

IMPLIKASI PERSELISIHAN *FUQAHA*' TENTANG *AMAR* TERHADAP STATUS PRODUK HUKUM ISLAM

Muhaki

STAI Panca Wahana Bangil Pasuruan

Abstract

Para ahli fiqh sependapat mengenai *amar* sebagai katalisator normatif dari adanya hukum, namun mereka cenderung berbeda-beda dalam hal aplikasi *amar* sebagai model *istinbat* hukum. Perbedaan ini berimplikasi luas pada status produk hukumnya. Permasalahannya, *pertama*, Bagaimana para ahli *fiqh* memandang hakikat *amar*? *Kedua*, Bagaimana pertentangan ahli *fiqh* dalam mempergunakan *amar* pada *istinbat* hukum? *Ketiga*, Bagaimana implikasi perbedaan ulama tentang *amar* terhadap hukum Islam? Deskripsi dari penelitian pustaka ini menghasilkan temuan; *pertama*, Perbedaan terjadi karena ulama *fiqh* berbeda di dalam memandang *sighat amar*. *Kedua*, Sebagian ulama memandang *qarinah amar* sebagai *li al-faur* dan sebagaian yang lainnya memandang sebagai *li al-tarakhi*. *Ketiga*, perbedaan ulama pada aplikasi *amar* berimplikasi pada sifat dan status hukumnya. Kesimpulannya bahwa kaidah yang ditunjuk oleh *amar* tetaplah sebagai *taklif* bagi *mukallaf*, karena perintah *syari'* menghendaki adanya suatu perbuatan yang kongkrit sebagai unsur formal dari hukum Islam.

Keywords: *Ikhtilaf fuqaha, amar, istinbat* hukum Islam.

Pendahuluan

Pertentangan antar ulama dalam persoalan *ushul fiqh* atau *fiqh* lumrah terjadi. Bahkan bibit pertentangan itu telah ada sejak masa Nabi Muhammad s.a.w., sebagaimana pertentangan (*ta'arud*) antara *nash* (sumber tekstual) dan *ra'y* (pertimbangan rasional) yang terjadi dikalangan para sahabat. Adanya pertentangan semakin nyata menjelang kemunculan teoritisasi hukum Islam pada

abad ke II H. Pada periode tersebut ada dua kecenderungan dalam pembicaraan hukum Islam, yaitu *ahl al-hadist* (kelompok yang mengutamakan hadist) dan *ahl al-ra'yi* (kelompok yang mengutamakan penalaran rasional). Akhirnya pembicaraan dalam bidang *ushul fiqh* pun sangat lekat dengan problem klasik tersebut. Dan pertentangan-pertentangan itu niscaya dapat melahirkan keseimbangan dalam penggunaan wahyu dan akal dalam sebuah *istinbat* hukum Islam.

Pada perkembangannya *ushul fiqh* kemudian dipahami sebagai pemproduksi *fiqh* meskipun menurut pembedangan keduanya merupakan suatu bidang yang berdiri sendiri. Menurut kacamata *ushul fiqh*, hukum selalu memiliki sumber dan untuk memahami sumber itu mestilah dengan kualifikasi penguasaan terhadap kaidah-kaidah deduksi dan interpretasi. Jika *nash* tidak dipahami secara tepat, maka tidak ada hukum yang bisa dideduksi darinya, terutama jika *nash* itu bukan merupakan dalil yang berdiri sendiri.¹

Nash sebagai dalil berkaitan dengan Allah SWT sebagai *shari'* (legislator), dan manusia (*mukallaf*) sebagai pihak yang dibebani perintah dan aturan-aturan (*shari'ah*) sebagai komponen yang dibebankan kepadanya. *Shari'ah* sebagai dalil berisi tuntutan dan kehendak dari *al-amir* yang menuntut dan menghendaki untuk melaksanakan suatu perbuatan.² Dengan demikian, *amar* merupakan kata kunci untuk menemukan suatu taklif dalam *shari'ah*. Karena *amar* secara kebahasaan bermakna “طلب منه فعل شئ” (memerintah),³ yang umumnya muncul dalam bentuk kalimat imperatif (kalimat perintah) baik pada waktu sekarang atau dalam bentuk kata kerja pada teks yang dibentuk, seperti perkataan: “Dirikanlah shalat”, “Patuhilah Allah dan utusan-Nya”.⁴ Namun secara definitif, para ulama *ushul* memiliki pandangan yang berbeda-beda tentang *amar* tersebut.

Menurut Ibnu Subki, *amar* mengandung dua puluh enam makna yang berupa sighat *af'al* dan lain-lainnya, yaitu: *wujub*, *Nadb* (kesunatan), *Ta'dib* (memberi pelajaran), *irshad* (himbauan), *idzn* (memberi idzin), *ibahah* (membolehkan), *iradah al-imtisal* (agar keinginannya terpenuhi), *ikram* (memulyakan), *imtinan* (pemberian nikmat), *tahdid* (ancaman), *indzar* (peringatan), *ihanah* (penghinaan), *ihtiqa*r (melecehkan), *tashkir* (merendahkan), *takwin* (menciptakan), *ta'jiz* (melemahkan), *taswiyah* (menyamakan), *do'a*, *tamanni* (berangan-angan) *khobar* (berita) *ina'am*

¹ Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 266-267.

² Syamsul Bahri, *Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2008), h. 163.

³ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, tashih: Ali Ma'shum & Zainal Abidin Munawwir, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 38.

⁴ Imran Ahsan Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, (Pakistan: Islamic Research Institute, 2000), h. 294.

(menggingatkan kenikmatan), *tafwid* (menyerah), *ta'ajub* (menunjukkan keheranan), *takdzib* (menunjukkan kebohongan), *masyurah* (melakukan mushawarah), *i'tibar* (menggambil pelajaran).⁵

Abi Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Maliki al-Syarif al-Talmisani lebih melihat dari segi faidah *amar* yang dapat menunjukkan 15 makna, yaitu perintah, mengizinkan, petunjuk, pengajaran, ancaman, penyamaan, merendahkan, merendahkan diri, ujian, pemulyaan, melemahkan, doa, takwin, pengandaian dan peringatan.⁶

Sementara pada keumumannya *amar* digunakan sebagai lawan dari *nahy* (larangan). Qadi Abu Bakar dan Imam Haramain memberi memahami *amar* sebagai suatu ucapan yang menuntut kepatuhan dari yang menyuruh untuk mengerjakan suatu perbuatan yang disuruhnya.⁷ Oleh karenanya, menurut beberapa ulama *ushul* bahwa suatu lafad yang disampaikan dengan bentuk *amar* (perintah) namun apabila hal itu disampaikan oleh orang sederajat maka tidak dimaksud sebagai *amar*, ia adalah *iltimas*. Demikian pula apabila suatu lafad dengan bentuk *amar*, namun disampaikan oleh bawahan maka ia adalah doa dan bukan *amar* seperti yang dimaksud oleh ilmu *ushul fiqh*.⁸

