāb* di dalam hukum *waḍ'ī*. Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata karakteristik berarti ciri khusus,⁶³ maka yang dibahas adalah ciri khusus *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī*. Berdasarkan konsep kategori yang dijelaskan sebelumnya, ciri khusus tersebut terdiri dari esensi (*māhiyyah*) dan sifat identik (*wasf lāzim*). Mengingat hukum *waḍ'ī* adalah *khiṭāb al-Syāri'*, maka karakteristik dimaksud terkandung di dalam *khiṭāb* yang berupa perintah dan larangan *al-Syāri'*.

Memerhatikan dua hadis yang telah diangkat sebagai contoh, tampak *khiṭāb* pada keduanya merupakan ide pendukung, maka harus dilihat dalam kaitannya dengan ide pokok. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa karakteristik atau ciri khas pertama dari *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī* adalah keberadaannya sebagai *khiṭāb* pendukung, yaitu mendukung perintah atau larangan utama/pokok (*ibtidā'ī*).

Ciri khas kedua dari *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī* adalah polanya yang membangun relasi antara dua hukum. Misalnya relasi antara hukum wudhuk dengan hukum shalat, atau relasi antara hukum shalat dengan hukum membaca Surah al-Fatihah. Kadang kala relasi ini tidak ditemukan berada dalam satu proposisi, melainkan dalam dua proposisi terpisah, seperti perintah khusyuk dalam ayat Al-Qur'an dan larangan berbicara saat melaksanakan shalat yang terkandung dalam hadis Nabi saw.

Ciri khas ketiga dari *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī* terkandung dalam tujuan *khiṭāb* itu sendiri, yaitu untuk menetapkan situasi tertentu dalam relasi dua hukum, seperti

⁶³ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 623

situasi sah shalat dalam relasi hukum wudhuk dan hukum shalat. Jikalau benar *al-Syāri'* bermaksud menetapkan situasi ini dalam relasi antara dua hukum tersebut, berarti itu adalah hukum *waḍ'ī*. Alasannya, karena *khiṭāb* itu sendiri adalah hukum, sementara hukum tersebut identik dengan penetapan situasi tertentu (*waḍ'ī*).

Masalahnya sebagian *uṣūliyyūn* menyatakan bahwa hukum *waḍ'ī* tercakup dalam hukum *taklīfī*. Alasannya karena tak ada artinya penetapan posisi matahari sebagai *al-sabab* kalau bukan untuk hukum wajib shalat itu sendiri. Tetapi menurut Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, kategori hukum *waḍ'ī* tidak bisa dianulir, sebab *taklīf* yang ada pada hukum *waḍ'ī* tidak bersifat langsung (*ghayr mubāsyr*).⁶⁴ Kalau begitu, apa buktinya bahwa yang dimaksud oleh *al-Syāri'* bukan *taklīf*, tapi penetapan sebab, syarat atau penghalang?

Harus diingat bahwa manusia tidak punya akses untuk mengetahui maksud *al-Syāri'*, maka pola analisis harus dibalik. Dengan demikian perhatian tidak lagi tertuju pada maksud *al-Syāri'*, melainkan pada sifat hukum *waḍ'ī* sebagai salah satu kategori di bawah genus hukum syarak. Asumsinya, jika penetapan situasi merupakan sifat identik hukum *waḍ'ī*, maka dipastikan ia ada dalam semua *khiṭāb al-Syāri'* yang diduga sebagai hukum *waḍ'ī*. Asumsi ini menjadi hipotesis yang diuji dengan meneliti hadis-hadis yang di dalamnya ada *khiṭāb* yang diduga hukum *waḍ'ī*. Perhatikan definisi berikut:⁶⁵

الحكم الوضعي هو خطاب الشارع المتعلق بجعل الشيء سببا في شيء أو شرطا فيه أو ماها من.

Hukum *waḍ'ī* adalah *khiṭāb al-Syāri'* yang terkait dengan menjadikan sesuatu sebagai sebab pada sesuatu, atau syarat padanya, atau penghalang darinya.

Pada definisi ini hukum dilihat sebagai *khiṭāb* itu sendiri, lalu ditambahkan sifat *waḍ'ī*, yaitu kaitan hukum dengan penetapan situasi yang bisa saja berupa sebab, syarat atau penghalang. Dengan demikian, penetapan situasi dimasukkan ke dalam klasifikasi hukum (genus hukum), yaitu jenis hukum syarak (*jins ḥukm al-syar'ī*). Hanya saja ia ditempatkan dalam satu kategori tersendiri yang menjadi salah satu dari spesies hukum syarak (*aḥad al-naw' min ḥukm al-syar'ī*). Kategori inilah yang digugat oleh sebagian *uṣūliyyūn*, tapi ini bisa dikritisi dengan melihat apakah sifat *waḍ'ī* itu identik atau tidak.

