AL-QIBLAH:
Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
https://journal.stiba.ac.id/index.php/qiblah/index

Vol. 5, No. 6 (2026)
p.1110-1127
doi:
10.36701/qiblah.v5i6.3553

Pergeseran Fungsi *Amr* dan *Nahy* dalam Al-Qur'an: Kajian *Qawā'id Tafsīr* atas QS. Al-Jumu'ah: 10 dan QS. Al-Isra: 31

Functional Shifts of Commands and Prohibitions in the Qur'an: A Study of Exegetical Principles on QS. Al-Jumu'ah: 10 and QS. Al-Isra: 31

Hafshah[a], **Andi Miswar**[b], **Hamka Ilyas**[c]

[a] *Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Indonesia; Email: hfsh.ishq07@gmail.com*
[b] *Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Indonesia; Email: andi.miswar@uin-alauddin.ac.id*
[c] *Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Indonesia; Email: Ilyas.hamka@gmail.com*

Article Info
Received: 07 July 2026
Revised: 11 November 2026
Accepted: 24 November 2026
Published: 28 November 2026

Keywords:
Qawā'id Tafsīr, Amr, Nahy, Ibāḥah, Taḥrīm

Kata kunci:
Qawā'id Tafsīr, Amr, Nahy, Ibāḥah, Taḥrīm

Abstract

Textual literalism in reading the Qur'anic verses of command (amr) and prohibition (nahy) has grown rapidly in the digital era, producing mechanical legal conclusions that lack methodological precision. This study aims to analyze how Qawā'id Tafsīr operates in detecting functional shifts of amr and nahy in two passages: QS. Al-Jumu'ah: 9–10 and QS. Al-Isra: 31. It employs a descriptive-analytical qualitative method with a library research approach, using a a five-stage Qawā'id Tafsīr framework: text isolation, testing of the default rule, investigation of the legal status prior to the prohibition (mā kāna qabla al-nahy), identification of contextual indicators (qarīnah), and mapping of functional shifts along with their maqāṣid dimension. The findings show that the command fantasyirū in QS. Al-Jumu'ah: 10 returns to its original legal status (ibāḥah) through the mechanism of raf' al-ḥaẓr (lifting of a prohibition), based on the principle al-amr ba'da al-nahy ya'ūdu ilā mā kāna 'alaihi qabla al-nahy. Conversely, the prohibition wa lā taqtulū in QS. Al-Isra: 31 remains an absolute prohibition (taḥrīm), since no indicator diverts it from taḥrīm; rather, it is reinforced by the emphatic indicator inna qatlahum kāna khiṭ'an kabīrā, and further affirmed by the principle al-nahy al-muṭlaq yaqtaḍī al-faur wa al-dawām and the dimension of ḥifẓ al-nafs in maqāṣid al-syarī'ah.

Abstrak

Literalisme tekstual dalam membaca ayat-ayat perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) Al-Qur'an berkembang pesat di era digital, menghasilkan simpulan hukum yang mekanis dan kehilangan presisi metodologis. Penelitian ini bertujuan menganalisis mekanisme *Qawā'id Tafsīr* dalam mendeteksi pergeseran fungsi *amr* dan *nahy* pada dua ayat dalam QS. Al-Jumu'ah: 9-10 dan QS. Al-Isra: 31. Metode yang digunakan adalah kualitatif-deskriptif analitis dengan pendekatan *library research* dan kerangka analisis *Qawā'id Tafsīr* melalui lima tahap: isolasi teks, uji kaidah asal, investigasi status hukum sebelum *nahy* (*mā kāna qabla al-nahy*), identifikasi *qarīnah*, dan pemetaan pergeseran fungsi beserta dimensi maqāṣid-nya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perintah *fantasyirū* pada QS. Al-Jumu'ah: 10 kembali ke status hukumnya semula (*ibāḥah*) melalui mekanisme *raf'u al-ḥaẓr* (pencabutan larangan) berdasarkan kaidah *al-amr ba'da al-nahy ya'ūdu ila mā kāna 'alaihi qabla al-nahy*. Sebaliknya, larangan *wa lā taqtulū* pada QS. Al-Isra: 31 tetap pada *taḥrīm* mutlak karena tidak terdapat *qarīnah* yang mengalihkan maknanya dari taḥrīm, bahkan diperkuat oleh *qarīnah* penegas *inna qatlahum kāna khiṭ'an kabīrā*, serta dikukuhkan oleh kaidah *al-nahy al-muṭlaq yaqtaḍī al-faur wa al-dawām* dan dimensi *ḥifẓ al-nafs* dalam *maqāṣid syariah*.