Perbedaan ulama dalam memandang *amar* tersebut berimplikasi luas pada *istinbat* hukum Islam, sebagaimana dalam masalah hukum melaksanakan sejumlah shalat fardu dengan tayamum. Menurut Hanafiyah, Hanabilah, Syi'ah Imamiyah dan Dzahiriyah menyatakan bahwa orang yang sudah bertayamum dengan satu kali tayamum boleh melaksanakan shalat sesukanya baik dari shalat-shalat fardu maupun shalat sunnah.⁹ Sementara bagi Malikiyah, Syafi'iyah dan yang setuju dengannya berpendapat bahwa tidak boleh shalat lebih dari satu shalat fardu saja, sehingga harus bertayamum setiap kali ingin melaksanakan shalat fardu akan tetapi boleh melaksanakan shalat-shalat yang sunnah, terkecuali Malikiyah yang berpendapat bahwa jika *mutayammim* shalat sunah sebelum salat fardu maka tidak sah shalat fardunya.¹⁰ Perbedaan yang demikian merupakan implikasi dari perbedaan pendapat mereka dalam hal memahami *amar tayamum*.

⁵ Abdul Wahab Bin Ali Assubki, *Jam'u al-jawami'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), h. 40-41.

⁶ Abi Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Maliki al-Syarif al-Talmisani, *Miftah al-Ushul Fi Bina' al-Furu' 'Ala al-Ushul*, (Bairut: Dar al-Arabiyyah, 1976), h. 48-49.

⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 162-163.

⁸ Ibid.

⁹ Mustafa Ibrahim al-Zulami, *Asbab Ikhtilaf al-Fuqaha' Fi al-Ahkam al-Syar'iyyah*, (Baghdad: Dar al-Arabiyyah, 1976), h. 88.

¹⁰ Ibid., h. 89.

Oleh karenanya fokus dari penelitian ini adalah *ikhtilaf* ulama tentang *amar* yang mesti berimplikasi luas pada status produk hukum Islam. Sementara status hukum itu yang dapat memastikan suatu maksud dari keharusan pekerjaan yang dibebankan oleh *syari'* kepada *mukallaf*. Dengan demikian penelitian ini memiliki urgensi yang signifikan dalam pemikiran hukum Islam, apalagi *amar* merupakan katalisator utama dalam penemuan atau legislasi hukum yang diupayakan agar sesuai dengan maksud *shari'*, yang tentunya berhubungan dengan pengaturan kehidupan umat manusia.

Pendapat Para *Fuqaha'* Tentang Hakikat *Amar*

Asal kata *amar* adalah امر-امرا وامراً dan bermakna “طلب منه فعل شئ” (memerintah).¹¹ Abi Abdullah mendefinisikan *amar* sebagai lafad yang menunjukkan tuntutan mengerjakan dari pihak yg lebih tinggi.¹² Kata *amar* yang mengandung tuntutan untuk berbuat *sewazan* (setimbang) dengan فعل. Sedangkan kalimat lainnya boleh saja *amar* dalam bentuk tuntutan untuk meninggalkan sesuatu, asalkan lafad yang digunakan dalam bentuk *fi'il amar*, seperti perkataan diamlah, tinggalkanlah, atau jauhilah. Berdasarkan definisi ini, maka *amar* mencakup dua hal, yaitu: tuntutan untuk berbuat dalam arti sebenarnya atau secara aktif, dan berbuat dalam arti pasif.¹³

Menurut Zen Amiruddin dengan menukil pendapat Abdul Hamid Hakim dan Ja'far Amir bahwa *amar* adalah tuntutan untuk memperbuat sesuatu dari pihak atasan kepada pihak bawahan.¹⁴ Oleh karena Abu Ishaq al-Syirazi mengatakan bahwa kata *amar* yang dapat berfungsi sebagai perintah adalah apabila memenuhi *thalab al-fi'li min al-'ala ila al-'adna*.¹⁵

Dari pendapat itu dapat diketahui bahwa *do'a* dan *iltimas* tidak masuk kategori *amar*.¹⁶ Seperti pendapat ulama Mu'tazilah yang mensyaratkan kedudukan pihak yang menyuruh harus lebih tinggi dari pihak yang disuruh. Jika kedudukan yang menyuruh lebih rendah dari yang disuruh, maka tidak disebut

¹¹ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, tashih: Ali Ma'shum & Zainal Abidin Munawwir, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 38.

¹² Abi Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Maliki al-Syarif al-Talmisani, *Miftah al-Ushul Fi Bina' al-Furu' 'Ala al-Ushul*, h. 48.

¹³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 163-164.

¹⁴ Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan*, (Padang Panjang, Saadiyah Putra), h.15. Juga lihat: A. Djazuli & Nurool Aen, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2000), h. 377.

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 161-162.

¹⁶ Suatu lafad yang disampaikan dengan bentuk *amar* (perintah) namun disampaikan orang yang sederajat.

amar, melainkan disebut do'a.¹⁷ Dalam hal ini maka dapat dikatakan bahwa *do'a* dan *iltimas* tidak termasuk *amar* meskipun menggunakan kata *amar*.¹⁸ Sementara Qadi Abu Husein tidak mensyaratkan kedudukan yang menyuruh harus lebih tinggi, tetapi mensyaratkan sikap ketika menyuruh dalam aksentuasi ucapan yang meninggi atau "الاستعلاء" (*isti'la'*) dengan menggunakan suara yang lebih keras.¹⁹

Muhammad Hasan Hitu tidak mensyaratkan keduanya. Menurutnya, di dalam *amar* tidak disyaratkan apakah ia dari orang yang lebih tinggi, sederajat atau diungkapkan dengan nada yang layaknya orang memerintah meskipun ia diungkapkan oleh orang yang lebih rendah derajatnya. Karena ulama balagha dan mantik dalam mengartikan perintah itu jika keluar dari orang yang lebih tinggi derajatnya. Dan jika dari orang yang sederajat maka dinamakan *iltimas*, dan apabila dari orang yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi derajatnya maka dinamakan *sual*. Menurutnya, bahwa hal itu merupakan istilah yang khusus dipakai mereka. Adapun ulama *ushul* menyebut semuanya sebagai *amar*. Oleh karena itulah *amar* merupakan perkataan yang meminta untuk dilakukannya suatu perbuatan dengan tanpa harus dari orang yang lebih tinggi, dan juga tidak dengan nada menyuruh.²⁰

Dengan demikian dapat dipahami, terlepas dari perbedaan definitif tersebut, bahwa *amar* pada hakikatnya mengandung tiga unsur: *Pertama*, Yang mengucapkan kata *amar* atau yang menyuruh; *Kedua*, Yang dikenai kata *amar* atau yang disuruh; *Ketiga*, Ucapan yang digunakan dalam suruhan.

