

**BAB IV**

**ANALISIS KOMPARATIF DAN  
PENGARUH IMPLIKASI KONSEP *AMR* DAN *NAHY* DALAM  
ISTINBATH HUKUM TERHADAP BEBERAPA PERMASALAHAN  
*FIQHIYYAH***

**A. Analisis Komparatif Konsep *Amr* (Perintah) dan *Nahy* (Larangan) berdasarkan Pandangan Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanafi**

**1. Konsep *Amr* (Perintah)**

**a. Lafaz *Amr* dan Hakikatnya**

Dari segi pengertian *amr* tidak ada perbedaan antara ulama Syafi'i dan ulama Hanafi. Hal ini seperti yang didefinisikan oleh Imam al-Syairazi dari ulama Syafi'i tentang *amr*:

الامر قول يستدعى به الفعل ممن هو دونه<sup>1</sup>

Artinya: *Amr* adalah perkataan yang menuntut dilakukan suatu perbuatan terhadap orang yang ada di bawahnya.

Hal yang semakna tentang pengertian *amr* juga didefinisikan oleh Imam al-Nasafi dari ulama Hanafi:

الامر هو قول قائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل<sup>2</sup>

Artinya: *Amr* ialah suatu bentuk perkataan seseorang yang lebih tinggi kedudukannya kepada orang lain dengan perkataan "lakukan!"

Berdasarkan dari definisi inilah, ulama Syafi'i maupun ulama Hanafi sepakat bahwa *amr* secara hakikat berupa perkataan (*qaul*) yang khusus yakni berupa perkataan "lakukan!". *Amr* berupa perintah dari orang yang lebih tinggi kedudukannya sebagaimana yang didefinisikan oleh kedua mazhab tersebut

---

<sup>1</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Op.cit* h. 12

<sup>2</sup> Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Op.cit.* h. 44

dipahami bahwa secara hakikat perintah hanya mungkin dilakukan jika orang yang memberi perintah mempunyai kedudukan yang lebih dari orang yang diperintah. Oleh karenanya suatu bentuk do'a yang menggunakan lafaz *amr* seperti yang disebutkan dalam firman Allah dalam surah Ibrahim ayat 41:

اغفر لي

Artinya: *Beri ampunlah aku.*<sup>3</sup>

(Q.S. Ibrahim: 41)

merupakan *amr* dalam bentuk kiasan (*majazi*). Hal ini karena lafaz *amr* yang disebutkan dalam do'a tersebut berasal dari hamba yang kedudukannya lebih rendah daripada Allah yang menjadi objek *amr* tersebut.

Ulama Syafi'i dan juga ulama Hanafi sepakat bahwa *amr* dalam bentuk perbuatan bersifat majazi<sup>4</sup>. Hal ini sebagaimana firman Allah swt dalam surah Ali Imran ayat 159:

و شاورهم في الامر

Artinya: *Dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu.*<sup>5</sup>

(Q.S. Ali Imran: 159)

Firman Allah dalam surah Ali Imran ayat 152

تنازعتم في الامر

Artinya: *berselisih dalam urusan itu.*<sup>6</sup>

(Q.S. Ali Imran: 152)

---

<sup>3</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 386

<sup>4</sup> Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *Op.cit.* h. 63; dan Najm al-Din Muhammad al-Darkani. *Op.cit.* h. 183

<sup>5</sup> *Ibid.* h. 103

<sup>6</sup> *Ibid.* h. 101

Firman Allah dalam surah Hud ayat 73

اتعجبين من امر الله

Artinya: *Apakah kamu merasa heran tentang ketetapan Allah?*<sup>7</sup>

(Q.S. Hud: 73)

Firman Allah dalam surah Hud ayat 97:

و ما امر فرعون برشيد

Artinya: *padahal perintah Fir'aun sekali-kali bukanlah (perintah) yang benar.*<sup>8</sup>

(Q.S. Hud: 97)

Ulama Syafi'i beralasan bahwa lafaz *amr* dalam bentuk perkataan lebih dahulu digunakan daripada dalam bentuk perbuatan. Selain itu, adanya *amr* merupakan sebab adanya perbuatan<sup>9</sup>. Sedangkan ulama Hanafi memberikan alasannya dengan menyebutkan hadits Rasulullah saw yang diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud ra tentang larangan Rasulullah saw kepada para sahabat untuk melepaskan sandalnya ketika hendak mengerjakan salat karena para sahabat melihat beliau melepaskan sandalnya ketika hendak mengerjakan salat dan juga hadits yang diriwayatkan dari Aisyah ra tentang larangan Rasulullah saw kepada para sahabat untuk mengikuti beliau melaksanakan puasa *wishal*. Kedua hadis ini menurut ulama Hanafi menjadi dalil yang jelas bahwasanya perbuatan Rasulullah saw tidak menunjukkan kepada kewajiban untuk melaksanakannya<sup>10</sup>, karena adanya larangan Rasulullah saw kepada para sahabat untuk mengikuti apa yang dilakukannya dalam masalah melepas sandal ketika hendak salat dan puasa

---

<sup>7</sup> *Ibid.* h. 338

<sup>8</sup> *Ibid.* h. 342

<sup>9</sup> Muhammad Yahya Ibnu al-Syaikh Aman. *Op.cit.* h. 63

<sup>10</sup> Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.* h. 160-161

*wishal*. Hal ini berarti *amr* dalam bentuk perbuatan hanya berbentuk *majazi* saja. Pendapat kedua mazhab tentang *amr* dalam bentuk perbuatan merupakan sesuatu yang bersifat *majazi* bisa dipahami karena pada hakikatnya *amr* hanya bisa dimengertikan secara jelas sebagai suatu perintah apabila *amr* tersebut berbentuk perkataan.

### **b. Petunjuk Lafaz Amr**

Ulama Syafi'i dan ulama Hanafi sepakat bahwa *amr* secara mutlak menunjukkan kepada suatu kewajiban<sup>11</sup>. Oleh karenanya, maka bentuk lafaz *amr* seperti do'a, *tahdid* (menakuti-nakuti), *ihanah* (penghinaan), *ta'jiz* (melemahkan), *irsyad* (bimbingan), *tamanni* (angan-angan), *indzar* (peringatan), *ikram* (memuliakan), *taskhir* (ejekan), *taswiyyah* (mempersamakan), *imtinan* (karunia), *ta'dib* (mendidik), *ibahah* (kebolehan), dan *nadb* (sunah) merupakan suatu bentuk *amr* yang bersifat *majazi* saja. *Amr* secara mutlak menunjukkan pada suatu kewajiban ini melahirkan suatu kaidah di kalangan ulama ushul fiqih yang berbunyi:

الاصل في الامر للوجوب<sup>12</sup>

Artinya: Pada dasarnya *amr* menunjukkan kepada suatu kewajiban

Secara sederhana hal ini bisa dipahami bahwa *amr* secara mutlak menunjukkan kepada kewajiban. Sedangkan apabila suatu *amr* menunjukkan hal yang sunah (*nadb*) maka hal itu harus disertai dengan suatu qarinah yang

<sup>11</sup> Al-Bannani. *Op.cit* Jilid. 1 h. 376; dan Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Op.cit*. h, 50

<sup>12</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. *Op.cit*. h. 196

memalingkan makna *amr* secara hakikat (yakni wajib)<sup>13</sup>, contoh dari hal ini sebagaimana firman Allah dalam surah al-Nur ayat 33:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا<sup>14</sup>

Artinya: *Hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka (budak-budak), jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka.*

(Q.S. al-Nur: 33)

Menyetujui perjanjian *mukātabah* (memerdekakan budak dengan menerima pembayaran angsuran dari budak itu) bukan merupakan kewajiban atas tuan yang memerdekakan budak. Karena *mukātabah* itu adalah suatu perjanjian yang mengandung unsur belas kasihan.<sup>15</sup>

Jadi dapat disimpulkan, bahwa makna *amr* secara hakikat berubah menjadi makna yang lain apabila ada qarinah yang memalingkan makna hakikat tersebut kepada makna yang lain.

Baik ulama Syafi'i ataupun juga ulama Hanafi menggunakan dalil yang sama tentang *amr* secara mutlak menunjukkan pada suatu kewajiban sebagaimana firman Allah dalam al-A'raf ayat 12 yang mencela Iblis karena dia tidak melaksanakan perintah Allah swt untuk bersujud kepada Adam a.s.. Seandainya *amr* (perintah) tidak bersifat wajib maka tidaklah dibenarkan mencela karena meninggalkan perintah tersebut. Dalam surah al-Ahzab ayat 36 Allah swt juga menjelaskan ketiadaan pilihan atas setiap keputusan-Nya apabila Allah telah memutuskan suatu ketetapan. Ketidadaan pilihan dalam nash tersebut menunjukkan

<sup>13</sup> Muhammad Amin. *Taisir al-Tahrir* Juz. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, tth) h. 342

<sup>14</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit* h. 549

<sup>15</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. *Op.cit.* h. 197

kepada keharusan dan kewajiban. Selain itu, diriwayatkan bahwa dalam suatu hadits yang diriwayatkan dari Abu Sa'id bin Mu'alla r.a. tentang kewajiban menjawab panggilan Allah dan Rasul-Nya sekalipun sedang dalam keadaan salat dan juga hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. tentang kewajiban bersiwak seandainya hal itu tidak menyulitkan umat, menunjukkan bahwa pada dasarnya *amr* menunjukkan makna wajib.<sup>16</sup> Selain berdasarkan nash Alquran dan Sunah, ulama Hanafi menambah argumentasi berdasarkan ijma' dan akal. Argumentasi berdasarkan ijma' yakni setiap orang yang meminta orang lain untuk melakukan suatu perbuatan selalu menggunakan lafaz *amr* (perintah) dan permintaan itu akan bisa dilakukan dengan apabila disertai dengan kewajiban. Adapun dalil berdasarkan akal adalah ketika seorang majikan memerintahkan budaknya untuk melakukan suatu perbuatan yang apabila budak tersebut tidak mau melaksanakan perbuatan tersebut maka budak tersebut akan mendapatkan sanksi. Jika seandainya *amr* (perintah) tidak menunjukkan kepada kewajiban maka tentulah budak tersebut tidak berhak atas sanksi dari tuannya apabila budak tersebut meninggalkan perintah tuannya.<sup>17</sup>