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol.5, No.6 (2026): 1110-1127
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3553

***How to cite*:**
Hafshah, Andi Miswar, Hamka Ilyas, "Pergeseran Fungsi Amr dan Nahy dalam Al-Qur'an: Kajian Qawā'id Tafsīr atas QS. Al-Jumu'ah: 9–10 dan QS. Al-Isra: 31", *AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab*, Vol.5, No.6 (2026): 1110-1127. doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3553

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

PENDAHULUAN

Era digital telah mengubah cara masyarakat Muslim mengakses dan memahami teks Al-Qur'an secara fundamental. Dengan penggunaan internet yang mencapai miliaran pengguna, ayat-ayat Al-Qur'an kini disebarluaskan melalui platform media sosial dan aplikasi pesan instan dengan kecepatan yang belum pernah terjadi dalam sejarah Islam sebelumnya. Di satu sisi, fenomena ini merupakan demokratisasi akses terhadap wahyu, di sisi lain, ia melahirkan gelombang literalisme tekstual yang mengkhawatirkan. Masyarakat awam tanpa perangkat metodologis yang memadai kerap membaca *ṣīgat amr* (bentuk perintah) dalam Al-Qur'an sebagai kewajiban mutlak, dan *ṣīgat nahy* (bentuk larangan) sebagai keharaman permanen, hanya berdasarkan terjemahan harfiah tanpa mempertimbangkan konteks, *qarīnah*, dan relasi antar-ayat. Misalnya, sebagian kalangan menafsirkan perintah '*fantasyirū fī al-arḍ*' (QS. Al-Jumu'ah: 10) sebagai kewajiban bekerja setelah shalat Jumat, sehingga orang yang memilih berdzikir atau beristirahat dianggap meninggalkan kewajiban agama. impulan semacam ini bertentangan dengan pandangan para mufasir klasik, sebagaimana akan diuraikan pada bagian pembahasan

Problem literalisme yang seperti ini bukanlah fenomena baru. Para ulama ushul terdahulu telah mengantisipasinya berabad-abad lalu melalui pembangunan sistem *Qawā'id Tafsīr* yang sistematis. Al-Gazālī dalam Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl (abad ke-12 M) menegaskan bahwa *ṣīgat amr* tidak secara otomatis menunjukkan *wujūb* tanpa memeriksa terlebih dahulu ada atau tidaknya *qarīnah* yang mengalihkan maknanya.[1] Demikian pula Al-Zarkasyī dalam Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān (abad ke-14 M) menegaskan bahwa seorang mufasir wajib menguasai kaidah-kaidah *uṣūl fikih*, karena kaidah itulah jalan terpenting untuk menggali hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an. Ia kemudian merinci penanda-penanda yang menunjukkan *wujūb*, *taḥrīm*, dan *ibāḥah*. Amr yang mutlak dipahami sebagai wajib karena Allah mencela dan mengancam orang yang menyelisihinya. *Ibāḥah*, sebaliknya, antara lain diketahui dari adanya izin, pemberian pilihan, peniadaan dosa, dan perintah yang datang setelah larangan (*al-amr ba'da al-ḥaẓr*).[2] Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat perintah dan larangan

[1] Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 206.

[2] Badr al-Dīn Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāʾuh, 1957), juz 2, 5–9.

tidak cukup hanya berpegang pada bentuk bahasanya, tetapi juga harus memperhatikan konteks dan *qarīnah* yang menyertainya.