Klasifikasi Bentuk-bentuk *Amar* dalam Sumber Hukum Islam

Setiap lafad *amar* menunjuk kepada dan menuntut suatu maksud tertentu. Bila diperhatikan lafad-lafad *amar* di dalam al-Qur'an terdapat banyak sekali bentuk tuntutan yang antara satu dengan yang lainnya berbeda:²¹

- 1) Untuk hukum wajib. Lafad *amar* ini menghendaki pihak yang disuruh wajib melaksanakan apa yang tersebut dalam lafad itu, sebagaimana dalam Qs. Al-Nisa'(4): 77: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (Kerjakanlah shalat dan tunaikanlah zakat).
- 2) Untuk hukum *nadb* atau sunnah, artinya hukum yang timbul dari *amar* itu adalah *nadb*, bukan untuk wajib. Misal Qs. Al-Nur (24): 33. فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ

¹⁷ Ibid., h. 161-162.

¹⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, h. 162-163.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Muhammad Hasan Hitu, *al-Wajji fi Ushul al-Tashri' al-Islamiyah*, (Beirut, Muassat Al-Risalah: 2000), 131-132.

²¹ Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, h. 166.

خَيْرًا (Maka buatlah Perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka).²²

- 3) Untuk suruhan bersifat mendidik. Qs. Al-Baqarah (2): 282. *وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ* (.... dan saksikanlah oleh dua orang saksi dari orang-orang lelaki diantara kamu).
- 4) Untuk hukum *ibahah* atau boleh. Qs. Al-Baqarah (2): 60. *كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ* (Makan dan minumlah rezki (yang diberikan) Allah).
- 5) Untuk *tahdid* atau takut menakuti. Qs. Ibrahim (14): 30. *تَمَنَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ* (Bersenang-senanglah kamu, karena Sesungguhnya tempat kembalimu ialah neraka).
- 6) Untuk *imtinan* atau merangsang keinginan. Qs. Al-An'am (6): 142. *كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ* (Makanlah dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu).
- 7) Untuk *ikram* atau memuliakan yang disuruh. Qs. Al-Hijr (15): 46. *أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ* (Dikatakan kepada mereka): "Masuklah ke dalamnya dengan sejahtera lagi aman.
- 8) Untuk *taskhir* yang berarti menghinakan. Qs. Al-Baqarah (2): 65. *كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* (Jadilah kamu kera yang hina).²³
- 9) Untuk *ta'jiz* yang berarti menyatakan ketidak-mampuan seseorang. Firman Allah Qs. Al-Baqarah (2): 23. *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ* (Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah²⁴ satu surat (saja) yang semisal Al Quran).
- 10) Untuk *ihanah* artinya mengejek dalam sikap merendahkan. Qs. Al-Dukhan (44): 49. *ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ* (Rasakanlah, Sesungguhnya kamu orang yang Perkasa lagi mulia).²⁵
- 11) Untuk *taswiyah* artinya menyamakan pengertian antara berbuat atau tidak berbuat. Firman Allah Qs. Al-Thuur (52): 16. *فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا* (Maka baik kamu bersabar atau tidak, sama saja bagimu).
- 12) Untuk do'a. Seperti Firman Allah Qs. Ibrahim (14): 41. *رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ* (Ya Tuhan Kami, beri ampunlah aku dan kedua ibu bapakku).

²² Salah satu cara dalam agama Islam untuk menghilangkan perbudakan, Yaitu seorang hamba boleh meminta pada tuannya untuk dimerdekakan, dengan perjanjian bahwa budak itu akan membayar jumlah uang yang ditentukan. Pemilik budak itu hendaklah menerima perjanjian itu kalau budak itu menurut penglihatannya sanggup melunasi perjanjian itu dengan harta yang halal.

²³ Sebagian ahli tafsir memandang bahwa ini sebagai suatu perumpamaan, artinya hati mereka menyerupai hati kera, karena sama-sama tidak menerima nasehat dan peringatan. Pendapat jumbuh mufassir ialah mereka betul-betul beubah menjadi kera, hanya tidak beranak, tidak makan dan minum, dan hidup tidak lebih dari tiga hari.

²⁴ Ayat ini merupakan tantangan bagi mereka yang meragukan tentang kebenaran Al-Qur'an itu tidak dapat ditiru walaupun dengan mengerahkan semua ahli sastra dan bahasa karena ia merupakan mukjizat Nabi Muhammad s.a.w.

²⁵ Ucapan ini merupakan ejekan baginya.

- 13) Untuk *ihitiqar*, artinya menganggap enteng terhadap yang disuruh. Seperti Firman Allah Qs. Al-Syu'ara (26): 43. (*Lemparkanlah apa yang hendak kamu lemparkan*).
- 14) Untuk *taqwin* dalam arti penciptaan. Firman Allah dalam Qs. Yasin (36): 82. (*Apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" Maka terjadilah*).
- 15) Untuk *takhyir* artinya member pilihan. Seperti Sabda Nabi saw. اذا لم تستح فا شئت (*Bila kamu tidak malu, perbuatlah sekehendak hatimu*). *Amr* dalam hadith ini menyuruh berbuat apa yang diinginkannya untuk berbuat, adalah bukan dalam arti suruhan sebenarnya, tetapi memberi pilihan untuk berbuat.

Selain itu ada *amar* yang bersifat *tamanni*, yang berarti mengangankan suatu yang tidak akan terjadi. Umpamanya *amar* dalam sya'ir Arab: الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصبح منك بامثل (*Wahai malam yang panjang, kenapa kau tidak segera berhenti dengan subuh, sekalipun subuh itu tidak akan lebih baik darimu*). Menyuruh malam segera berganti dengan pagi sebagaimana tersebut dalam permintaan penya'ir tersebut, tentu tidak dapat dianggap sebagai suruhan (*amar*), selain karena malam itu tidak dapat dijadikan sasaran suruhan juga suruhan itu tidak mungkin dapat diwujudkan.²⁶

Dengan uraian di atas bahwa *amar* dapat digunakan untuk beberapa maksud yang berbeda-beda. Namun maksud dari *amar* tersebut dapat diketahui dari *sighat lafad amar* itu sendiri.

Perbedaan *Fuqaha'* Tentang *Amar* Sebagai Penunjuk Norma

Para ulama berbeda pendapat dalam menetapkan inti *amar*. Sebagian dari mereka ada yang berpendapat bahwa *amar* itu hanyalah diperuntukkan bagi *wajib* (wajib), sedangkan sebagian yang lainnya berpendapat bahwa inti *amar* itu hanyalah diperuntukkan bagi *nadb* (*mandub*). Dalam hal ini terdapat dua pendapat, yaitu perdebatan diseputar *wajib* atau *nadb* yang terkandung dalam *amar*. Namun ada juga yang lebih memilih *tawaquf*.

Pendapat yang **Pertama**, yaitu pendapat mayoritas ulama, yang menyatakan bahwa setiap *amar* jika dilihat dari *qarinah-nya* pada hakikatnya adalah untuk menunjukkan hukum wajib.²⁷ Kaidah yang digunakan adalah الأصل

²⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid 2, h. 170.