### **c. Makna Lafaz *Amr* Sesudah Larangan**

Jumhur ulama Hanafi sepakat bahwa *amr* yang ada sesudah larangan menunjukkan kepada kewajiban. Kecuali ada suatu qarinah yang memalingkan makna wajib tersebut kepada makna lain. Alasan yang dikemukakan oleh ulama

---

<sup>16</sup> Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin 'Abd al-Jabbar al-Sam'ani. *Op.cit.* h. 56-57

<sup>17</sup> Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Op.cit.* h, 50-51

Hanafi adalah firman Allah swt dalam surah al-Taubah ayat 5 yang pada intinya ayat tersebut melarang orang-orang muslim untuk membunuh orang-orang musyrik pada bulan-bulan haram, sehingga apabila bulan-bulan haram itu telah berlalu maka kewajiban untuk membunuh orang-orang musyrik itu pun kembali seperti asalnya. Selain itu alasan lain yang dikemukakan oleh ulama Hanafi adalah tentang perintah wajibnya salat dan puasa bagi perempuan yang sedang haid atau nifas yang akan kembali menjadi kewajiban untuk melaksanakannya apabila perempuan tersebut sudah tidak haid atau nifas lagi, demikian pula halnya kewajiban salat terhadap orang yang sedang mabuk akan menjadi wajib apabila orang tersebut sudah sadar dari mabuknya. Perintah membunuh menjadi haram hukumnya terhadap orang yang muslim atau kafir *dzimmi* apabila tidak ada alasan yang mengharuskan untuk membunuh seperti pada waktu perang atau karena sebab murtad.<sup>18</sup>

. Sedangkan ulama Syafi'i dalam hal *amr* yang ada sesudah larangan terbagi menjadi tiga pendapat:

1. Jumhur ulama Syafi'i berpendapat bahwa *amr* baik sebelum ataupun sesudah larangan tetap menunjukkan pada makna wajib<sup>19</sup>. Dalil yang digunakan ulama yang berpendapat demikian sama dengan dalil yang dikemukakan oleh ulama Hanafi yakni surah al-Taubah ayat 5.<sup>20</sup> Dari hal ini melahirkan suatu kaidah:

---

<sup>18</sup> 'Abd 'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.* h. 182

<sup>19</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Op.cit.* h. 13-14

<sup>20</sup> Muhammad Yahya ibnu al-Syaikh Aman. *Op.cit.* 70

الاصـل في الامر للوجوب و لو بعد نهي<sup>21</sup>

Artinya: Menurut asalnya amr menunjukkan kepada makna wajib walaupun sesudah larangan

2. Sebagian ulama Syafi'i berpendapat bahwa *amr* yang ada sesudah larangan menunjukkan pada makna kebolehan (*ibahah*). Ulama yang berpendapat seperti ini berdalil dengan firman Allah dalam surah al-Maidah ayat 2 yang menjelaskan tentang kebolehan berburu apabila telah selesai melaksanakan ibadah haji. Awalnya berburu pada saat sedang melaksanakan ihram merupakan sesuatu hal yang diharamkan oleh Allah swt sebagaimana yang disebutkan dalam al-Maidah ayat 95.<sup>22</sup> Dari hal ini melahirkan suatu kaidah dalam ushul fiqih:

الامر بعد النهي يفيد الاباحة<sup>23</sup>

Artinya: Amr yang ada sesudah larangan menunjukkan kepada kebolehan

3. Sebagian ulama Syafi'i yang bersikap *tawaqquf*, yakni lebih kepada menyesuaikan qarinah yang ada. Apabila awalnya menunjukkan kewajiban maka sesudah laranganpun juga menunjukkan hal yang sama. Demikian juga apabila awalnya menunjukkan kebolehan maka sesudah laranganpun juga menunjukkan kebolehan.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. *Op.cit.* h. 203

<sup>22</sup> Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *Op.cit.* h. 65

<sup>23</sup> *Ibid.* h, 204

<sup>24</sup> Saif al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad al-Amidi. *Op.cit.* h. 315

Jika dilihat di antara pendapat ulama yang ada tentang *amr* yang ada sesudah larangan, yang lebih tepat adalah ulama yang bersikap *tawaquf* karena menyesuaikan kepada *qarinah* yang ada. Ulama yang berpendapat bahwa *amr* yang ada sesudah larangan menunjukkan kepada kewajiban dengan mengemukakan dalil dalam surah al-Taubah ayat 5 karena memang kewajiban memerangi orang musyrikin menurut asalnya (sebelum datangnya bulan-bulan haram) adalah wajib, sehingga setelah berlalu bulan-bulan haram kewajiban itu kembali menurut hukum asalnya, demikian juga dalam masalah kewajiban salat bagi wanita yang haid dan nifas akan menjadi wajib apabila sudah tidak haid dan nifas lagi. Ulama yang berpendapat bahwa *amr* yang ada sesudah larangan menunjukkan kepada hal yang mubah dengan mengemukakan dalil dalam surah al-Maidah ayat 2 karena memang pada asalnya berburu merupakan sesuatu yang mubah dan kembali menjadi mubah apabila telah selesai dari mengerjakan ibadah haji. Dari hal ini jelas terlihat bahwa hukum *amr* yang ada sesudah larangan mengikuti kepada *qarinah* yang ada, atau dengan kata lain mengikuti kepada hukum asalnya.

#### **d. Hubungan Lafaz *Amr* Secara Mutlak dengan Pengulangan Perintah**

Ulama Syafi'i dan ulama Hanafi mengenai *amr* secara mutlak yang dihubungkan dengan pengulangan perintah dapat dibagi kepada beberapa pendapat sebagai berikut:

1. Sebagian ulama Syafi'i dan jumhur ulama Hanafi berpendapat bahwa *amr* secara mutlak tidak mengandung pengulangan perintah baik dihubungkan dengan syarat ataupun suatu sifat<sup>25</sup>. Misalnya kata “salatlah kalian semua!” maka maknanya adalah “laksanakanlah salat oleh kalian satu kali” dan ini tidak menunjukkan pengulangan menurut asalnya.<sup>26</sup> Dari hal ini kemudian lahir kaidah dalam ushul fiqih:

الاصل في الامر لا يقتضي التكرار<sup>27</sup>

Artinya: Menurut asalnya *amr* tidak menunjukkan pengulangan

2. Sebagian ulama Syafi'i dan sebagian ulama Hanafi berpendapat bahwa *amr* tersebut berulang dengan berulangnya syarat ataupun sifat. Hal ini sebagaimana firman Allah swt dalam surah al-Maidah ayat 6 yang menjelaskan tentang wajibnya mandi yang disebabkan oleh junub dan firman Allah dalam surah al-Nur ayat 2 yang menjelaskan tentang hukuman dera bagi laki-laki atau perempuan yang berbuat zina.<sup>28</sup> Dari kedua nash Alquran tersebut dipahami bahwa kewajiban akan selalu berulang apabila junub yang menjadi syaratnya terulang. Demikian juga halnya dengan hukuman dera juga akan berulang selama sifat perbuatan zina itu terulang.

---

<sup>25</sup> Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin 'Abd al-Jabbar al-Sam'ani. *Op.cit.* h. 75; dan Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Op.cit.* h. 56-58

<sup>26</sup> Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Ibid.*

<sup>27</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. *Op.cit.* h. 200

<sup>28</sup> Al-Bannani. *Op.cit.* h. 381; dan 'Abd 'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.* h. 184-185

3. Juhur ulama Syafi'i berpendapat bahwa *amr* secara mutlak tidak mengandung pengulangan perintah, tetapi masih memungkinkan untuk menerima adanya pengulangan tersebut. seperti perkataan “salatlah!” atau “puasa!” menunjukkan perintah mengerjakan perbuatan salat (الصلاة) dan puasa (الصوم) yang berupa *mashdar*. Sedangkan *mashdar* mengandung makna keseluruhan dan bilangan. Seperti seseorang yang berkata “salatlah!” maka orang itu memerintahkan salat dengan bentuk *mashdar* الصلاة yang mengandung bilangan. Maka apabila ada qarinah yang dirasakan menunjukkan pada bilangan maka perintah berulang menurut makna bilangan, tetapi jika tidak ada maka perintah menunjukkan satu kali saja.<sup>29</sup>

Jika dilihat kembali kepada asalnya, bahwa *amr* secara mutlak tanpa dibatasi oleh batasan apapun juga hanya menunjukkan tuntutan untuk melaksanakan suatu perintah saja. Untuk menganalisis perbedaan pendapat ini menarik untuk mengemukakan pendapat Abu Zahrah bahwa bentuk *amr* tidak menunjukkan jumlah bilangan perbuatan yang diperintahkan. Misalnya firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 43:

اقموا الصلاة

Artinya: *Dirikanlah salat!*<sup>30</sup>

(Q.S. al-Baqarah: 43)

<sup>29</sup> Saif al-Din Abi al-Hasan ‘Ali bin Abi ‘Ali bin Muhammad al-Amidi. *Op.cit.* h. 299

<sup>30</sup> Mujamma’ Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba’at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 16

Ayat tersebut tidak menjelaskan jumlah bilangan dalam perintah pelaksanaan salat apakah hanya satu kali saja atau berulang kali. Akan tetapi yang menjelaskan bahwa pelaksanaan salat harus berulang kali adalah perbuatan Rasulullah saw sebagaimana sabdanya:

صلوا كما رايتموني اصلي (رواه البخارى عن مالك)<sup>31</sup>

Artinya: *Salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat.*

Oleh karenanya, suatu pelaksanaan perintah apakah cukup satu kali saja atau beberapa kali tidak bisa ditetapkan melalui *amr* tersebut, tanpa adanya dalil yang menetapkannya.<sup>32</sup> Jadi, berulang atau tidaknya suatu perintah tidak dapat ditentukan oleh *amr* itu sendiri melainkan harus berdasarkan dalil lain yang membatasi *amr* tersebut.