Kajian tentang amr dan nahy dalam khazanah studi Al-Qur'an dan uṣūl fikih bukanlah wilayah yang baru. Penelusuran terhadap literatur yang ada memperlihatkan setidaknya tiga kategori kajian. Kategori pertama adalah kajian kebahasaan, baik dengan pendekatan nahwu, balāgah, maupun semantik. Kajian jenis ini berfokus pada pemetaan bentuk-bentuk *ṣīgat amr* dan *nahy* serta ragam makna *majāzi* yang dikandungnya, sebagaimana yang dipetakan oleh Rani Puspita dan Maulana Yusup.[3] Sebagian kajian dalam kategori ini telah melangkah lebih jauh dengan menghubungkan analisis gramatikal dengan implikasi hukumnya dalam kerangka usul fikih.[4] Meski demikian, orientasi utama dari kategori ini tetap pada klasifikasi bentuk dan makna kebahasaan, belum menyentuh pada prosedur penetapan fungsi hukum suatu *ṣīgat* dalam relasinya dengan ayat-ayat lain.

Kategori kedua adalah kajian *Qawā'id Tafsīr* yang bersifat normatif-deskriptif. Kajian ini dikaji oleh Zainuddin Hamka yang menguraikan definisi amr dan nahy, ragam formulasi tekstual serta *uṣlūb*-nya dalam Al-Qur'an, rumusan kaidah dasar para ulama, beserta contoh-contoh ayatnya. Simpulan umum yang ditegaskan dalam kajian tersebut adalah bahwa lafaz amr pada dasarnya berfaedah *wujūb* dan nahy berfaedah taḥrīm, di mana penentuan ada atau tidaknya pergeseran fungsi hukum dari makna asal tersebut sangat bergantung pada qarīnah yang menyertainya.[5] Kajian ketiga adalah kajian aplikatif-tematik yang menerapkan kaidah *amr* dan *nahy* pada isu tertentu. Sebagaimana yang dikaji oleh Aulanni'am dan Andi Tri Saputra tentang perintah berjilbab dalam penafsiran Quraish Shihab,[6] serta kajian Muhammad Fadhlan Aziz dkk. tentang larangan membunuh anak melalui pendekatan tafsir *muqāran* antara QS. Al-An'ām: 151 dan QS. Al-Isrā': 31.[7]

Jika ditelaah dari segi prosedur analisisnya, kajian kedua dan ketiga pada umumnya bergerak dalam pola empat langkah: (1) penentuan teks atau lafaz yang mengandung *ṣīgat* amr atau *nahy*; (2) penetapan kaidah asal, yaitu *al-aṣl fī al-amr li al-wujūb* dan *al-aṣl fī al-nahy li al-taḥrīm*; (3) penelusuran *qarīnah* yang dapat mengalihkan makna dari hukum asalnya; dan (4) penarikan kesimpulan tentang makna atau fungsi akhir *ṣīgat* tersebut. Pola ini memadai untuk sebagian besar ayat. Namun, ia mengandung kelemahan konseptual ketika dihadapkan pada perintah yang datang setelah larangan.

[3] Rani Puspita dan Maulana Yusup, "Makna Kalimat Amr dan Nahy dalam Kitab Bidāyat al-Hidāyah Karya Imam Al-Ghazālī," *Alsina : Journal of Arabic Studies* 5, no. 2 (31 Agustus 2023): 228, https://doi.org/10.21580/alsina.5.2.22424.

[4] Hasbullah dan Muhammad Syamsuddin Noor, "Binā' Ma'nā al-Amr wa al-Nahy: Dirāsah Naḥwiyyah wa Taba'ātuhā al-Fiqhiyyah," *Jurnal Al-Maqayis* 12, no. 2 (2025): 228–42, https://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/maqoyis/article/view/18262.

[5] Zainuddin Hamka, "Kaidah-Kaidah Tafsir yang Berhubungan dengan Amr (Perintah) dan Nahy (Larangan) di dalam Al-Qur'an," *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam* 3, no. 2 (2017): 182–84.