²⁷ Ahmad bin Idris al-Qorofi, *Syarhu Tankih al-Fushul* (Bairut, Dar al-Fikr, 2004), 127.

Muhaki

في الأمر للوجوب (Pada dasarnya setiap perintah itu menunjukkan hukum wajib).²⁸ Menurut rumusan kaidah ini, apabila tidak ada *qarinah* (keterangan) lain, maka setiap perintah itu kedudukan hukumnya adalah wajib, dan apabila tidak ada keterangan lebih lanjut, maka berarti perintah itu *jazm* (mengikat/tegas) sehingga hukumnya adalah wajib. Rumusan tersebut merupakan rumusan *amar* yang dijadikan pedoman oleh Jumah Ulama. Mereka beralasan bahwa hakikat *amar* hanyalah diperuntukkan bagi pengertian wajib selama lafad *amar* itu tetap dalam kemutlakannya.²⁹

Dengan demikian, *amar* meskipun tidak disertai oleh penjelasan (*qarinah*) apapun menghendaki wajibnya pihak yang dikenai *amar* untuk berbuat. Artinya, tidak dapat dipahami bahwa *amar* memiliki maksud lain, kecuali bila ada keterangan lain yang menjelaskannya.³⁰ Tidak adanya keterangan lain ini menyebabkan setiap perintah kedudukan hukumnya adalah wajib, karena sifatnya adalah *jazm* (perintah yang tegas) sehingga mengisyaratkan adanya hukum wajib.³¹

Begitu juga menurut para ahli tata bahasa Arab, mereka menetapkan bahwa hakikat perintah itu mengandung arti wajib. Sebagai bukti, sebelum datangnya agama Islam seorang tuan mesti mencela hambanya yang tidak patuh atas perintahnya dan mensifatinya sebagai orang yang durhaka terhadap tuannya.³²

Bagi golongan ulama yang mengatakan bahwa hukum setiap perintah adalah wajib dengan alasan bahwa berdasarkan dalil *naqliyah*-nya, *amar* menunjukan wajib sebagaimana yang terjadi pada kasus malaikat dan iblis yang diperintah oleh Allah s.w.t., untuk tunduk kepada Nabi Adam: اسجدوا لأدم فسجدوا الا ابليس. Tetapi iblis tidak tunduk terhadap perintah untuk bersujud kepada nabi Adam sehingga Allah s.w.t., mencelanya dengan pernyataan: ما منعك ان لا تسجدوا اذ امرتك. Dari kasus ini dapat dipahami, jika sekiranya perintah agar Iblis sujud kepada Adam itu hanya anjuran, tentu Allah s.w.t., tidak akan mencela mereka. Akibat keengganan mereka melaksanakan perintah itu maka mereka dihukum oleh Allah s.w.t., dengan dikeluarkan dari surga.

²⁸ A. Hanai, *Ushul Fiqih*, h. 31. Lihat juga: A. Djazuli dan Nurol Aen, *Ushul Fiqh*, h. 380.

²⁹ A. Djazuli & Nurol Aen, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2000), h. 380.

³⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, h. 171.

³¹ Pemahaman itu menurut al-Qorofi, didasarkan pada firman Allah Qs. Al-Baqarah (2): 34, Qs. Al-A'raf (7): 12, Qs. Al-Nuur (24): 2. Lihat, Ahmad bin Idris al-Qorofi, *Syarhu Tankih al-Fusul* (Bairut, Dar al-Fikr, 2004), h. 127.

³² A. Djazuli & Nurol Aen, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, h. 381-382.

Golong ulama tersebut juga memberikan alasan menurut dalil *aqliyah-nya* (rasionalitas). Secara akal, di dalam kehidupan sehari-hari dapat dikatakan bahwa apabila seseorang hamba (bawahan) diperintah oleh tuannya maka wajib memenuhinya, ia akan dianggap tercela manakala tidak mengerjakan perintah atasan tersebut.

Sementara untuk *amar* yang didahului oleh larangan, menurut mereka tidak lagi berfungsi sebagaimana asalnya, tetapi telah berubah menjadi *ibahah*, bagaimanapun bentuk *amar* sebelum adanya larangan tersebut. Berdasarkan kebiasaan dalam pembicaraan (ucapan) seseorang, apabila ia menyuruh sesudah sebelumnya melarang, maka suruhan itu bukan lagi dalam bentuknya yang semula (keharusan), tetapi berubah menjadi kebolehan. Jadi, berdasarkan *urf syar'i*, *amar* yang berada sesudah larangan berubah hukumnya menjadi *ibahah* (boleh).³³

Dengan uraian di atas, bagi golongan ini hakikat dari setiap *amar* adalah wajib dikerjakan, kecuali ada *qarinah* (keterangan) yang tidak mewajibkan. Implikasi hukumnya, apabila *mukallaf* meninggalkan suruhan berarti ia mengingkari perintah yang menyuruh, sementara bagi yang melakukan (mematuhi) suruhan berarti ia setuju (patuh) terhadap yang menyuruh. Artinya, orang yang mematuhi suruhan berarti menyetujuinya (patuh), dan orang yang meninggalkan berarti mengingkari. Tegasnya, *amar* memiliki implikasi hukum dalam arti bahwa orang yang mengingkari perintah Allah berdosa, dan akan menerima balasannya.

Pendapat **Kedua**, yaitu para ulama yang menyatakan bahwa setiap perintah itu pada dasarnya hanya (*nadb*) anjuran. Kaidah yang digunakan: الأصل في الأمر للندب (*Pada dasarnya setiap perintah itu menunjukkan anjuran*). Menurut rumusan kaidah ini, jika *amar* tidak disertai keterangan yang menunjukkan sifat wajib, maka setiap perintah kedudukan hukumnya hanya anjuran atau sunnat saja.³⁴

Golongan ini mengemukakan alasan bahwa setiap manusia yang lahir ke dunia ini memiliki hak azasi berupa kebebasan. Manusia sejak lahir diberi kebebasan, sedangkan beban yang mengikat yang mau tidak mau harus diterima itu adalah ia terima setelah adanya interaksi dengan manusia lain atau lingkungannya. Atas dasar tabiatnya, maka apa yang dibebankan kepada manusia dalam rupa perintah pada dasarnya tidak mengikat, baik yang bersifat memaksa atau mewajibkan, karena bertentangan dengan prinsip hak dasar yang dimiliki

³³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, h. 177.