Untuk mengkritisnya, penulis mencari persamaan dan perbedaan antara hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*. Salah satu perbedaan yang cukup penting adalah pada objek, yaitu perbuatan hukum (*al-maḥkūm fih*). Menurut Imam al-Ghazālī, perbuatan hukum yang dibebankan kepada mukallaf (*al-maḥkūm 'alayh*) memiliki syarat berikut:⁶⁶

1. Perbuatan tersebut dapat terjadi (*ṣiḥḥat ḥudūsihi*), sebab tak ada *taklīf* pada sesuatu yang mustahil untuk dilakukan oleh seorang mukallaf (*taklīf mā lā yuṭāq*).
2. Perbuatan tersebut mampu dilakukan oleh mukallaf (*muktasab*) dan diwujudkan berdasarkan ikhtiar si mukallaf sendiri (kehendak bebas/*free will*).
3. Perbuatan tersebut dapat diketahui (*ma'lūm*) melalui penalaran sehingga menjadi pengetahuan, dapat dibedakan dari yang lain, dan dapat diadakan niat.

⁶⁴ Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn*. 66.

⁶⁵ Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn*. 34.

⁶⁶ Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 69.

4. Perbuatan tersebut boleh dipatuhi (*yaṣiḥḥu iqa'uhu ṭa'ātan*) karena merupakan taat kepada Allah Swt dan tidak menyalahi hukum-Nya (bukan maksiat).

Syarat pertama dan kedua tidak terpenuhi pada objek hukum *waḍ'ī*, karena sebagian hukum *waḍ'ī* bukanlah perbuatan mukallaf, seperti penetapan posisi matahari sebagai sebab bagi wajib shalat. Dengan demikian penetapan ini bukan *taklīf* kepada mukallaf, melainkan penetapan situasi bagi perbuatan hukum. Lalu bagaimana dengan objek hukum *waḍ'ī* yang berupa perbuatan mukallaf? Misalnya penetapan menghadap kiblat ketika shalat, bukankah ini berarti hukum *taklīf*? Hal inilah yang penulis teliti dalam hadis-hadis yang menjelaskan tentang rukun shalat.

Penulis menemukan semua *khiṭāb* tersebut disampaikan dalam konteks memberi penetapan situasi sehingga *khiṭāb* tersebut bukan dalam rangka mewajibkan perbuatan, tetapi memberi penekanan karena meninggalkannya berarti membatalkan perbuatan hukum. Bagi penulis, *khiṭāb* tersebut harus dipahami sesuai dengan konteksnya, sebab teks tidak bisa dijelaskan tanpa memahami konteksnya, maka keliru jikalau perintah tersebut dipahami sebagai hukum *taklīf*.

Penulis menemukan penetapan situasi terdapat di dalam hadis-hadis tentang rukun shalat yang diduga menghasilkan hukum *waḍ'ī*. Meskipun di dalamnya terdapat *khiṭāb* yang terkesan *taklīf*, namun itu tidak mengalihkan orientasi hadis-hadis tersebut dari penetapan situasi. Dengan demikian, penetapan situasi merupakan ciri khas hukum *waḍ'ī*, sebab ia tidak pernah lepas dari *khiṭāb* yang menghasilkan hukum *waḍ'ī*.

Perlu diperhatikan, pada hukum *waḍ'ī* yang terdapat *khiṭāb* dengan kesan *taklīf*, jika sifat penetapan situasi dilepaskan, maka serta merta ia menjadi hukum *taklīf*. Jadi sifat penetapan situasi ini identik dengan hukum *waḍ'ī*, sebab jika dilepas darinya maka ia bukan lagi hukum *waḍ'ī*. Jadi jelaslah sifat menetapkan situasi merupakan *waṣf lāzīm*, bukan *waṣf 'arīd*, baik itu penetapan sebab, syarat maupun penghalang. Dengan begitu penempatan hukum *waḍ'ī* sebagai kategori tersendiri di bawah klasifikasi hukum *syar'ī* merupakan keharusan. Hal ini tidak bisa dihindari karena merupakan sifat identik bagi hukum *waḍ'ī*. Jika ia bukan sifat identik, maka tidak mungkin ada dalam setiap *khiṭāb al-Syāri'* yang diduga menghasilkan hukum *waḍ'ī*. Karena ia merupakan sifat identik, maka *khiṭāb al-Syāri'* yang memiliki ciri penetapan situasi menjadi petunjuk bahwa *al-Syāri'* berkehendak menetapkan hukum *waḍ'ī*, bukan menetapkan hukum *taklīf*.

Melihat dalam konteks keilmuan *uṣūl al-fiqh*, kategori ini penting untuk membantu sistematisasi ilmu. Sebab masalah di dalam keilmuan *uṣūl al-fiqh* tidak bisa dikupas tanpa memahami bagian-bagian yang membentuknya.⁶⁷ Dengan adanya kategori hukum *taklīf* dan hukum *waḍ'ī*, maka karakteristik *khiṭāb al-Syāri'* dapat dipelajari secara sistematis sehingga memudahkan dalam penguasaan hukum secara akademik. Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa pada *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī* terdapat tiga karakteristik yang menjadikannya pantas untuk ditempatkan sebagai satu kategori tersendiri di bawah klasifikasi hukum syarak.

⁶⁷ Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. 21.