[6] Aulanni'am dan Andi Tri Saputra, "Kaidah Amr-Nahy, Qarinah, dan Penafsiran Quraish Shihab tentang Jilbab (Sebuah Kajian Terhadap Kaidah Tafsir)," *Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (31 Desember 2021): 405–25, https://doi.org/10.30863/alwajid.v2i2.2279.

[7] Muhammad Fadhlan Aziz et al., "Larangan Membunuh Anak Karena Takut Miskin: (Kajian Tafsir Muqaran Pada Q.S Al-An'am Ayat 151 Dan Q.S Al-Isra 31)," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 6, no. 2 (2023): 176–89, https://ejournal.iai-tabah.ac.id/Alfurqon/article/view/1964.

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol.5, No.6 (2026): 1110-1127
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3553

Dalam pola empat langkah, keberadaan larangan sebelumnya diperlakukan sebagai salah satu qarīnah pada langkah ketiga. Akibatnya, kaidah *al-amr ba'da al-ḥaẓr* cenderung dibaca secara otomatis sebagai petunjuk *ibāḥah*, tanpa menelusuri status hukum perbuatan tersebut sebelum larangan diberlakukan.

Padahal, para ulama *uṣūl* sendiri tidak bersepakat tentang hasil kaidah ini. Dalam literatur *uṣūl* , setidaknya terdapat tiga pendapat. Pendapat pertama menyatakan bahwa *amr* setelah larangan tetap menunjukkan *wujūb* sebagaimana *amr* pada umumnya. Pendapat kedua menyatakan bahwa ia menunjukkan *ibāḥah*. Pendapat ketiga menyatakan bahwa ia mengembalikan hukum kepada keadaan sebelum larangan.[8] Pendapat ketiga ini ditegaskan antara lain oleh Ibn Katsīr ketika menafsirkan QS. Al-Ma'idah: 2. Beliau menyatakan bahwa pendapat yang sahih berdasarkan penelusuran adalah bahwa perintah setelah larangan mengembalikan hukum kepada keadaannya sebelum larangan. Jika sebelumnya wajib, maka kembali wajib, dan jika sunah, maka kembali sunah, dan jika mubah, maka kembali mubah.[9]

Perbedaan antara pendapat kedua dan ketiga bukan sekadar perbedaan rumusan, melainkan berdampak pada hasil penetapan hukum. Contoh yang lazim dikemukakan para ulama adalah QS. Al-Ma'idah: 2 (*wa iżā ḥalaltum faṣṭādū*) dan QS. Al-Taubah: 5 (*fa iżā insalakha al-asyhur al-ḥurum faqtulū al-musyrikīn*). Kedua ayat sama-sama memuat *amr* yang datang setelah larangan, tetapi hasilnya berbeda. Berburu kembali menjadi mubah karena status asalnya memang mubah, sedangkan memerangi kaum musyrik yang memerangi kembali pada status asalnya yang wajib.[10] Jika pola empat langkah diterapkan, dengan larangan sebelumnya hanya diperlakukan sebagai *qarīnah* menuju *ibāḥah*, ayat kedua akan menghasilkan simpulan yang keliru.