#### **e. Petunjuk Lafaz Amr dalam Kesegeraan Melaksanakan Perintah**

Ulama Syafi'i dan ulama Hanafi dalam masalah *amr* yang dihubungkan kepada kesegeraan dalam melaksanakan perintah terbagi kepada beberapa pendapat:

1. Jumhur ulama Syafi'i dan juga jumhur ulama Hanafi berpendapat bahwa *amr* secara mutlak yang tidak dibatasi oleh batasan apapun juga tidak menunjukkan kepada keharusan untuk segera melaksanakan perintah tersebut.<sup>33</sup> Perkataan "lakukan!" itu tidak dikhususkan dengan

<sup>31</sup> Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari. *Op.cit.* Juz 1 h. 145

<sup>32</sup> Muhammad Abu Zahrah. *Op.cit.* h. 177-178

<sup>33</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Op.cit.* h. 15; dan Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Op.cit.* h. 114

waktu yang pertama juga waktu kedua.<sup>34</sup> Alasan lainnya bahwa bentuk *amr* secara mutlak dibuat hanya untuk menuntut suatu perbuatan sebagaimana *ijma'* ahli bahasa, maka tidak boleh menambah dari makna yang dibuat tersebut sebagaimana bentuk yang dibuat untuk benda-benda. Perkataan “lakukan!” tidak terikat dengan waktu. Demikian halnya kata “dia telah melakukan” atau “dia sedang melakukan” tidak terikat waktu yang dekat atau jauh, dahulu atau sekarang. Maka sebagaimana tidak boleh membatasi yang telah lalu (*madhi*) atau yang akan datang (*mustaqbal*) dengan waktu demikian juga dengan *amr*, karena membatasi yang mutlak sama dengan menghapusnya. Secara akal juga, sebagaimana perkataan majikan kepada budaknya “lakukan pada bulan ini” atau “lakukan pada tahun ini” maka boleh budak tersebut melaksanakan perintah pada waktu yang dikehendaki pada waktu yang ditentukan dengan syarat tidak keluar dari batasan waktu yang ditentukan.<sup>35</sup> Dari masalah ini lahir suatu kaidah dalam ushul fikih:

الاصل في الامر لا يقتضي الفور<sup>36</sup>

Artinya: Menurut asalnya *amr* tidak menunjukkan kepada keharusan untuk segera melaksanakan perintah

2. Sebagian ulama Syafi'i dan juga sebagian ulama Hanafi berpendapat bahwa *amr* secara mutlak menunjukkan kepada kesegeraan untuk

---

<sup>34</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Ibid*

<sup>35</sup> 'Abd 'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.* h. 373-374

<sup>36</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. *Op.cit.* h. 202

melaksanakan perintah tersebut.<sup>37</sup> Dalam hal ini ulama Syafi'i beralasan bahwa kesegeraan tersebut adalah sebagai bentuk kehati-hatian.<sup>38</sup> Menyegerakan melaksanakan perintah membawa kepada ketaatan dan patut mendapat pujian. Orang yang diperintah apabila dikatakan kepadanya "bangunlah!" kemudian dia bangun, maka dia adalah orang yang melaksanakan perintah dan tidak digolongkan sebagai orang yang menyalahi perintah.<sup>39</sup> Sedangkan ulama Hanafi beralasan bahwa *amr* (perintah) apabila dilaksanakan pada awal waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya akan menggugurkan kewajiban terhadap perintah tersebut. Maka kebolehan menunda pelaksanaan perintah dari waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya sama dengan tidak melaksanakan kewajiban apabila perbuatan yang wajib tersebut mengandung pengertian sesuatu yang tidak boleh ditinggalkan. Dengan demikian menunda pelaksanaan perintah sama halnya dengan tidak melaksanakan kewajiban pada waktu yang diwajibkan dan ini adalah sesuatu yang tidak benar. Selain itu, melakukan penundaan kewajiban dapat menyebabkan berlalunya waktu yang diperintahkan untuk melaksanakan kewajiban tersebut karena seseorang tidak akan tahu jika dia menunda kewajiban tersebut di waktu yang kedua apakah dia akan bisa menunaikannya atau tidak?

---

<sup>37</sup> Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *Op.cit.* h. 65; dan 'Ala al-Din Syams al-Nazhr Abu Bakar Muhammad bin Ahmad al-Samarqandi. *Op.cit.* 210-211

<sup>38</sup> Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *Ibid.*

<sup>39</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. *Op.cit.* juz. 2 h. 4

Sedangkan kemungkinan untuk bisa melaksanakannya diwaktu kedua tidak bisa dipastikan karena bertentangan dengan keyakinan mengerjakannya pada awal waktu yang mungkin untuk melaksanakannya, Oleh karena itu, menunda perintah di awal waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya dapat menyebabkan berlalunya waktu yang untuk melaksanakan perintah tersebut dan patut untuk mendapat celaan apabila tidak bisa menunaikannya. *Amr* juga berhubungan dengan keyakinan akan suatu kewajiban dan melaksanakan perbuatannya. Keyakinan akan kewajiban tersebut ada ketika *amr* itu ada, demikian juga melaksanakan perbuatannya. *amr* (perintah) dalam hal ini bisa disamakan dengan *nahy* (larangan) di mana segala yang dilarang mengharuskan untuk segera ditinggalkan maka demikian halnya dengan *amr* (perintah) bahwa segala yang diperintahkan mengharuskan untuk segera dilaksanakan.<sup>40</sup> Dari pembahasan ini melahirkan suatu kaidah dalam ushul fiqih:

الأصل في الأمر يقتضي الفور<sup>41</sup>

Artinya: Menurut asalnya *amr* mengharuskan untuk segera dilakukan

Jika dikembalikan pada makna dasarnya *amr* hanya berupa tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan. *Amr* tidak menentukan apakah suatu perintah tersebut harus segera dilaksanakan atau oleh melambatkannya. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Taftazani ketika berupaya menjembatani perbedaan yang ada bahwa kesegeraan dalam melaksanakan perintah ataupun ketidaksegeraan tidak

---

<sup>40</sup> ‘Ala al-Din ‘Abd ‘Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.* h. 373

<sup>41</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. *Loc.cit.*

bisa ditentukan dengan *amr* tetapi suatu qarinah yang menunjukkan apakah *amr* itu harus segera dilaksanakan atau boleh untuk menundanya<sup>42</sup>. Hal yang sama juga dijelaskan oleh Abu Zahrah bahwa kesegeraan atau ketidaksegeraan merupakan suatu batasan yang ditentukan dengan suatu dalil yang lain.<sup>43</sup>

#### **f. *Amr* yang Dibatasi oleh Waktu**

Adapun *amr* yang dibatasi oleh waktu apabila tidak dapat dilaksanakan pada waktu yang ditentukan, maka dalam masalah ini terjadi perbedaan pendapat antara ulama Syafi'i dan ulama Hanafi.

1. Menurut ulama Syafi'i apabila suatu perintah yang ditentukan waktunya tidak dapat dilaksanakan pada waktu yang ditentukan tersebut, maka kewajiban mengqadha harus dengan suatu perintah yang baru. Alasan yang digunakan adalah suatu kewajiban selalu menggunakan perintah, sedangkan perintah terlaksana dengan perbuatan yang selalu terkait dengan waktu tertentu. Suatu perbuatan tidak dilaksanakan kecuali berdasarkan waktu yang telah diperintahkan. Apabila tidak ada perintah sesudah berlalu waktunya, maka kewajiban pun juga tidak ada. Kesimpulannya, sesuatu yang diperintahkan tidak terlaksana dengan tidak adanya perintah, sedangkan perintah menjadi tidak ada dengan berlalunya waktu, dengan demikian kewajiban pun juga menjadi hilang. Penjelasan hal ini, sebagaimana seseorang yang berkata "Kunjungilah si fulan besok

---

<sup>42</sup> Sa'ad al-Din Mas'ud bin 'Umar al-Taftazani. *Op.cit.* Juz. 1 h. 504

<sup>43</sup> Muhammad Abu Zahrah. *Op.cit.* h. 178

hari!”, maka apabila dia berkunjung sesudah lewat besok harinya sama artinya dia menyalahi perintah orang yang memerintahkannya.<sup>44</sup> Hal ini karena setelah berlalunya waktu, perintah menjadi tidak wajib dilaksanakan sebagaimana sebelum waktu yang diperintahkan itu ada.<sup>45</sup> Dari pembahasan ini lahir suatu kaidah:

القضاء بامر جديد<sup>46</sup>

Artinya: *Qadha harus dengan perintah yang baru.*

2. Sedangkan menurut ulama Hanafi apabila suatu perintah yang ditentukan waktunya tidak bisa dilaksanakan pada waktu yang ditentukan maka qadha harus dilaksanakan dengan perintah yang mewajibkan pelaksanaan ('ada) tersebut. Hal ini seperti masalah salat dan puasa di mana dalil yang mewajibkan pelaksanaannya ('ada) adalah firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 43:

واقموا الصلاة

Artinya: *Dan dirikanlah salat!*<sup>47</sup>

(Q.S. al-Baqarah: 42)

Dan firman Allah swt dalam surah al-Baqarah ayat 183

كتب عليكم الصيام

Artinya: *Diwajibkan atas kamu berpuasa.*<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin 'Abd al-Jabbar al-Sam'ani. *Op.cit.* h. 93

<sup>45</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Op.cit.* h. 16

<sup>46</sup> Abdul Hamid Hakim. *al-Bayan*. (Jakarta: Sa'adiyah Putra, 1983) h. 25 Sebagaimana yang dikutip dalam: Muchlis Usman. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah; Pedoman Dasar dalam Istibath Hukum Islam*. (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002) cet. IV h. 24

<sup>47</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 16

<sup>48</sup> *Ibid.* h. 44

(Q.S. al-Baqarah: 183)

Dalil ayat tersebut juga sekaligus menunjukkan kewajiban mengqadha salat dan puasa dengan tidak memerlukan nash yang baru seperti sabda Rasulullah saw:

من نسى صلاة قليلاً إذا ذكرها فإنّ ذلك وقتها (رواه البخارى عن انس بن مالك)<sup>49</sup>  
 Artinya: *Barang siapa yang lupa mengerjakan salat, maka hendaklah dia salat ketika dia ingat akan salat tersebut, karena ketika itulah waktunya.*