D. Kesimpulan

Berdasarkan kajian yang telah dilakukan, maka dapat ditarik beberapa simpulan untuk menjawab rumusan masalah yang telah ditetapkan pada bagian pendahuluan tulisan ini. Pertama, untuk menjawab pertanyaan tentang karakteristik *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī*, penulis menemukan tiga karakteristik yang menjadi ciri khas dari hukum *waḍ'ī*. Ciri khas ini terkandung di dalam hadis-hadis yang menjelaskan tentang rukun shalat yang diduga menghasilkan hukum *waḍ'ī*.

Ciri khas pertama yang merupakan karakteristik dari *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī* adalah keberadaannya sebagai pendukung bagi perintah atau larangan utama (*ibtidā'ī*). Ciri khas kedua dari *khiṭāb* dalam hukum *waḍ'ī* adalah polanya yang membangun relasi antara dua hukum. Misalnya relasi antara hukum wudhuk dengan hukum shalat, atau relasi antara hukum shalat dengan hukum membaca Surah al-Fatihah. Relasi ini tidak selamanya berada dalam satu proposisi, bahkan tak jarang berada dalam dua proposisi terpisah, seperti perintah khushyuk dalam ayat Al-Qur'an dan larangan berbicara dalam hadis Nabi saw. Ciri khas ketiga dari *khiṭāb* yang menjadi karakteristik hukum *waḍ'ī* adalah tujuannya untuk menetapkan situasi, baik itu sebab (*al-sabab*), syarat (*al-syarat*) maupun penghalang (*al-māni'*).

Adapun pertanyaan kedua tentang kategori hukum *waḍ'ī* sebagai spesies (*al-naw'*) yang berdiri sendiri di bawah genus hukum syarak, dapat dijawab bahwa adanya kategori ini tidak bisa dihindari. Bahkan keberadaannya merupakan keharusan karena sifatnya yang identik bagi hukum *waḍ'ī* yang dibuktikan dengan adanya penetapan situasi pada setiap *khiṭāb al-Syāri'* yang diduga menghasilkan hukum *waḍ'ī*.

E. Bibliografi

- Al-Ba'albakī, Munīr. *Al-Mawrid; Qāmūs Inklīzī-'Arabī*, edisi keenam. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1973.
- Al-Baḥārī, Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr. *Musallam Al-Ṣubūt* Beirut: Dār al-Fikr, n.d..
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 2001.
- Al-Duraynī, Faṭḥī. *Al-Manāḥij Uṣūliyyah fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. II. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2013.
- Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2016.
- . *al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- . *Mi'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- Al-Khātib, Aḥmad ibn 'Abd al-Laṭīf. *al-Nufaḥāt 'alā Syarḥ al-Waraqāt*. Singapura: al-Haramayn, t.th.
- Al-Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Dawābiṭ Al-Ma'rifah Wa Uṣūl Al-Istidlāl Wa Al-Munāzarah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.
- Al-Nawawī. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maktabah Tawfiqiyyah, t.th.
- Al-Qarāfī, *Al-Iḥkām Fī Tamyīz Al-Fatāwā 'an Al-Aḥkām Wa Taṣarrufāt Al-Qādī Wa Al-Imām*. Cairo: Maktabah Nasr al-Ṣaqafah al-Islāmiyyah, 1938.
- Al-Shātibī. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. Cairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, n.d.

- Al-Syālqīnī, Ibrāhīm Muḥammad. *Al-Fiqh Al-Islāmī*. Damaskus: al-Jāmi'ah al-Dimasq, 1999.
- Al-Syayrāzī. *Al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 1995.
- Al-Zarkasyī. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*. Cairo: Dār al-Kutub, 2005.
- Al-Zuḥailī, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh*. Jakarta: Gema Insani Press, 2011.
- . *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Amiruddin and Zainal Asikin. *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Rajawali Pers, 2003.
- Creswell, John W. *Research Design*. California: SAGE Publications, Inc., 2009.
- Dyah Ochtorina Susanti and A'an Efendi. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2014.
- Emzir. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisis Data*. Depok: Rajawali Pers, 2014.
- Ḥasb Allāh, 'Alī. *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982.
- Ḥassān, Ḥusayn Ḥāmid. *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, 2nd ed. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī', 1985.
- Ibn Manẓūr. *Lisān Al-'Arab*. Cairo: Dār al-Hadīs, 2003.
- Jumatoro, Totok dan Amin, Samsul Munir. *Kamus Ushul Fikih*. Jakarta: Amzah, 2005.
- Kaelan M.S. *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Seni Agama Dan Humaniora*. Yogyakarta: Paradigma, 2012.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.
- Morissan. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Peter Mahmud Marzuki. *Penelitian Hukum*. 1st ed. Jakarta: Kencana, 2009).
- Poespoprodjo, W. *Logika Sciitifika: Pengantar Dialektika Dan Ilmu*, 2nd ed. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Sabil, Jabbar. *Logika Dan Penalaran Hukum*. Depok: RajaGrafindo Persada, 2024.
- Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.
- Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV. Jakarta: Gramedia, 2008.