Berdasarkan pemetaan tersebut, posisi penelitian ini dapat dirumuskan pada tiga aspek utama. Pertama, dari sisi celah penelitian (*research gap*), kajian-kajian terdahulu umumnya memperlakukan larangan yang mendahului perintah sebagai bagian dari *qarīnah,* sehingga perintah setelah larangan cenderung langsung diarahkan pada makna *ibāḥah.* Dalam pola kerja tersebut, penelusuran status hukum perbuatan sebelum larangan belum diposisikan sebagai tahapan analisis tersendiri, padahal menurut pendapat ketiga dalam tradisi *uṣūl*, status awal itulah yang menentukan simpulan hukumnya. Di samping itu, meskipun kaidah *al-amr ba'da al-nahy ya'ūdu ilā mā kāna 'alaihi qabla al-nahy* telah mapan secara konseptual dalam literatur *uṣūl*, kaidah ini masih lebih banyak dibahas sebagai prinsip teoretis dan belum banyak dioperasionalkan ke dalam langkah-langkah analisis yang terstruktur pada kajian *Qawā'id Tafsīr*. Kedua, dari sisi kebaruan (*novelty*), penelitian ini mengoperasionalkan kaidah tersebut menjadi satu tahapan analisis tersendiri, yakni penelusuran status hukum sebelum *nahy* (*mā kāna qabla al-nahy*) yang ditempatkan sebelum identifikasi *qarīnah*, sehingga kerangka analisisnya berkembang dari empat menjadi lima tahap. Model ini kemudian diuji secara komparatif pada dua pola yang kontras: *amr* yang mengalami pergeseran fungsi (QS. Al-Jumu'ah:

[8] Badr al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Al-Zarkasyī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Kutubī, 1994), juz 3, 317.

[9] Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, ed. oleh Sāmī ibn Muḥammad Al-Salāmah (Riyadh: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzīʿ, 1999), juz 3, 12.

[10] Muḥammad al-Amīn Al-Syinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), juz 1, 327.

9–10) dan *nahy* yang bertahan pada hukum asalnya (QS. Al-Isra: 31) melalui kerja kaidah *al-nahy al-muṭlaq yaqtaḍī al-faur wa al-dawām*. Selain itu, dimensi *maqāṣid syariah* diintegrasikan langsung ke dalam tahap pemetaan akhir sebagai bagian dari mekanisme analisis, bukan sekadar unsur pelengkap di bagian penutup. Ketiga, dari sisi kontribusi ilmiah (*scientific contribution)*, penelitian ini menawarkan kerangka kerja analisis yang eksplisit dan terukur bagi pengembangan metodologi *Qawā'id Tafsīr* terkait *amr* dan *nahy*. Kerangka ini berupaya menjembatani kaidah *uṣūl* yang bersifat teoretis dengan praksis penafsiran ayat, sekaligus menyediakan rujukan metodologis untuk meminimalkan kecenderungan pembacaan literal yang menyamaratakan setiap bentuk perintah sebagai kewajiban dan setiap bentuk larangan sebagai keharaman. Karena baru diterapkan pada dua sampel ayat, model lima tahap ini diposisikan sebagai kerangka awal yang penerapannya pada spektrum ayat yang lebih luas masih terbuka untuk diuji lebih lanjut.

Bertolak dari celah tersebut, penelitian ini bertujuan menganalisis mekanisme kerja *Qawā'id Tafsīr* dalam mendeteksi pergeseran fungsi *amr* pada QS. Al-Jumu‘ah: 9-10, serta menjelaskan status hukum yang ditunjukkan oleh perintah tersebut setelah larangan dicabut. Selain itu, penelitian ini mengkaji alasan *nahy* pada QS. Al-Isra: 31 tetap dipahami dalam makna taḥrīm serta peran kaidah *al-faur wa al-dawām* dalam mempertahankan makna tersebut. Kedua ayat dipilih karena merepresentasikan dua pola yang berbeda dalam penerapan kaidah *amr* dan *nahy*, yaitu pergeseran makna akibat konteks dan ketetapan makna karena penguatan *qarīnah* syar‘ī.[11]

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif-analitis dengan jenis studi pustaka (*library research*). Pendekatan utama yang digunakan adalah *Qawā'id Tafsīr*, yaitu seperangkat kaidah metodologis yang dikembangkan oleh para ulama ushul klasik untuk memandu pembacaan teks Al-Qur'an secara proporsional dan terhindar dari reduksionisme.

Sumber data primer penelitian ini adalah QS. Al-Jumu‘ah ayat 9-10 sebagai satu kesatuan pembahasan yang berkaitan (*waḥdat al-kalām*) dan QS. Al-Isra: 31. Penting untuk ditegaskan bahwa QS. Al-Jumu‘ah diambil dari ayat 9-10 secara bersamaan karena hubungan antara larangan di ayat 9 dan perintah di ayat 10 merupakan objek analisis utama. Tanpa ayat 9, penelusuran tentang status hukum perbuatan sebelum *nahy* tidak dapat dilakukan, dan kaidah *amr ba‘da nahy* tidak dapat dijalankan.