Dan juga firman Allah swt dalam surah al-Baqarah ayat 184

فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعذّة أيام آخر  
 Artinya: *Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain.*<sup>50</sup>

(Q.S. al-Baqarah: 184)

Akan tetapi hadis Rasulullah saw dan ayat yang terakhir ini hanya menjadi penjelasan bahwa kewajiban melaksanakan (*ada*) tetap ada dalam tanggungan sebagaimana disebutkan dalam dua nash yang terdahulu dan kewajiban tersebut tidak gugur dengan berlalu waktunya.<sup>51</sup> Permasalahan ini melahirkan suatu kaidah dalam ushul fiqih:

القضاء بامر أوّل<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari. *Op.cit.* Juz. 1 h. 138

<sup>50</sup> Mujamma’ Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba’at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit* h. 44

<sup>51</sup> Abu al-Barkati ‘Abd Allah bin Ahmad. *Op.cit.* h. 66-67

<sup>52</sup> Abdul Hamid Hakim. *Loc.cit.* sebagaimana yang dikutip dalam: Muchlis Usman. *Op.cit.* h. 25

Artinya: *Qadha cukup dengan perintah yang pertama.*

Perbedaan ini terjadi karena adanya perbedaan sudut pandang kedua mazhab tersebut. Ulama Syafi'i lebih mengkhususkan masalah qadha dengan masalah perintah yang dibatasi oleh waktu dalam pelaksanaannya. Hal ini bisa dilihat dari definisi *ada* menurut ulama Syafi'i yaitu melaksanakan sesuatu pada waktu yang ditentukan berdasarkan syara' dan *qadha* yaitu melaksanakan sesuatu setelah berlalunya waktu pelaksanaan yang ditentukan waktunya karena adanya kewajiban pada waktu pelaksanaan yang ditentukan tersebut secara mutlak.<sup>53</sup> Sedangkan ulama Hanafi menjadikan masalah qadha ini termasuk dalam hal perintah yang dibatasi oleh waktu ataupun tidak.<sup>54</sup> Hal ini bisa dilihat dari definisi *qadha* menurut ulama Hanafi apabila kewajiban dilaksanakan di luar waktu yang ditentukan yaitu melaksanakan perbuatan seperti yang diwajibkan pelaksanaannya di luar waktu yang ditentukan.<sup>55</sup> Dari definisi ini ulama Hanafi lebih menekankan kepada perbuatan yang diwajibkan pelaksanaannya. Kesimpulan dari masalah ini, menurut ulama Syafi'i kewajiban akan hilang apabila waktu yang ditentukan untuk melaksanakan kewajiban tersebut telah berlalu, maka untuk mengqadha kewajiban tersebut harus dengan perintah yang baru. Sedangkan menurut ulama Hanafi kewajiban tidak akan hilang meskipun waktu yang ditentukan untuk melaksanakan kewajiban tersebut telah berlalu, maka untuk mengqadha kewajiban

---

<sup>53</sup> Sa'ad al-Din Mas'ud bin 'Umar al-Taftazani. *Op.cit.* Juz.1 h. 402

<sup>54</sup> *Ibid.* h. 403

<sup>55</sup> Ibnu Amin al-Hajj. *Al-Taqrir wa al-Tahbir fi 'Ilm al-Ushul.* Juz. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1996) h. 166

tersebut tidak memerlukan pada perintah yang baru melainkan cukup pada perintah pertama yang menyebabkan adanya kewajiban tersebut.

#### **g. Masalah *Ada* dan *Qadha***

Ulama Hanafi dalam membahas masalah *ada* dan *qadha* membagi *ada* menjadi tiga macam:

1. *Ada kamil* , yaitu apabila seseorang menunaikan suatu perintah sesuai dengan yang disyariatkan seperti salat berjama'ah karena perintah salat adalah dengan berjama'ah
2. *Ada qashir*, yaitu kebalikan dari '*ada kamil*, yakni apabila yang dilaksanakan tidak sebagaimana yang diperintahkan, seperti salat sendirian
3. *Ada yushbihu al-qadha*, yaitu '*ada* yang menyerupai *qadha*, seperti seseorang yang masbuk.<sup>56</sup>

Demikian juga dengan *qadha*, ulama Hanafi membagi menjadi tiga macam:

1. *Qadha bimitsli ma'qul*, seperti meng*qadha* puasa dengan puasa, atau salat dengan salat. Hal ini sesuai dengan akal dan pandangan syara'.
- Qadha bimitsli ghair ma'qul*, seperti membayar fidyah bagi orang tua yang sudah tidak mampu puasa lagi. Hal ini tidak ada kesesuaian pada akal antara fidyah yang bisa menyebabkan timbulnya kenyang dengan puasa yang bisa menyebabkan timbulnya lapar.

---

<sup>56</sup> Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad *Op.cit.* h. 71-72

2. *Qadha fi ma'na al-'ada*, yaitu seperti orang yang datang pada waktu salat 'id sedangkan imam sedang ruku' sehingga dia ketinggalan takbir-takbir 'id yang wajib.<sup>57</sup>

Sedangkan dalam mazhab Syafi'i pembahasan masalah tersebut tidak dibahas secara terperinci seperti dalam mazhab Hanafi. Pembahasan masalah qadha misalnya dalam mazhab Syafi'i hanya dijelaskan ketika membahas masalah *amr* yang dibatasi oleh waktu. Namun jika dilihat pembagian yang dibuat oleh ulama Hanafi tentang masalah *ada* dan *qadha* hanya berupa pembagian yang bersifat bentuk saja, sehingga tidak terlalu berimplikasi terhadap istinbath hukum.

#### **h. Sempurnanya dan Baiknya Hal yang Diperintahkan karena Suatu Faktor**

Sebagian ulama Syafi'i menjelaskan bahwa suatu perbuatan yang diperintahkan akan menjadi sempurna apabila disertai dengan perbuatan yang lain, maka perbuatan yang lain ini termasuk dalam perintah apabila *amr* tidak dihubungkan dengan suatu syarat apapun juga. Hal ini sebagaimana bersuci untuk melaksanakan salat, maka perintah untuk melaksanakan salat juga merupakan perintah untuk bersuci, seperti juga halnya mengusap sebagian kepala untuk mencukupi kefardhuan dari mengusap wajah. Seandainya perbuatan yang menyempurnakan perintah ini tidak diharuskan, niscaya kewajiban menjadi gugur pada hal yang diperintahkan tersebut. Sedangkan apabila perintah tersebut mengharuskan suatu syarat yang lain untuk melaksanakannya seperti disyaratkan *istitha'ah* (mampu) dalam masalah ibadah haji dan harta dalam masalah zakat,

---

<sup>57</sup> *Ibid.* h. 76-78

maka perintah melaksanakan ibadah haji dan zakat tidak mencakup perintah untuk mengusahakan syarat tersebut. Hal ini karena perintah melaksanakan ibadah haji tidak berlaku pada orang yang tidak mampu melaksanakannya dan perintah menunaikan zakat tidak berlaku terhadap orang yang tidak memiliki harta.<sup>58</sup> Pendapat lain di kalangan ulama Syafi'i yang menyebutkan bahwa perintah sesuatu dalam bentuk perintah terhadap yang lain, maka perintah terhadap yang lain tersebut bukan termasuk perintah.<sup>59</sup> Sebagaimana firman Allah kepada Rasulullah dalam surah al-Taubah ayat 103:

خذ من اموالهم صدقة

Artinya: *Ambilah zakat dari sebagian harta mereka.*<sup>60</sup>

(Q.S. al-Taubah: 103)

Ayat tersebut tidak menunjukkan kewajiban mengeluarkan zakat terhadap umat ini dari segi perintah kewajiban itu sendiri, tetapi kewajiban mengeluarkan zakat terhadap umat ini ada berdasarkan dengan petunjuk yang lain yakni kewajiban untuk mentaati Rasulullah saw yang memerintahkan untuk mengeluarkan zakat tersebut, sebagai pengagungan terhadapnya dan menghindari dari sifat yang menyalahi perintahnya.<sup>61</sup> Perbedaan pendapat di kalangan ulama Syafi'i ini terjadi dalam melihat sifat dari suatu perbuatan yang menyempurnakan perintah tersebut. Kelompok pertama lebih menghubungkan kesempurnaan perintah yang tidak akan

<sup>58</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Op.cit.* h. 17-18

<sup>59</sup> Abu Yahya Zakariya al-Anshari. *Op.cit.* h. 65

<sup>60</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 297

<sup>61</sup> Saif al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad al-Amidi. *Op.cit.* h. 319

menjadi sempurna kecuali dengan suatu perbuatan yang lain sebagai satu kesatuan dalam perintah tersebut. Sedangkan kelompok kedua melihat bahwa perbuatan yang lain tersebut merupakan suatu yang ditentukan dengan dalil yang lain dan bukan ditentukan oleh *amr* itu sendiri.