³⁴ Zen Amiruddin, *Usul Fiqih*, (Yogyakarta, Teras: 2009), h. 108-111

manusia sejak lahir tersebut. Sehingga setiap perintah hukum pada dasarnya hanyalah *nadb* (anjuan) saja, terkecuali ada keterangan lain yang menyatakan bahwa perintah itu memang harus dikerjakan, maka menjadi wajib.³⁵

Pendapat yang kedua itu diikuti oleh ulama Mu'tazilah. Mereka berargumentasi, bahwa *amar* adalah untuk menuntut dari pihak yang menerima perintah mengenai apa yang diperintahkan. Hal ini menguatkan segi pelaksanaan apa yang disuruh itu. Bentuk penguatan tersebut kadang dalam bentuk hukum yang mengharuskan (wajib) dan kadang dengan hukum *nadb*. Maka ditetapkan mana yang lebih kecil dari dua kemungkinan tersebut. Perintah dalam bentuk *nadb* itulah yang meyakinkan sehingga ditemukan dalil yang menyatakan lebih dari *nadb* yaitu wajib.³⁶

Lebih lanjut, ia memberi rasionalisasi bahwa *amar* dalam ucapan "kerjakanlah", ditetapkan pada posisi yang paling rendah dari apa yang terhimpun dalam ucapan itu antara *wajib* dan *nadb*, yaitu suruhan untuk berbuat. Perbuatan yang disuruh lebih baik dikerjakan dari pada ditinggalkan. Adapun berlakunya sanksi atau ancaman untuk yang meninggalkan adalah hal yang belum dimaklumi. Oleh karena itu, untuk sampai pada hukum wajib, harus ditanggihkan sampai ada dalil yang menerangkannya. Argumentasi mereka didasarkan pada hadits Nabi: *إذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم* (*Bila kamu disuruh melakukan suatu perbuatan, laksanakanlah semampu kamu*). Di dalam hadits ini, menurut ulama' Mu'tazilah berarti *amar* itu diserahkan kepada kita untuk mengamalkannya. Dengan begitu *amar* tersebut bukan suatu keharusan. Bahkan bagi ulama Mu'tazilah bahwa *amar* yang terdapat sesudah larangan adalah tetap dalam posisi asalnya. Kedudukan *amar* sesudah larangan, tidak berpengaruh terhadap *amar* tersebut.³⁷

Implikasi dari pendapat para ahli *fiqh* yang berpendapat bahwa *amar* tidak mengandung pengertian wajib, melainkan hanya mengandung pengertian *nadb* (anjuan), maka hakikat dari setiap perintah kedudukan hukumnya hanya anjuan atau sunnah saja terkecuali ada keterangan yang mewajibkan.³⁸

³⁵ Ibid.

³⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, h. 173.

³⁷ Ibid., h. 177. Pendapat Mu'tazilah mengenai *amar* setelah *nahi* didukung oleh Kamal bin Hamam dari kalangan Hanafiyah, yang berpendapat, bahwa *amar* yang diletakan setelah bentuk larangan dikembalikan kepada hukum asalnya baik wajib atau yang lainnya. Seperti perintah untuk membunuh orang-orang musyrik adalah suatu kewajiban, dilarang *syara'* ketika dalam bulan-bulan yang dimuliyakan, kemudian diperintahkan lagi setelah berakhirnya *asyhurul hurum*, sehingga kembali lagi kepada hukum *amar* yang sebelumnya, yaitu *wajib*. Lihat: Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami* (Bairut: Dar al-Fikr, 1986), h. 224.

³⁸ Qorofi, *Syarhu Tankih al-Fushul*, h. 127.

Selain pendapat di atas, ada golongan ulama lain yang berpendapat bahwa asal *amar* adalah untuk *ibahah*. Golongan ini beralasan bahwa di antara keharusan *amar* adalah berlakunya sifat hasan (baik) bagi orang yang disuruh, karena orang yang bijak tidak akan menyuruh untuk melakukan perbuatan yang keji. Karena itu berlakulah secara mutlak apa yang merupakan keharusan dari suatu *sighat* dengan memberikan kemungkinan untuk berbuat. Dengan demikian, maka berarti *amar* adalah *ibahah* (kebolehan untuk berbuat atau tidak).³⁹

Sementara pendapat yang *Ketiga*, yaitu para kalangan ulama Asy'ariyah dan Imam al-Ghazali beserta pengikutnya memilih sikap *tawaquf*. Mereka tidak menetapkan asal penggunaan *amar* secara pasti (apakah wajib atau *nadb*), tetapi menetapkan kehendak *amar* kepada petunjuk yang menyertainya.⁴⁰ Mereka mengajukan argumen bahwa *sighat amar* pernah digunakan secara bersama-sama untuk wajib, untuk *nadb*, untuk *tahdib* dan lainnya. Dengan demikian, menetapkan untuk wajib tidak akan lebih utama dari *nadb*, *tahdib* dan lainnya itu. Oleh karenanya perlu ditangguhkan (*tawaquf*) untuk mengetahui maksud *sighat amar* itu sampai ada dalil lain yang menjelaskannya.⁴¹

Menurut analisis Muhammad Hasan Hitu, bahwa pendapat ulama Mu'tazilah (pendapat kedua) tersebut kurang begitu kuat, karena andaikan *dalalah amar* yang asalnya adalah hanya untuk anjuran, maka apa fungsinya dari *amar* itu, apalagi seseorang tidak akan memerintahkan sesuatu kecuali untuk dilaksanakannya, yang mana hal itu akan sulit terealisasi kecuali apabila perintah itu untuk kewajiban.⁴²

Dengan demikian, hakikat *amar* berhubungan dengan keberadaan manusia. Karena perbedaan sudut pandang para ulama mengenai hakikat *amar* terletak pada sifatnya. Sedangkan manusia tetap sebagai hamba yang akan melakukan perintah dan menjauhi larangan yang ditetapkan oleh Allah s.w.t. Ketika bentuk *amar* ditemukan, maka *amar* digunakan untuk suatu kewajiban, serta keharusan *mukallaf* untuk meyakini kewajiban dan melaksanakan apa yang terkandung dalam *amar* sebelum ditemukan keterangan yang dapat mengalihkan kewajiban pada yang lainnya.

³⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, h. 174.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Muhammad Hasan Hitu, *al-Wajj fi Ushul at-Tasyri' al-Islamiyah* (Beirut, Muassatu Arrisalah: 2000), h.132-133.

Perbedaan *Fuqaha* pada *Sighat Amar*

Ikhtilaf fuqaha' mengenai *amar* berakibat pada perbedaan dalam hal kasus-kasus *fiqh*. Para ulama ada yang memahami *amar* sebagai *li al-tikrar* dan juga *li al-Faur* (harus dikerjakan segera). *Li al-tikrar* adalah berhubungan dengan waktu yang menuntut suatu perbuatan harus dikerjakan berulang kali dan disegerakan.⁴³ Terkait dengan hal tersebut setidaknya ada lima perbedaan pendapat di antara para ulama.⁴⁴

Pertama, bahwa *sighat amar* mutlak hanya menuntut terealisasinya sebuah kewajiban tanpa adanya tuntutan agar segera di laksanakan atau bisa di tunda. Pendapat ini yang dipilih oleh Jumhur, Hanafiyah, Syafi'iyah dan Syi'ah Imamiyah. Mereka berpedoman pada kaidah الأصل في الأمر لا يقتضى الفور (menurut aslinya perintah tidak mengandung kesegeraan). Menurut kaidah ini *sighat amar* diciptakan hanya semata-mata untuk menuntut dilakukan. Dan tidak ada petunjuk untuk segera dikerjakan atau ditunda. Oleh karenanya, pemahaman untuk mengerjakan atau menunda itu haruslah ada *qarinah* dari luar, bukan dari *sighat* itu sendiri.⁴⁵