Sumber data sekunder mencakup kitab-kitab *turāṡ* klasik di bidang *uṣūl* tafsir dan uṣūl fikih, serta jurnal-jurnal ilmiah. Teknik analisis yang digunakan adalah content analysis lima tahap: (1) isolasi teks dan penetapan unit wacana, (2) uji kaidah asal (hukum asal *amr* dan *nahy*), (3) investigasi status hukum perbuatan sebelum *nahy* (*mā kāna qabla al-nahy*), (4) identifikasi *qarīnah*, dan (5) pemetaan pergeseran atau ketidakbergeseran fungsi beserta dimensi *maqāṣid*-nya. Model ini dikembangkan dari pola analisis pada kajian-kajian terdahulu tentang *amr* dan *nahy*. Kajian kebahasaan, seperti yang dilakukan Rani Puspita dan Maulana Yusup, memetakan *ṣīgat amr* dan *nahy* beserta ragam maknanya.[12] Hasbullah dan Muhammad Syamsuddin Noor melangkah lebih jauh dengan

[11] Aziz et al., “Larangan Membunuh Anak Karena Takut Miskin: (Kajian Tafsir Muqaran Pada Q.S Al-An’am Ayat 151 Dan Q.S Al-Isra 31).”

[12] Puspita dan Yusup, “Makna Kalimat Amr dan Nahy dalam Kitab Bidāyat al-Hidāyah Karya Imam Al-Ghazālī.”

menghubungkan analisis gramatikal dengan implikasi hukumnya dalam kerangka usul fikih.[13] Sementara itu, kajian *Qawā'id Tafsīr* yang dilakukan Zainuddin Hamka,[14] serta kajian aplikatif Aulanni'am dan Andi Tri Saputra tentang ayat jilbab[15] umumnya menempuh empat langkah: penentuan lafaz, penetapan kaidah asal, penelusuran *qarīnah*, dan penarikan kesimpulan. Kajian Muhammad Fadhlan Aziz dkk. tentang QS. Al-Isra: 31 berhenti pada identifikasi *ṣīgat nahy* dan penetapan maknanya sebagai *taḥrīm* berdasarkan hukum asal *nahy*, dan belum menelusuri *qarīnah* yang menyertainya.[16] Belum ada dari kajian tersebut menjadikan penelusuran status hukum sebelum larangan sebagai tahap analisis tersendiri. Karena itu, penelitian ini menambahkan tahap ketiga sebagai operasionalisasi kaidah *al-amr ba'da al-nahy ya'ūdu ilā mā kāna 'alaihi qabla al-nahy*, yang menetapkan bahwa perintah setelah larangan mengembalikan hukum kepada status sebelum larangan, baik wajib, sunah, maupun mubah.[17]

PEMBAHASAN

Definisi *Al-Amr*

Al-Amr menurut Al-Āmidī adalah tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan dari pihak yang lebih tinggi posisinya kepada yang lebih rendah.[18] Berdasarkan definisi Al-Āmidī tersebut, terdapat dua unsur yang harus terpenuhi dalam *al-amr*, yaitu tuntutan untuk melakukan perbuatan dan hierarki antara yang memberi perintah dan yang diberi perintah. Adapun menurut Al-Gazālī, terdapat unsur ketiga yaitu *al-ilzām* (keharusan) untuk melakukan perbuatan.[19] Berdasarkan kedua definisi tersebut, maka *al-amr* adalah tuntutan untuk melakukan perbuatan dari pihak yang posisinya lebih tinggi kepada yang lebih rendah, yang bersifat wajib selama tidak ada *qarīnah* yang mengalihkan maknanya ke fungsi yang lain.[20]

Bentuk-Bentuk (*Ṣīgat*) *Al-Amr* Dalam Al-Qur'an

Para ulama kaidah-kaidah tafsir membagi bentuk *amr* dalam Al-Qur'an menjadi empat:

[13] Hasbullah dan Noor, "Binā' Ma'nā al-Amr wa al-Nahy: Dirāsah Naḥwiyyah wa Taba'ātuhā al-Fiqhiyyah."