Demikian pula halnya menurut ulama Syafi'i *amr* secara otomatis menunjukkan pada tercukupinya hal yang diperintahkan.<sup>62</sup> Suatu perintah apabila kemudian perintah tersebut dikerjakan dengan menambah dari hal yang diperintahkan atau dari nama hal yang diperintahkan, maka hal tersebut sudah mencukupi dari hal yang diwajibkan dengan terpenuhinya hal yang diperintahkan, sedangkan tambahan dari hal yang diperintahkan lebih bersifat sunah dan tidak termasuk hal yang diperintahkan, karena tambahan tersebut secara mutlak boleh untuk tidak dilaksanakan. Namun jika suatu perintah dikerjakan kurang dari hal yang diperintahkan, maka perlu diperhatikan, yakni apabila sesuatu yang kurang tersebut merupakan syarat yang menentukan sahnya suatu maka pelaksanaan perintah tersebut belum mencukupi. Tetapi apabila sesuatu yang kurang tersebut tidak menjadi syarat yang menentukan sahnya perbuatan, maka hal tersebut sudah mencukupi dari hal yang diperintahkan.<sup>63</sup>

Dalam mazhab Hanafi pembahasan tentang suatu perintah yang tidak akan menjadi sempurna kecuali dengan suatu perbuatan yang lain tidak dibicarakan secara jelas. Demikian pula dalam masalah *amr* yang secara otomatis menunjukkan mencukupinya hal yang diperintahkan. Tetapi dalam mazhab Hanafi terdapat pembahasan tentang masalah sifat kebaikan terhadap sesuatu yang

---

<sup>62</sup> Abu Yahya Zakaria al-Anshari. *Op.cit.* h. 66

<sup>63</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Faiurazabadi. *Op.cit.* h.19-20

diperintahkan yang ada kaitannya dengan kesempurnaan suatu perintah sebagaimana yang dijelaskan dalam mazhab Syafi'i walaupun secara konsep terjadi perbedaan. Menurut ulama Hanafi *amr* itu secara otomatis menunjukkan sifat kebaikan terhadap hal yang diperintahkan tersebut. Hal ini karena Allah tidaklah memerintahkan sesuatu melainkan karena adanya kebaikan terhadap hal yang diperintahkan tersebut.<sup>64</sup>Selanjutnya ulama Hanafi membagi sifat kebaikan pada suatu perintah menjadi menjadi dua, yakni *hasan li ma'na fi nafsih* / *hasan li 'ainih* dan *hasan li ma'na fi ghairih* / *hasan li ghairih*. *Hasan li ma'na fi nafsih* / *hasan li 'ainih* yaitu sifat kebaikan karena adanya kebaikan itu sendiri terhadap suatu hal. Sifat kebaikan bentuk pertama ini terbagi lagi menjadi tiga macam.

a. Sifat kebaikan yang sifat keadaannya tidak bisa dibatalkan/gugur

Contoh dari hal ini adalah membenaran (*al-tashdiq*) keimanan terhadap Allah.

b. Sifat kebaikan yang menerima pembatalan/pengguguran

Contoh dari hal ini adalah pengucapan keimanan kepada Allah yang menjadi batal ucapan tersebut dalam keadaan terpaksa sebagaimana yang disebutkan sebelumnya.

c. Sifat kebaikan karena adanya kebaikan itu sendiri menyerupai kebaikan dengan adanya hal yang lain.

Contoh dari hal ini adalah seperti puasa, zakat dan haji.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad *Op.cit.* h. 91

<sup>65</sup> 'Ala al-Din 'Abd 'Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.* h. 272-277

*Hasan li ma'na fi ghairihi / hasan li ghairihi* yaitu sifat kebaikan karena adanya faktor lain. Sifat kebaikan bentuk ketiga ini juga terbagi kepada 3 macam:

a. Sifat kebaikan karena adanya faktor lain yang juga mengandung kebaikan sebagai suatu tujuan, yang tidak akan dapat dilakukan sebelum terpenuhi faktor yang lain tersebut.

Contoh dalam hal ini adalah seperti bersegera kepada melaksanakan salat jum'at.

b. Sifat kebaikan karena adanya faktor lain yang dilaksanakan berupa hal yang diperintahkan sehingga menjadi serupa dengan sifat perbuatan yang baik karena kebaikan perbuatan itu sendiri.

Contoh dalam hal ini adalah jihad (perang) yang menjadi perbuatan baik karena adanya orang kafir.

c. Sifat kebaikan karena adanya syarat yang mengandung kebaikan, baik sifat kebaikan karena kebaikan itu sendiri ataupun kebaikan karena ada sesuatu yang dihubungkan dengan kebaikan tersebut.<sup>66</sup> Syarat yang dimaksud disini adalah kemampuan yang memungkinkan seorang hamba untuk bisa melaksanakan hal yang telah lazim diperintahkan.<sup>67</sup>

Jika dilihat dari pembagian yang disebutkan ulama Hanafi tentang kebaikan pada sesuatu yang diperintahkan khususnya pada bagian *hasan li ma'na fi ghairihi / hasan li ghairihi* yakni sifat kebaikan karena adanya faktor lain, maka faktor lain yang dimaksudkan di sini memberikan pengaruh terhadap kebaikan

---

<sup>66</sup> *Ibid.*h. 273-280

<sup>67</sup> Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.*h. 97

suatu perintah, sebagaimana juga suatu perbuatan yang lain menurut ulama Syafi'i yang tidak akan sempurna suatu perintah melainkan dengan melakukan perbuatan yang lain itu, maka dapat dipastikan bahwa perbuatan yang lain tersebut pun memberikan pengaruh terhadap kesempurnaan suatu perintah.

### **i. Perintah dan Larangan Menunjukkan Hukum yang Saling Berlawanan**

Ulama Syafi'i terbagi menjadi dua pendapat dalam masalah perintah untuk melakukan sesuatu apakah merupakan larangan dari kebalikan perintah tersebut?

1. Juhur ulama Syafi'i berpendapat bahwa perintah untuk melakukan sesuatu adalah merupakan larangan dari kebalikan perintah tersebut menurut maknanya.<sup>68</sup> Alasannya bahwa suatu perbuatan hanya akan bisa dilakukan dengan meninggalkan lawan dari perbuatan tersebut. Seperti bergerak akan bisa dilakukan dengan meninggalkan diam, demikian juga diam akan bisa dilakukan dengan tidak bergerak. Oleh karena itu perintah untuk beriman merupakan larangan menjadi kafir, karena kafir merupakan lawan dari iman.<sup>69</sup> Dari pembahasan ini lahir suatu kaidah dalam ushul fiqh:

انّ الامر بالشّيء نهي عن ضده<sup>70</sup>

Artinya: *Sesungguhnya perintah terhadap sesuatu berarti melarang kebalikannya*

<sup>68</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Op.cit.* h. 18

<sup>69</sup> Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin 'Abd al-Jabbar al-Sam'ani. *Op.cit.* h. 130

<sup>70</sup> Muhsin ibnu Ali al-Masawi. *Madkhol Wushul ila Ma'rifati ilmi Ushul.* (Mekkah: Madrasah Suklatiyah: 1987) h. 10 sebagaimana yang dikutip dalam: Muchlis Usman. *Op.cit.* h. 22

2. Sebagian ulama Syafi'i yang lain berpendapat bahwa perintah untuk melakukan sesuatu tidaklah secara langsung menjadi suatu larangan dari kebalikan perintah tersebut dan tidak mengharuskan yang demikian. Alasannya boleh jadi tidak terlintas sedikit pun juga dalam pikiran kebalikan dari suatu perintah tersebut berupa larangan yang bersifat haram ataupun makruh, baik kebalikan itu dari perintah itu memiliki satu lawanan seperti kebalikan diam adalah bergerak, ataupun kebalikan dari perintah itu memiliki beberapa lawanan seperti lawan berdiri adalah duduk, berbaring, dan lain-lain.<sup>71</sup>

Sedangkan pendapat ulama Hanafi dalam masalah ini berpendapat bahwa apabila lawan sesuatu yang diperintahkan jika dikerjakan menjadikan tidak terlaksananya hal yang diperintahkan tersebut, maka melakukan lawan dari hal yang diperintahkan itu adalah haram. Tetapi apabila lawan dari hal yang diperintahkan itu tidak menyebabkan terabaikannya perintah maka hukum dari melakukan lawan dari hal yang diperintahkan tersebut adalah makruh. Demikian pula sebaliknya, larangan terhadap sesuatu apabila lawan dari hal yang dilarang tersebut ditiadakan menjadikan tidak tercapainya maksud dari suatu larangan maka melakukan lawan dari hal yang dilarang itu adalah wajib, tetapi apabila tidak demikian maka melakukan lawan dari hal yang dilarang hukumnya adalah sunah muakkadah.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Abu Yahya Zakaria al-Anshari. *Op.cit.* h. 66

<sup>72</sup> Najm al-Din Muhammad al-Darkani. *Op.cit.* h. 257

Pendapat ulama Hanafi bisa menjadi jembatan di antara perbedaan pendapat di kalangan ulama Syafi'i dalam masalah *amr* dan *nahy* yang menunjukkan hukum yang saling berlawanan. Suatu perintah bisa saja menunjukkan larangan dari lawan perintah tersebut namun tidak bersifat mutlak, karena mungkin saja perintah terhadap sesuatu tidak dimaksudkan sebagai larangan dari lawan perintah tersebut. Ulama Hanafi mengemukakan suatu argumentasi yang bagus dengan menjelaskan bahwa apabila lawan yang diperintahkan tersebut dikerjakan menyebabkan tidak terlaksananya suatu perintah maka lawan dari perintah tersebut haram hukumnya untuk dikerjakan, namun jika tidak maka hukumnya makruh untuk dikerjakan. Demikian pula sebaliknya dalam masalah larangan. Contoh yang mudah untuk memahami masalah ini adalah seperti orang yang memerintahkan untuk maju maka mundur yang merupakan lawan dari maju adalah suatu hal yang dilarang, namun belok ke kanan atau ke kiri yang juga termasuk lawan dari maju belum tentu secara langsung menjadi hal yang dilarang.