Jika *amar* mutlak dikhususkan terhadap perintah yang harus dikerjakan segera (*faur*) atau ditunda (*tarakhi*), maka dengan dibatasinya oleh kekhususan terhadap salah satunya menjadi tertolak dari yang lainnya.⁴⁶ Di dalam aplikasinya adakalanya *amar* harus segera dikerjakan (*faur*) seperti perintah beriman dalam firman Allah *وَأْمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ*.⁴⁷ Dan adakalanya ditunda (*tarakhi*) seperti perintah dalam firman Allah *وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ*.⁴⁸

Sedangkan menurut pendapat Imam Malik, Hanabilah dan al-Karakhi dari kalangan Hanafiyah dan Dzahiriyah bahwa *sighat amar* itu menunjukkan kesegeraan (*faur*), artinya kandungan perintah harus segera dikerjakan di awal waktu jika diakhirkan maka itu termasuk dosa. Adapun alasan-alasan mereka diantaranya,⁴⁹ firman Allah *وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ رَّبِّكُمْ* (*Wasari'u Ila Maghfirati Rabbikum*).⁵⁰ Yang dijadikan alasan adalah kata *ان المسارعة* (*al-musyara'ah*) pada ayat ini diartikan *المبادرة* (*al-mubadarah*) harus segera dilakaukan pada awal waktu

⁴³ Mustafa Ibrahim al-Zulami, *Ashbab Ikhtilaf al-Fuqaha' Fi al-'Ahkam al-Syar'iyah*, h. 91.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ A. Djazuli dan Nurol Aen, *Ushul Fiqh*, h. 403-404.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Qs. Al-Imran: 179.

⁴⁸ Qs. Al-Baqarah: 196.

⁴⁹ Zulami, *Ashbab Ikhtilaf al-Fuqaha' Fi al-'Ahkam al-Syar'iyah*, h. 92.

⁵⁰ Qs. Ali Imran: 133.

(majaz). Tidak bisa diartikan hakikat karena ini terkait “فعل الله”, maka mustahil bagi seorang hamba untuk meraihnya.⁵¹ Jika *amar* tidak menunjukkan *faur* (kesegeraan) maka sebuah perintah boleh di akhirkan, kenyataannya hal itu tidak boleh, maka jelas *amar li al-Faur*.

Kedua, amar sebagai *li al-tarakhi*. Artinya sebuah perintah boleh diakhirkan. Pendapat ini dipilih oleh Ibn al-Baqillani, diceritakan Ibn ‘Aqil dari riwayat Ahmad, Abu ‘Ali bin Abi Hurairah (Syafi‘iyah), Abu Ali al-Tabari dan Abu Bakar al-Diqaq. Alasan-alasan dari kelompok ini, jika *shigat amar* itu bersamaan antara *faur* dan *tarakhi*, maka tidak dikhususkan terhadap salah satunya saja, kecuali jika ditemukan *qarinah*-nya. Karena *amar* secara lafad (*mustarik al-Lafdi*) dalam aflikasinya digunakan untuk *li al-faur* dan *tarakhi*.⁵²

Ketiga, tawakuf (menangguhkan) antara *faur* dan *tarakhi*. Sikap *tawakuf*, artinya menangguhkan sampai menemukan dalil yang menjelaskannya. Artinya, adanya pengulangan *amar* itu ada kemungkinan timbulnya kewajiban baru dan ada kemungkinan hanya menguatkan kewajiban pertama. Untuk memutuskan masalah ini harus ditangguhkan samapai ada petunjuk yang menerangkannya.⁵³

Sikap *tawakuf* diambil oleh al-Juwaini. Menurutnya, bahwa di dalam setiap mengerjakan isi perintah bisa segera dilakukan bisa berkesinambungan karena tidak ada ketentuan lebih rajih diantara keduanya. Bagi al-Juwaini, sebuah tuntutan itu sudah jelas, keragu-raguan dalam kebolehan mengakhirkannya maka wajib mensegerakan untuk mengeluarkan keragu-raguan menjadi keyakinan.⁵⁴

Sebagaimana perosalan haji di atas, menurut Imam Shafi‘i, jika mengakhirkan haji padahal mampu melaksanakan, maka tidak dosa. Sedangkan menurut Imam Hanafi adalah diantara dua pendapat (segera dan tidak). Sedangkan yang dianggap benar, dalam hipotesis “Abi Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Maliki al-Syarif al-Talmisani”, bahwa perintah yang mutlak itu tidak menunjukkan segera atau diakhirkan, tergantung keadaan. Dari sekian pendapat ini, yang paling rajih adalah yang menyatakan bahwa *amar li al-faur*, artinya menuntut agar segera dikerjakan diawal waktu jika memungkinkan, hal itu dapat dipahami baik dari segi *lughah* dan *urf*. Karena suatu tuntutan dari perintah harus segera dilaksanakan oleh setiap *mukallaf* tatkala mengetahui perintah dan tidak ada halangan baginya. Jika mengahirkan perintah tanpa udzur maka dicela.

⁵¹ *Majaz mursal (min Babi Iulaki al-Musabbab wa Urida Bihi as-Sabab)* dengan *qarinah istihalah*.

⁵² Zulami, *Asbab Ikhtilaf al-Fuqaha’ Fi al-Ahkam al-Syar‘iyah*, h. 93.

⁵³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, h. 184.

⁵⁴ Zulami, *Ashbab Ikhtilaf al-Fuqaha’*, h. 94.

Maksudnya boleh ditunda apabila si-mukallaf tidak mampu menunaikannya pada waktu itu.

Implikasi Perbedaan Aplikasi *Dalalah Amar* Terhadap Status Hukum Islam

Perintah dalam sebuah teks *nash* untuk melakukan perbuatan tertentu yang mengandung arti bahwa perbuatan tersebut dilakukan secara berulang-ulang. Karena para ahli hukum Islam mengkaitkan perintah yang demikian dengan anggapan asalnya, bahwa perintah perbuatan diasumsikan dilakukan secara berulang-ulang atau untuk sebuah perbuatan yang sekali saja.⁵⁵ Sebagaimana adanya sebuah perintah yang pada awalnya perintah cukup dilakukan satu kali saja, namun ketika terdapat bukti lain yang menegaskan adanya pengulangan maka perbuatan tersebut harus dilakukan berulang-ulang.⁵⁶ Tetapi dalam hal itu para ulama' berbeda pendapat, yang mana perbedaan ini pada akhirnya berakibat pada munculnya perbedaan-perbedaan pendapat dalam kasus *fiqh*, seperti kewajiban bertayamum.⁵⁷