[14] Hamka, "Kaidah-Kaidah Tafsir yang Berhubungan dengan Amr (Perintah) dan Nahy (Larangan) di dalam Al-Qur'an," 178–89.

[15] Aulanni'am dan Saputra, "Kaidah Amr-Nahy, Qarinah, dan Penafsiran Quraish Shihab tentang Jilbab (Sebuah Kajian Terhadap Kaidah Tafsir)."

[16] Aziz et al., "Larangan Membunuh Anak Karena Takut Miskin: (Kajian Tafsir Muqaran Pada Q.S Al-An'am Ayat 151 Dan Q.S Al-Isra 31)."

[17] Hamka, "Kaidah-Kaidah Tafsir yang Berhubungan dengan Amr (Perintah) dan Nahy (Larangan) di dalam Al-Qur'an," 178–89.

[18] Saif al-Din Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), 140.

[19] Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 412.

[20] Ida Zulfiya, "Distingsi Kaidah Uṣūl al-Tafsīr dan Uṣūl al-Fiqh Beserta Implementasinya," *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 11 (2025), https://journal.uinjkt.ac.id/una/article/download/43658/18505/152330.

1. *Fi'il amr* (kata kerja perintah): Bentuk ini merupakan *amr* yang paling eksplisit dan tidak ambigu. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah ayat 43, aqīmū al-ṣalāh yang bermakna "dirikanlah salat".
2. *Fi'il muḍāri'* disertai lam *amr*: Pada bentuk ini, perintah tidak disebut secara langsung, melainkan melalui lam al-*amr*. Contohnya dalam QS. Al-Thalaq ayat 7: *liyunfiq żū sa'ah.*
3. *Isim fi'il amr*: Yaitu kata benda yang berfungsi sebagai perintah. Contohnya dalam QS. Al-Maidah ayat 105: *'alaikum anfusakum*.
4. Masdar pengganti *fi'il*: Misalnya dalam QS. Muhammad ayat 4: *fa ḍarba al-riqāb*.

Pembagian Makna *Amr*

Para ulama membagi makna *amr* menjadi sepuluh makna sebagai berikut:

1. *Wujūb* (Wajib): Merupakan hukum asal *amr* (tuntutan) yang mengikat dan berimplikasi pada perolehan pahala jika dilakukan, dan dosa jika ditinggalkan. Misalnya perintah dalam QS. Al-Baqarah ayat 43 bermakna wajib dan tidak ada *qarīnah* yang diperlukan sebagai penjelas.
2. *Ibāḥah* (Mubah): Perintah yang muncul setelah adanya larangan (*amr ba'da al-nahy*). Fungsinya mengembalikan status hukum perbuatan ke dalam kebolehan semula tanpa menambah beban hukum taklifi lainnya. Misalnya dalam QS. Al-Jumu'ah ayat 10. *Amr* jenis ini wajib didahului oleh *nahy* (larangan) dalam satu kesatuan wacana yang sama.
3. *Nadb* (Sunnah): Perintah yang disertai dengan *qarīnah* pelunak, sehingga sifat tuntutannya tidak mengharuskan secara mutlak, melainkan bermakna lebih utama untuk dikerjakan. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah ayat 282.
4. *Irsyād* (Bimbingan): Perintah yang berada dalam konteks pemberian nasihat, panduan, atau edukasi praktis bagi manusia. Perintah ini tidak berimplikasi pada hukum taklifi seperti wajib atau sunnah. Misalnya dalam QS. Al-Maidah ayat 101.[21]
5. *Taḥdīd* (Ancaman): Perintah yang disampaikan dalam konteks kemarahan, teguran keras, atau sindiran yang seolah-olah mempersilakan subjek untuk melakukan perbuatan buruk sebagai bentuk ancaman. Misalnya dalam QS. Al-Isra: 84.
6. *Imtinān* (Anugerah): Perintah yang bertujuan untuk menunjukkan atau mengingatkan kembali nikmat yang telah dianugerahkan oleh Allah SWT, sekaligus sebagai ekspresi kemurahan hati-Nya kepada makhluk. Misalnya dalam QS. Al-Nahl: 14.
7. *Takwīn* (Penciptaan): Perintah Allah SWT yang ditujukan kepada alam semesta dalam proses penciptaan. Perintah ini bersifat mutlak dan berada sepenuhnya di luar batas kapasitas maupun wilayah taklif. Misalnya dalam QS. YaSin: 82.
8. *Ikrām* (Pemuliaan): Perintah yang redaksinya ditujukan khusus kepada para penghuni surga kelak sebagai bentuk penghormatan, penghargaan, dan pemuliaan atas amal mereka. Misalnya dalam QS. Al-Haqqah: 24.