## **2. Konsep *Nahy* (Larangan)**

### **a. Lafaz *Nahy* dan Hakikatnya**

Tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama Syafi'i dan juga ulama Hanafi dalam mendefinisikan *nahy* sebagai suatu larangan. Imam al-Syairazi dari ulama Syafi'i misalnya mendefinisikan *nahy* sebagai:

القول الذي يستدعى به ترك الفعل، ممن هو دونه<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. *Op.cit.* h. 24

Artinya: *perkataan yang meminta untuk tidak melakukan suatu perbuatan kepada orang yang dibawah kedudukannya.*

Definisi ini semakna dengan definisi *nahy* menurut ulama Hanafi sebagaimana yang disebutkan oleh Imam al-Nasafi yakni:

قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل<sup>74</sup>

Artinya: *Perkataan seseorang kepada orang lain dengan suatu kedudukan yang lebih tinggi, dalam bentuk perkataan “jangan engkau lakukan!”*

Demikian pula tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama Syafi’i dan ulama Hanafi tentang hakikat lafaz *nahy* yang menunjukkan keharaman dan tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan.<sup>75</sup> Dari hal ini jumhur ulama ushul fiqih menetapkan suatu kaidah:

الاصل في النهي للتحريم<sup>76</sup>

Artinya: pada dasarnya *nahy* menunjukkan keharaman

Namun apabila ada suatu qarinah yang memalingkan makna *nahy* secara hakikat tersebut kepada makna lain, maka maknanya mengikuti kepada petunjuk qarinah tersebut.<sup>77</sup>

## **b. Nahy Menunjukkan Rusaknya dan Jeleknya Hal yang Dilarang**

Jumhur ulama Syafi’i berpendapat bahwa *nahy* menunjukkan rusaknya hal yang dilarang. Implikasi dari hal ini seperti apabila seseorang mengerjakan suatu

<sup>74</sup> *Ibid.* h. 140

<sup>75</sup> Syams al-Din Mahmud ‘Abd al-Rahman al-Ashfahani. *Op.cit* h. 343; dan ‘Abd ‘Aziz bin Ahmad al-Bukhari. *Op.cit.* h. 376-377

<sup>76</sup> Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. *Op.cit.* h. 210

<sup>77</sup> *Ibid.* h. 211

ibadah yang diperintahkan disertai dengan sesuatu yang dilarang maka hal tersebut sama dengan tidak melaksanakan ibadah yang diperintahkan tersebut, atau dengan kata lain ibadah tersebut hukumnya batal.<sup>78</sup> Sebagian ulama Syafi'i yang lain berpendapat bahwa *nahy* tidak harus menunjukkan rusaknya hal yang dilarang.<sup>79</sup> *Nahy* sebagaimana kemutlakannya hanya berupa tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan. Oleh karena itu seseorang yang mengatakan "Aku melarangmu menyembelih kambing yang lain dengan tiada izin, tapi apabila engkau melakukannya maka halal sembelihanmu", hal ini tidak menjadikan batalnya perbuatan yang dilarang tersebut. Seandainya perbuatan yang dilarang tersebut menunjukkan rusaknya perbuatan yang dilarang, maka hukumnya pun menjadi batal.<sup>80</sup>

Perbedaan pendapat di kalangan ulama Syafi'i terjadi karena perbedaan sudut pandang tentang *nahy* itu sendiri. Juhur ulama Syafi'i yang berpendapat bahwa *nahy* menunjukkan rusaknya hal yang dilarang lebih melihat kepada sifat dari hal yang dilarang itu sendiri. Sesuatu yang dilarang secara makna menunjukkan jeleknya hal yang dilarang tersebut. Sedangkan pendapat ulama Syafi'i yang mengatakan bahwa *nahy* tidak harus menunjukkan rusaknya hal yang dilarang lebih melihat kepada makna *nahy* itu secara hakikat, yakni pada dasarnya *nahy* hanyalah tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan. Sedangkan rusaknya

---

<sup>78</sup> Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin 'Abd al-Jabbar al-Sam'ani. *Op.cit.* h. 138-139

<sup>79</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. *Op.cit.* Juz 2 h. 9

<sup>80</sup> Saif al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad al-Amidi. *Op.cit.* h. 323

hal yang dituntut untuk meninggalkan tersebut tidak bisa ditentukan dengan *nahy* itu sendiri.

Adapun ulama Hanafi dalam menjelaskan hal ini tidak melihat kepada rusaknya hal yang dilarang, tetapi lebih melihat kepada sifat jelek hal yang dilarang tersebut. Oleh karenanya ulama Hanafi membagi sifat kejelekan tersebut menjadi dua, yakni *qabih li 'ainih* dan *qabih li ghairih*. *Qabih li 'ainih* adalah perbuatan yang dilarang karena kejelekan perbuatan itu sendiri. *Qabih li 'ainih* ini terbagi lagi menjadi dua:

- a. Perbuatan yang dilarang karena kejelekan perbuatan itu sendiri dapat diketahui dengan akal, seperti kekafiran, berbohong, dan hal-hal yang tidak berguna.
- b. Perbuatan yang dilarang karena perbuatan itu jelek menurut syara', seperti jual beli wanita, jual beli sperma, dan jual beli sesuatu yang masih berada dalam rahim induknya.

Sedangkan *Qabih li ghairi* adalah perbuatan yang dilarang karena adanya hal lain yang membuat perbuatan itu menjadi jelek. *Qabih li ghairih* ini juga terbagi menjadi dua

- a. Perbuatan yang dilarang karena adanya sifat yang menjadikan perbuatan itu jelek, seperti puasa pada hari raya. Puasa berarti suatu yang menahan makan dan minum karena Allah. Sedangkan hari raya adalah hari makan dan minum. Sifat puasa (menahan makan minum) bertentangan dengan keadaan pada hari raya. Maka puasa pada hari raya hukumnya haram.

- b. Perbuatan yang dilarang karena adanya penyimpangan yang menjadikan perbuatan itu jelek, seperti jual beli pada saat azan jum'at. Jual beli pada dasarnya disyariatkan tetapi menjadi terlarang pada waktu azan jum'at karena jual beli pada waktu tersebut meninggalkan kesegeraan untuk mengerjakan salat jum'at yang hukumnya wajib.<sup>81</sup>

Setelah ulama Hanafi membagi sifat kejelekan tersebut, ulama Hanafi juga membedakan implikasi dari sifat kejelekan tersebut. Perbuatan yang dilarang karena adanya kejelekan pada perbuatan itu hukumnya batal, sedangkan perbuatan yang dilarang karena adanya penyimpangan terhadap perbuatan maka hukumnya sah tetapi makruh, adapun perbuatan yang dilarang karena adanya sifat yang menjadikan perbuatan itu jelek (tidak baik) maka hukumnya fasid.<sup>82</sup>

Dalam masalah rusaknya atau jeleknya hal yang dilarang ini terjadi perbedaan pendapat antara ulama Syafi'i dan ulama Hanafi. Ulama Syafi'i tidak membedakan implikasi hukum sebagaimana yang dibuat oleh ulama Hanafi. Hal ini karena menurut ulama Syafi'i batal dan fasid (rusak) merupakan dua ungkapan yang sama-sama tidak menerima sahnya sesuatu dengan makna ketidaksesuaian perintah dalam ibadah atau hilangnya sebab-sebab yang menjadikan sahnya suatu hal yang dituntut dalam mu'ammalat. Oleh karenanya tidak ada perbedaan dalam penyebutan antara batal dan fasid.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. *Op.cit.* h. 141-143

<sup>82</sup> Sa'ad al-Din Mas'ud bin 'Umar al-Taftazani. *Op.cit.* Juz. 1 h. 542

<sup>83</sup> *Ibid.* h. 547-548

## **B. Pengaruh Implikasi Konsep *Amr* dan *Nahy* dalam istinbath hukum terhadap Beberapa Permasalahan *Fiqhiyyah***

Setelah menguraikan analisis komparatif antara mazhab Syafi'i dan mazhab Hanafi tentang konsep *amr* dan *nahy*, diketahui bahwa antara kedua mazhab tersebut dalam pendapat jumbuhnya memiliki banyak kesamaan, dan hanya pada bagian tertentu saja ditemui ada perbedaan pendapat, seperti dalam masalah *amr* yang dihubungkan dengan pengulangan perintah, *amr* yang dibatasi dengan waktu apabila ketinggalan mengerjakannya pada waktu yang ditentukan, maka apakah harus mengqadhanya dengan suatu perintah yang baru atau cukup dengan perintah yang pertama saja? Dan juga dalam masalah konsep *nahy* yang dihubungkan dengan rusaknya atau jeleknya hal yang dilarang. Walaupun antara jumhur ulama Syafi'i dan jumhur ulama Hanafi banyak memiliki kesamaan dalam konsep *amr* dan *nahy*, hal ini tidak menjadikan suatu kemestian hukum yang dihasilkan dari istinbath hukum kedua mazhab tersebut sama. Oleh karena itu menjadi penting untuk melihat pengaruh implikasi konsep *amr* dan *nahy* dalam istinbath hukum kedua mazhab tersebut dalam beberapa permasalahan *fiqhiyyah*.

### **1. Hukum Salat 'Id**

Ulama Syafi'i menyebutkan sumber perintah pelaksanaan salat 'id adalah firman Allah dalam surah al-Kautsar ayat 2:

فصلاً لربك وانحر<sup>84</sup>

Artinya: *Maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu dan berkorbanlah*<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi. *Al-Hawi al-Kabir*. Juz. 3. (Beirut: Dar al-Fikr, 1994) h. 104

(Q.S. al-Kautsar: 2)

Disebutkan di dalam tafsir yang dimaksud oleh ayat tersebut ialah salat 'id. Sedangkan untuk hukumnya jumhur ulama Syafi'i berpendapat bahwa salat 'id hukumnya sunah. Pendapat ini berdasarkan dengan dalil yang bersumber dari hadits Ralulullah saw:

جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه و سلم من اهل نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته و نفقه ما يقول، حتى دنا، فاذا هو يسأل عن الاسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : خمس صلوات في اليوم و الليلة. فقال : هل علي غيرها؟ قال : لا، الا ان تطوع (رواه البخارى عن طلحة بن عبيد الله)<sup>86 87</sup>

○Artinya: *Seorang laki-laki dari penduduk Najd datang kepada Rasulullah saw dengan rambut yang bergelombang, kami mendengar suaranya tapi kami tidak paham apa yang dikatakannya sehingga dia mendekat. Ketika dia bertanya tentang Islam, maka Rasulullah saw bersabda: "Salat lima waktu pada siang dan malam", maka dia berkata: "apakah ada kewajiban lain bagiku selain itu?", Rasulullah saw bersabda: "tidak, kecuali hal sunat saja".*

Sedangkan ulama Hanafi berpendapat bahwa hukum salat 'id adalah wajib<sup>88</sup>.