Dikalangan ulama *ushul* dan ulama *fiqh* tidak ada perbedaan yang kentara dalam memandang *amar* dari segi hakikatnya yang menunjukkan terwujudnya suatu perbuatan (isi perintah), bukan dari segi *madlul*-nya. Demikian juga dalam hal *muqayyad amar* yang bisa menunjukkan sekali pemenuhan saja atau berulang-ulang tergantung yang *mengqayidi*-nya (membatasi). Akan tetapi terdapat perbedaan dalam memandang *dalalah amar* yang murni tidak dibatasi oleh sesuatu yang menunjukkan terhadap berulang-ulangnya perbuatan atau sekali pemenuhan saja, dalam hal ini terdapat 4 (empat) pendapat yang berbeda-beda. Yang *pertama*, menurut jumhur, bahwa *dalalah amar* itu menunjukkan diharuskannya mewujudkan apa yang diperintahkan tanpa memandang jumlah pelaksanaan yang harus berulangkali atau cukup satu kali. Pendapat ini diikuti oleh Imam Haramain, al-Razi, al-Baidawi, Ibnu al-Hajib, dan al-Amidi.⁵⁸

Dasar argumentasi dari pendapat di atas, bahwa jika *amar* itu berpaidah terhadap salah satu dari *tikrar* dan *marrah* maka pasti dengan dibatasi oleh kedua makna tersbut akan tertolak ke-amarannya. Selain itu, menurut mereka bahwa hukum *syara'* adakalanya menunjukkan *tikrar* seperti perintah pada ayat tentang

⁵⁵ Imran Ahsan Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, h. 294-295

⁵⁶ *Ibid.*, h. 295.

⁵⁷ Talmisani, *Miftah al-Ushul Fi Bina' al-Furu' 'Ala al-Ushul*, h. 55.

⁵⁸ Zulami, *Ashbab Ikhtilaf al-Fuqaha' Fi al-'Ahkam al-Syar'iyah*, h. 86.

shalat. Dan adakalanya menunjukkan sekali pemenuhan saja seperti perintah pada ayat tentang haji. Maka hakikat ukurannya berbarengan antara keduanya yang intinya keharusan mendatangkan isi perintah atau kandungan *amar*-nya.⁵⁹

Pendapat yang *kedua*, bahwa *dilalah Amar* itu menunjukkan *tikrar* apabila tidak ada *qarinah* yang menunjukkan terlepasnya *tikrar* tersebut. Menurut Ibnu Hajib, pendapat itu yang dipilih Abu Ishak. Menurut Ibn al-Luham, mazhab Imam Ahmad dan pengikutnya, dan Abu Ishak al-Isfiraini bahwa pendapat tersebut harus dipandang dari segi kekuatan dan *imkan amar*. Demikian juga dikatakan Abu Hatim al-Ghazwini dan Abdul Qa'dir al-Baghdadi.⁶⁰ Dasar argumentasinya adalah *ijma' syukuti*⁶¹ bagi ahli murtad yang sudah menolak untuk membayar zakat. Di dalam persoalan ini, menurut Abu Bakar dengan berpegang kepada Firman Allah s.w.t.: “واتوا الزكاة”)”, yaitu mewajibkan atas mereka berulang-ulang dalam membayar zakat dan tidak ada satu sahabat pun yang mengingkarinya, maka dengan demikian *ijma' syukuti* menunjukkan terhadap *tikrar*. Tetapi jika *amar* tidak menunjukkan *tikrar* maka terjadi *nasakh* karena tidak adanya ketetapan *amar* setelah kandungannya dilaksanakan sekali. Sesungguhnya adanya *nasakh* setelah dikerjakannya kandungan *amar* itu mustahil “ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس” (*Duhuru al-Maslahah Ba'da Khafa'ihah au bi al-'Aksi*).

Pendapat yang *Ketiga*, *Dilalah amar* menunjukkan *marrah* (cukup sekali pemenuhan saja) tidak diharuskan adanya *tikrar*, kecuali jika *amar* dikaitkan dengan syarat seperti dalam firman Allah “وان كنتم جنبا فاطهروا”. Menurut Imam Haramain bahwa pendapat ini dinukil dari sebagian guru-guru Hanafiyah dan *qaul* sebagian pengikut Imam Syafi'i. Dasar argumentasinya, bahwa dipatuhinya suatu perintah tidak menyatakan lebih sedikit dari *marrah*, maka hal ini menunjukkan bahwa *amar* itu menunjukkan *marrah*. Tetapi apabila seseorang berkata: “تصدق خالد” (*Tashaddaq Khalid aw Yatashaddaq*) maka perkataan yang demikian tidak mengandung keharusan berulang-ulangnya *shadaqah*, artinya cukup sekali pemenuhan saja.⁶²

Perselisihan pendapat dari para Ulama tentang sifat *dalalah amar* di atas dapat disederhanakan dan dikelompokkan kedalam dua pendapat: Yang *Pertama*,

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., h. 87.

⁶¹ *Ijma' syukuti* adalah *ijma'* yang dengan tegas persetujuan dinyatakan oleh sebagian mujtahid, sedangkan sebagian yang lainnya diam, tidak jelas apakah mereka menyetujui atau menentang. Yang disebut juga *ijma' al-'tibari*. Sebuah *ijma'* yang menurut jumbuh bukan hujjah, namun menurut Hanafiyah dianggap sebagai hujjah. Karena diamnya seorang mujtahid dianggap menyetujui apabila masalahnya telah dikemukakan kepada mereka dan telah diberi waktu untuk memahaminya.

⁶² Zulami, *Ashbab Ikhtilaf al-Fuqaha' Fi al-'Ahkam al-Syar'iyah*, h. 87-88.

pendapat yang menyatakan bahwa setiap ada perintah cukup dikerjakan sekali saja, kecuali ada dalil (perintah) yang menunjukkan harus dikerjakan beberapa kali. Kaidah mereka adalah: الأصل في الأمر لا يقتضى التكرار. Misalnya perintah haji dan umroh: وأتموا الحج والعمرة لله. Menurut pendapat ini, haji atau umroh cukup dikerjakan sekali saja, sebab memang tidak ada keterangan lain yang menyatakan harus dikerjakan beberapa kali. Yang *kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa setiap ada perintah tidak cukup dikerjakan hanya sekali saja. Kaidah mereka adalah: الأصل في الأمر يقتضى التكرار مدة العمر مع الامكان. Pada dasarnya setiap perintah itu menghendaki berulangnya pengerjaan (dikerjakan beberapa kali) sepanjang umur selama masih mungkin untuk dikerjakan. Berdasarkan kaidah ini, bahwa setiap ada perintah maka harus ditunaikan beberapa kali selama masih ada kesanggupan.⁶³

Abdul Wahab Bin Ali Assubki berpendapat, bahwa sebenarnya *amar* yang bunyi dari *qayyid* untuk dilaksanakan satu kali atau berulang-ulang, menurut kebanyakan para ulama fiqh adalah tergantung bagaimana perintah itu dapat dikerjakan, maka tidak harus dilakukan sekali atau berkali-kali, akan tetapi pekerjaan tersebut tidak akan bisa diselesaikan tanpa suatu pekerjaan apapun, sehingga mengerjakan sekali merupakan suatu keharusan yang dengannya perintah dapat diselesaikan.⁶⁴