Ulama Hanafi berdalil dengan firman Allah swt dalam surah al-Kautsar ayat 2 sebagaimana yang telah disebutkan. Tafsir ayat tersebut yakni "laksanakanlah salat 'id dan sembelihlah hewan korban". *Amr* secara mutlak dalam ayat tersebut

<sup>85</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 1110

<sup>86</sup> Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari. *Op.cit* juz 1 h. 19

<sup>87</sup> Abu Zakariya Muhy al-Din bin Syaraf al-Nawawi. *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*. Juz. 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1996) h. 3

<sup>88</sup> Ulama Hanafi membedakan antara fardhu dan wajib. Fardhu mengharuskan untuk mengi'tikadkan kebenarannya dan mengamalkannya karena ditetapkan dengan dalil yang *qath'i*. Sedangkan wajib tidak harus mengi'tikadkan kebenarannya tetapi mengharuskan untuk mengamalkannya karena wajib ditetapkan dengan dalil yang *zhanni*. Meninggalkan hal yang fardhu ataupun yang wajib sama-sama mendapat siksaan. (lihat: Najm al-Din Muhammad al-Darkani. *Op.cit.* h. 448). Menurut Muhammad Abu Zahrah pembedaan antara fardhu dan wajib hanyalah pada teoritis saja, karena pada praktik *amali* keduanya diharuskan untuk dilakukan. (lihat: Muhammad Abu Zahrah. *Op.cit.* h. 29)

menunjukkan makna wajib. Demikian juga firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 185:

و لتكبروا الله على ما هداكم

Artinya: *Hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu.*<sup>89</sup>

(Q.S al-Baqarah: 185)

Yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah salat 'id. Salat 'id merupakan salah satu dari syiar-syiar Islam sehingga kalau salat 'id hukumnya sunah, maka manusia memiliki kemungkinan untuk sepakat tidak mengerjakannya, dan jika hal itu terjadi maka salat 'id sebagai salah satu syiar-syiar Islam menjadi hilang. Dengan demikianlah hukum salat 'id itu adalah wajib<sup>90</sup>.

Dalam pengambilan dasar hukum perintah pelaksanaan salat 'id baik ulama Syafi'i maupun ulama Hanafi mendasarkannya kepada surah al-Kautsar ayat 2. Jika perbedaan pendapat ini dianalisis dengan konsep *amr*, ulama Syafi'i lebih melihat kepada *amr* dalam surah al-Kautsar ayat 2 tidak bersifat mutlak lagi, karena adanya hadis yang menjadi qarinah sehingga memalingkan kemutlakan *amr* yang bersifat wajib kepada hal yang disunahkan.

Sedangkan ulama Hanafi lebih melihat kepada sifat mutlak *amr* yang ada dalam surah al-Kautsar ayat 2, dan sebagaimana yang telah dijelaskan terdahulu bahwa *amr* secara mutlak menunjukkan kepada kewajiban. Adapun hadits

---

<sup>89</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 45

<sup>90</sup> 'Ala al-Din Abi Bakr bin Mas'ud al-Kasani. *Badai'u al-Shana'i fi Tartib al-Syara'i*. Juz. 1. (Beirut: Dar al-Fikr, 1996) h. 408

Rasulullah saw yang diriwayatkan oleh Thalhah bin Ubaidillah sebagaimana yang dijadikan dalil oleh ulama Syafi'i menurut ulama Hanafi bahwa *al-istitsna* (pengecualian) dalam hadits tersebut bersifat menghilangkan bukan menetapkan, perkataan “kecuali hal yang sunat saja” merupakan bentuk pengecualian dari perkataan “tidak” yang maksudnya “tidak ada kefardhuan lain bagimu selain salat lima waktu”<sup>91</sup>

Walaupun pada konsep *amr* secara mutlak tidak terjadi perbedaan antara ulama Syafi'i dan ulama Hanafi, namun pada wilayah istinbath hukum kedua mazhab tersebut tidak mengharuskan kesamaan hukum yang dihasilkan. Implikasi konsep *amr* dalam masalah hukum salat 'id antara kedua mazhab tersebut sangat tergantung dengan ada tidak qarinah yang memalingkan makna *amr* secara mutlak tersebut.

## **2. Cara Mengqadha Salat Safar pada Waktu Mukim (Tidak Melakukan Safar)**

Menurut jumhur ulama Syafi'i apabila ketinggalan melaksanakam salat<sup>92</sup> pada waktu safar, maka mengqadhanya pada waktu mukim harus dengan bilangan raka'at yang sempurna (tidak diqashar).<sup>93</sup> Sedangkan menurut ulama Hanafi salat

---

<sup>91</sup> Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani. *Op.cit.* Juz. 2 h. 99

<sup>92</sup> Salat yang dimaksud adalah salat yang memiliki bilangan empat raka'at

<sup>93</sup> Abu Zakariya Muhy al-Din bin Syaraf al-Nawawi. *Op.cit.* Juz. 4. h. 305

yang ketinggalan mengerjakannya pada waktu safar, maka mengqadhanya pada waktu mukim harus dengan bilangan dua raka'at.<sup>94</sup>

Jika perbedaan pendapat ini dilihat dari konsep *amr* yang membahas tentang apakah qadha harus dengan suatu perintah yang baru atau cukup dengan perintah pertama (yakni *ada* yang mewajibkan qadha) sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, maka antara ulama Syafi'i dengan ulama Hanafi terjadi perbedaan pendapat.

Ulama Syafi'i berpendapat bahwa qadha harus dengan perintah yang baru, maka implikasi dari konsep seperti ini dalam masalah mengqadha salat safar pada waktu mukim mengharuskan mengqadha salat tersebut dengan bilangan yang sempurna yakni empat raka'at. Hal ini karena kebolehan mengqashar salat pada waktu safar sudah berlalu sehingga perintah pelaksanaannya pun tidak berlaku lagi. Adapun perintah salat pada waktu mukim yang merupakan suatu perintah yang baru mengharuskan salat dalam bilangan raka'at yang sempurna karena orang yang mukim diperintahkan untuk mengerjakan salat dalam bilangan raka'at yang sempurna dan tidak diperbolehkan mengqashar salat.

Sedangkan ulama Hanafi yang berpendapat bahwa qadha harus dengan sesuatu yang mewajibkan *ada* (perintah yang pertama) dan tidak memerlukan perintah yang baru menimbulkan suatu implikasi dalam masalah mengqadha salat safar pada waktu mukim yang mengharuskan mengqadha salat tersebut dengan

---

<sup>94</sup> Ala al-Din Abi Bakr bin Mas'ud al-Kasani. *Op.cit.* Juz. 1. h. 140

bilangan dua raka'at. Hal ini karena kebolehan melaksanakan salat dua raka'at pada waktu safar itulah yang menjadi sebab mengqadha salat tersebut. Kebolehan itu akan tetap ada walaupun waktu safar tersebut sudah berlalu.

### 3. Hukum Memasukkan Air ke dalam Hidung dan Mulut kemudian Mengeluarkannya pada Waktu Mandi Janabah

Ulama Syafi'i berpendapat memasukkan air ke dalam hidung dan mulut kemudian mengeluarkannya merupakan hal yang disunahkan dalam wudhu.<sup>95</sup> Sedangkan wudhu termasuk hal yang disunahkan dalam mandi janabah. Sedangkan ulama Hanafi berpendapat bahwa memasukkan air ke dalam hidung dan mulut kemudian mengeluarkannya dalam masalah mandi janabah merupakan hal yang diwajibkan sebagaimana firman Allah dalam surah al-Maidah ayat 6:

و ان كنتم جنباً فاطهروا<sup>96</sup>

Artinya: *Dan jika kamu junub maka mandilah*

Maksud ayat tersebut adalah membersihkan badan. Karena mandi adalah membersihkan badan, maka wajib membasuh yang memungkinkan untuk dibasuh baik bagian yang luar maupun dalam selama tidak menimbulkan kesulitan.<sup>97</sup>

Jika perbedaan pendapat ini dilihat dari konsep *amr* yang membahas tentang mencukupinya hal yang diperintahkan menurut ulama Syafi'i atau sifat kebaikan menurut ulama Hanafi, maka ulama Syafi'i lebih menghubungkan

<sup>95</sup> Abu Zakariya Muhy al-Din bin Syaraf al-Nawawi. *Op.cit.* Juz. 1 h. 419

<sup>96</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 158

<sup>97</sup> 'Ala al-Din Abi Bakr bin Mas'ud al-Kasani. *Op.cit.* Juz. 1 h. 33

perintah mandi janabah tercukupi dengan anggota badan yang tampak saja dan menambah dari yang tercukupi tersebut menurut ulama Ulama Syafi'i merupakan hal yang disunatkan saja. Sedangkan menurut ulama Hanafi yang berdalil dengan firman dalam surah al-Maidah ayat 6 lebih menghubungkan dengan sifat kebaikan karena adanya faktor lain yang juga mengandung kebaikan sebagai suatu tujuan, yang tidak akan dapat dilakukan sebelum terpenuhi faktor yang lain tersebut. Dengan demikian menurut ulama Hanafi tidak akan tercapai maksud dari mandi janabah untuk membersihkan badan kecuali dengan membasuh anggota badan yang tampak atau yang tidak tampak selama masih mungkin untuk membasuhnya, termasuk dalam hal ini memasukkan air ke dalam hidung dan mulut kemudian mengeluarkannya.

#### **4. Hukum Potong Tangan bagi Pencuri yang Mencuri secara Berulang-ulang.**

Menurut ulama Syafi'i apabila seorang pencuri mencuri untuk yang pertama, maka hukumannya adalah dipotong pergelangan tangan kanannya, apabila dia mencuri untuk yang kedua kali maka dipotong pergelangan kaki kirinya, apabila dia mencuri lagi untuk yang ketiga kali maka dipotong pergelangan tangan kirinya, dan apabila dia mencuri lagi untuk yang keempat kalinya maka dipotong pergelangan kaki kanannya. Salah satu dalil yang digunakan oleh ulama Syafi'i adalah hadits Rasulullah saw dari Jabir bin Abdullah yang bercerita tentang seorang pencuri yang dibawa ke hadapan Rasulullah saw, maka dipotonglah tangan pencuri tersebut, kemudian pencuri tersebut dibawa lagi ke hadapan Rasulullah saw karena mencuri lagi, maka

dipotonglah kakinya, kemudian pencuri tersebut dibawa lagi ke hadapan Rasulullah saw karena telah mencuri lagi, maka dipotonglah tangannya, kemudian pencuri tersebut dibawa lagi ke hadapan Rasulullah saw karena telah mencuri lagi, maka dipotonglah kakinya, kemudian pencuri tersebut dibawa lagi ke hadapan Rasulullah saw karena telah mencuri lagi, maka Rasulullah memerintahkan untuk membunuhnya.<sup>98</sup> Abu Dawud meriwayatkan hadits Jabir tersebut selengkapnya dalam kitab *Sunan*-nya:

جئى بسارق الى النبي صلى الله عليه و سلم فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله انما سرق فقال: اقطعوه، قال فقطع، ثم جئى به الثانية فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله انما سرق فقال: اقطعوه، قال فقطع ثم جئى به الثالثة فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله انما سرق فقال: اقطعوه ثم اتى به الرابعة فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله انما سرق قال: اقطعوه، فاتي به الخامسة فقال: اقتلوه قال جابر: فانطلقنا به فقتلناه، ثم اجترناه في بئر و رمينا عليه الحجارة (رواه ابو داود عن جابر بن عبد الله)<sup>99</sup>

Artinya: *Dihadapkan kepada Rasulullah saw seorang pencuri, maka Rasulullah saw bersabda: “Bunuhlah dia”, para sahabat berkata: “Wahai Rasulullah dia hanya mencuri”, maka Rasulullah saw bersabda: “Potonglah tangannya”. Jabir mengatakan maka dipotong tangannya. Pencuri tersebut dihadapkan lagi kepada Rasulullah saw untuk kedua kalinya karena mencuri, maka Rasulullah saw bersabda: “Bunuhlah dia”, para sahabat berkata: “Wahai Rasulullah dia hanya mencuri”, maka Rasulullah saw bersabda: “Potonglah kakinya”. Jabir mengatakan maka dipotonglah kakinya. Pencuri tersebut dihadapkan lagi kepada Rasulullah saw untuk yang ketiga kalinya karena mencuri lagi, maka Rasulullah saw bersabda: “Bunuhlah dia”, para sahabat berkata: “Wahai Rasulullah dia hanya mencuri”, maka Rasulullah saw bersabda: “Potonglah tangannya”. Kemudian pencuri tersebut dihadapkan lagi kepada Rasulullah saw untuk yang keempat kalinya karena mencuri lagi, maka Rasulullah saw bersabda: “Bunuhlah dia”, para sahabat berkata: “Wahai Rasulullah dia hanya mencuri”, maka Rasulullah saw bersabda: “Potonglah kakinya”. Pencuri tersebut dihadapkan lagi kepada Rasulullah saw untuk yang kelima kalinya karena mencuri lagi, maka Rasulullah saw bersabda: “Bunuhlah dia”, Jabir berkata: “Kami bawa pencuri*

<sup>98</sup> Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi. *Op.cit.* Juz. 17. h. 192-196

<sup>99</sup> Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy’asy al-Sajastani. *Op.cit.* Juz. 4 h. 134

*itu untuk kami bunuh, kemudian kami seret dia ke dalam sumur dan kami lempari pencuri tersebut dengan batu.*

Adapun menurut ulama Hanafi apabila seorang pencuri mencuri untuk yang pertama maka hukumannya adalah dipotong tangan kanannya. Kemudian apabila dia mencuri untuk yang kedua kalinya, maka hukumannya adalah dipotong kaki kirinya. Sedangkan setelah yang kedua kali, apabila dia mencuri lagi maka tidak dipotong lagi tangan atau kakinya, melainkan dipenjara sampai pencuri tersebut mengucapkan taubat<sup>100</sup>. Ulama Hanafi mendasarkan pendapat mereka tersebut dengan suatu riwayat dari Ali bin Abi Thalib :

انّ عليا رضى الله عنه اتى بسارق فقطع يده ثمّ اتى به فقطع رجله ثمّ اتى به فقال أقطع يده باى شيء يتمسّح و باى شيء يأكل ثمّ قال أقطع رجله اى شيء يمشى اتى لأستحي الله قال ثمّ ضربه و خلد السجن (رواه البيهقى عن عبد الله بن سلمة)<sup>101</sup>

Artinya: *Bahwasanya seorang pencuri dihadapkan kepada Ali r.a. maka pencuri tersebut dipotong tangannya, kemudian pencuri tersebut dihadapkan lagi (karena mencuri yang kedua kali), maka dipotong kakinya. Kemudian pencuri tersebut dihadapkan lagi (karena mencuri lagi), maka Ali r.a. berkata: “Sesungguhnya aku telah memotong tangannya yang dengan tangan tersebut dia meraba dan makan”. Kemudian Ali r.a. berkata lagi: “aku telah memotong kakinya yang dengan kaki tersebut dia berjalan. Sesungguhnya aku malu kepada Allah”. Kemudian dia memukul pencuri tersebut dan memenjarakannya seumur hidup.*

Seluruh ulama sepakat bahwa dalil yang menjadi dasar pelaksanaan potong tangan bagi pencuri adalah firman Allah swt dalam surah al-Maidah ayat 38:

السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما<sup>102</sup>

<sup>100</sup> ‘Ala al-Din Abi Bakr bin Mas’ud al-Kasani. *Op.cit.* Juz. 7 h. 128

<sup>101</sup> Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin ‘Ali al-Baihaqi. *Al-Sunan al-Kubra*. Jilid. 8 (Beirut: Dar al-Fikr, tth) h. 275

Artinya: *Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya*

(Q.S. al-Maidah: 38)

Perbedaan pendapat tentang hukuman pencuri yang mencuri berulang-ulang ini jika dilihat dari konsep *amr* berawal dari perbedaan pendapat antara jumhur ulama Syafi'i dengan jumhur ulama Hanafi *amr* secara mutlak mengandung pengulangan perintah atau tidak.

Jumhur ulama Syafi'i yang berpendapat bahwa *amr* secara mutlak tidak mengandung pengulangan perintah tetapi masih mungkin untuk menerima pengulangan menimbulkan implikasi bahwa pencuri yang mencuri secara berulang-ulang sampai empat kali dipotong kedua tangan dan kedua kakinya, dengan menjadikan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Jabir bin Abdullah r.a. sebagai salah satu qarinah yang membatasinya.

Adapun jumhur ulama Hanafi yang berpendapat bahwa *amr* secara mutlak tidak mengandung pengulangan perintah dan juga tidak menerima kemungkinan adanya pengulangan perintah tersebut menimbulkan implikasi bahwa pencuri yang mencuri secara berulang-ulang hanya dipotong tangan kanan dan kaki kirinya saja dengan menjadikan atsar yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari Abdullah bin Salamah tentang perbuatan Ali r.a. yang tidak memotong tangan atau kaki pencuri yang mencuri untuk ketiga kalinya sebagai qarinah yang menjadi batasan pengulangan perintah tersebut. Hal ini karena *amr* tidak

---

<sup>102</sup> Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif. *Op.cit.* h. 165

mengandung pengulangan perintah dan tidak menerima kemungkinan pengulangan perintah tersebut serta tidak adanya qarinah lainnya selain dari atsar yang telah disebutkan sebagai dalil yang dijadikan dasar pendapat ulama Hanafi. Ulama Hanafi menolak hadits Jabir bin Abdullah yang dijadikan ulama Syafi'i sebagai dalil, karena sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Nasa'i bahwa hadits tersebut merupakan hadits yang munkar.<sup>103</sup>

## 5. Melakukan Puasa Nazar pada Hari Raya

Ulama sepakat akan keharaman puasa pada hari raya dengan berdasarkan pada hadis Rasulullah saw sebagaimana yang disampaikan oleh Abu Sa'id al-Khudri r.a.:

<sup>104</sup> نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْفِطْرِ وَالنَّحْرِ (رواه البخاري عن أبي سعيد)

Artinya: *Nabi saw melarang puasa pada hari raya idul fitri dan hari raya kurban*

Namun terjadi perbedaan pendapat antara ulama Syafi'i dengan ulama Hanafi dalam masalah orang yang melakukan puasa nazar pada hari raya. Ulama Syafi'i berpendapat bahwa batal nazar tersebut, karena hari raya bukanlah waktu untuk berpuasa. Sedangkan ulama Hanafi berpendapat bahwa orang yang bernazar pada hari raya tersebut wajib untuk berbuka dan mengqadha nazar tersebut pada

---

<sup>103</sup> Abu Thayyib Muhammad Syams al-Haq al-'Azhim Abadi. *'Aun al-Ma'bud syarh Sunan Abi Dawud*. Juz. 12. (Beirut: Dar al-Fikr, 1979) cet. 3 h. 88

<sup>104</sup> Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari. *Op.cit.* Juz. 2 h. 414

waktu yang lain. Tapi apabila dia tetap berpuasa pada hari raya tersebut, maka sah puasanya dengan tetap dianggap mengerjakan hal yang diharamkan.<sup>105</sup>

Perbedaan pendapat dalam masalah sahnya berpuasa orang yang bernazar pada hari raya ini ada karena adanya perbedaan pendapat dalam konsep *nahy*. Jumhur ulama Syafi'i berpendapat bahwa *nahy* menunjukkan rusaknya hal yang dilarang dan rusaknya hal yang dilarang ini menunjukkan pada batalnya sesuatu yang dilarang tersebut. Oleh karena itu, larangan berpuasa pada hari raya secara mutlak menunjukkan batalnya puasa pada hari tersebut. Sedangkan ulama Hanafi berpendapat bahwa *nahy* menunjukkan kejelekan hal yang dilarang sedangkan hal yang dilarang ini terbagi kepada menjadi dua, yakni *qabih li 'ainih* dan *qabih li ghairih*. Masalah berpuasanya orang yang bernazar pada hari raya termasuk termasuk dalam bagian *qabih li ghairih*. Puasa pada dasarnya adalah sesuatu yang yang disyariatkan, namun menjadi terlarang pada hari raya karena adanya larangan dari Rasulullah saw. Oleh karenanya ulama Hanafi menyimpulkan bahwa puasa orang tersebut tetap sah tetapi perbuatan melakukan puasa pada hari tersebut hukumnya haram.

---

<sup>105</sup> Mushtafa Sa'id al-Khin. *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*. (Beirut: al-Risalah, 1998) cet. 7 h. 351