Sementara pendapat yang dianggap benar oleh al-Talmisani adalah pendapat yang tidak menunjukkan berulang-ulang atau tidak. Karena perintah kadang berulang-ulang dan kadang tidak.⁶⁵ Sedangkan pendapat yang dipilih oleh Mustafa Ibrahim al-Zulami adalah pendapat yang menyatakan, bahwa *amar mutlak* yang tidak disertai *qarinah* itu murni untuk kemutlakan sebuah tuntutan, jadi adanya batasan dari *marrah* atau tkrar itu sesuai dengan *dilalah lughawiyah* untuk lafad-lafad bahasa Arab sebagaimana terkandung dalam al-Quran atau dalam Sunnah Nabi s.a.w.⁶⁶

Implikasi perbedaan pendapat antara adanya *tkrar* pada *amar* dan pendapat yang tidak menuntut adanya *tkrar* tersebut memunculkan persoalan sifat dan status hukum bahwa tidak bolehnya melaksanakan dua shalat fardhu dengan satu tayamum. Pendapat ini berasal dari al-Syafi'i. Pendapat ini kemudian

⁶³ Menurut pendapat ini *amar* memiliki ketentuan yang serupa dengan *nahyu* (larangan), yakni sama-sama merupakan tuntutan, hanya yang *amar* berupa tuntutan mewujudkan, sedang yang *nahyu* berupa tuntutan untuk tidak mewujudkan. Lihat: Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, h. 113-114

⁶⁴ Abdul Wahab Bin Ali Assubki, *Jam'ul Jawami'* (Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), h. 159

⁶⁵ Talmisani, *Miftah al-Ushul Fi Bina' al-Furu' 'Ala al-Ushul*, h. 55.

⁶⁶ Zulami, *Ashbab Ikhtilaf al-Fuqaha' Fi al-Ahkam al-Syar'iyyah*, h. 88.

mendapatkan respons dari Ibnu Hazm, menurutnya tayamum itu sama seperti wudhu sehingga tayamum tidak wajib dilaksanakan kecuali setelah hadast, hal itu bisa dipahami dari nash itu sendiri, jadi orang yang berkata ayat tersebut menunjukkan *tikrar* sehingga diharuskan bertayamum setiap kali mau shalat itu keliru. Pendapat yang demikian juga dikatakan oleh Abu Muhammad karena nash ayat tidak mengharuskan bertayamum kecuali terhadap orang yang hadast. Begitu juga dalam kasus apakah hak perempuan yang dijatuhi talak dalam hak wakil? Bagi yang berpendapat bahwa *amar* tidak menuntut adanya *tikrar*, maka ia berpandangan tidak terjadi bagi perempuan yang di serahi talak dan bagi siwakil kecuali talak satu. Al-Syasyi dalam kitab ushulnya mengatakan bahwa *amar* dengan perbuatan tidak menuntut adanya *tikrar*, oleh karena itu jika seseorang berkata talaklah istri saya kemudian siwakil menolaknya selanjutnya orang tersebut menikahinya lagi, maka tidak bisa siwakil menolak yang kedua kalinya dengan perintah yang awal tadi.

Perbedaan cara pandang ulama tersebut muncul karena memang *syari'* di dalam memberlakukan *amar* adakalanya menunjukkan *marrah* seperti dalam hal haji, dan adakalanya untuk *tikrar* seperti dalam hal shalat, zakat, puasa dan jihad. Sangat sedikit dalam al-Qur'an maupun Sunnah ditemukan *amar* yang bersifat mutlak, tanpa disertai *qarinah* yang menunjukkan terhadap *tikrar* atau *marrah*. Karena masing-masing dari *marrah* dan *tikrar* dapat diketahui dari karakter sebuah perbuatan dalam mengerjakannya. Dengan demikian, sesungguhnya masalah *khilafiyah* dalam *fiqh* yang merupakan implikasi logis dari adanya perbedaan pendapat dalam kaidah *usuliyah*.

Kesimpulan

Amar adalah sebagai katalisator adanya suatu norma hukum, tetapi yang memiliki pengaruh besar terhadap perubahan status hukumnya adalah *qarinah*. Sebagaimana perintah yang diletakan setelah adanya larangan atau permintaan izin, maka dikembalikan kepada hukum asal baik wujub atau yang lainnya, sehingga dalalah *amar* yang datang setelah larangan statusnya sama dengan hukum yang dimiliki oleh permasalahan yang disebutkan oleh *amar*.

Munculnya perbedaan-perbedaan dikalangan ulama ushul *fiqh* pada tataran aplikasi *amar*, karena adakalanya *amar* li al-faur dan adakalanya li al-Tarakihi. Perbedaan ulama dalam memandang *amar* dari segi *qayyid* berimplikasi pada sifat perintah apakah cukup dilaksanakan satu kali atau

Muhaki

berulang-ulang, namun kebanyakan ulama berpendapat tergantung bagaimana perintah itu dapat dikerjakan, sehingga tidak harus dilakukan sekali atau berkali-kali, akan tetapi mengerjakan sekali merupakan suatu keharusan yang dengannya suatu perintah dapat dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ain, Nurol. *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Assubki, Abdul Wahab Bin Ali. *Jam'ul Jawami'*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Amir, Ja'far. *Ushul Fiqih*. Semarang: Toha Putra, 1972.
- Amiruddin, Zen. *Ushul Fiqih*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Bahri, Syamsul. *Metodologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Djazuli, A. & Nurol Aen. *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo, 2000.
- Hakim, Abdul Hamid. *al-Bayan*. Padang Panjang: Sa'adiyah Putra.
- Hitu, Muhammad Hasan. *al-Wajij fi Ushul al-Tasyri' al-Islamiyah*. Beirut: Mu'assat Al-Risalah: 2000.
- Hanai, A. *Ushul Fiqih*. ttp.
- Munawwir, A.W. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia. tashih: Ali Ma'shum & Zainal Abidin Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Nyazee, Imran Ahsan. *Islamic Jurisprudence*. Pakistan: Islamic Research Instiyute, 2000.
- Qorofi (al), Ahmad bin Idris. *Syarhu Tankih al-Fushul*. Bairut: Dar al-Fikr, 2004.
- Saleh, Abdul Mun'im. *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh, jilid 2*. Jakarta: Kencana, 2008.
- Talmisani (al), Abi Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Maliki al-Syarif . *Miftah al-Ushul Fi Bina' al-Furu' 'Ala al-Ushul*.
- Zulami (al), Mustafa Ibrahim. *Asbab Ikhtilaf al-Fuqaha' Fi al-'Ahkam al-Syar'iyah*. Ttp.
- Zuhaili, Wahbah. *Ushul Fiqh al-Islami*. Bairut: Dar al-Fikr, 1986.