[21] Andi Putri Aunillah Filayati, Mohamad Harjum, dan Andi Miswar, "Kalimat Larangan: Kajian Struktur dan Fungsinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Al Iman: Jurnal Keislaman dan Kemasyarakatan* 10 (2026): 418.

9. *Ta'ajjub* (Keheranan): Perintah yang digunakan sebagai ungkapan untuk menunjukkan keheranan atau kecaman atas perilaku manusia. Misalnya dalam QS. 'Abasa: 17.
10. *Du'ā'* (Doa): Perintah yang datang dari pihak dengan posisi lebih rendah ke pihak yang lebih tinggi. Dalam konteks ini, subjeknya adalah hamba yang memohon dan objeknya adalah Allah SWT (tuntutan yang bersifat permohonan hamba kepada Tuhannya).[22]

Dari sepuluh makna di atas, tiga makna yang paling relevan dengan analisis ayat dalam penelitian ini adalah *wujūb*, *ibāḥah*, dan *nadb*. *Wujūb* adalah hukum asal yang berlaku ketika tidak ada *qarīnah*. *Ibāḥah* terjadi secara khusus ketika *amr* hadir setelah *nahy* dalam satu pembahasan pada QS. Al-Jumu'ah: 10.[23] Penentuan makna tidak ditetapkan hanya berdasarkan urutan redaksi *amr* setelah *nahy*, tetapi harus melalui penelusuran terhadap keadaan hukum sebelum larangan terjadi (*mā kāna qabla al-nahy*). *Nadb* berlaku ketika ada *qarīnah* pelunakan yang mengindikasikan bahwa tidak ada sanksi jika ditinggalkan, tetapi ada pahala jika dikerjakan.[24] *Ibāḥah* berbeda dari *nadb* dalam satu hal krusial: *ibāḥah* bersifat netral dan sempurna (tidak ada nilai pahala dan tidak ada nilai dosa), sementara *nadb* masih membawa nilai insentif positif.[25]

Definisi *Al-Nahy*

Al-Nahy secara bahasa berarti larangan yang merupakan antonim dari *amr* (perintah). Di dalam bahasa Arab misalnya dikatakan *nahāhu-yanhāhu-nahyan*, artinya "ia melarangnya", lalu bentuk *fantahā dan watanāhā*, berarti menahan diri atau berhenti.[26] Al-*nahy* secara terminologi menurut Al-Zarkasyī adalah tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan dari pihak yang lebih tinggi posisinya kepada yang lebih rendah yang bersifat mengikat. As-Suyūṭī menambahkan bahwa *nahy* memiliki pertahanan yang lebih kuat terhadap pergeseran makna dibandingkan dengan *amr*. Hal ini disebabkan *nahy* berkaitan erat dengan pencegahan mafsadat, dan pencegahan mafsadat dalam ushul diprioritaskan di atas penarikan manfaat (*dar'u al-mafāsid muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*). Dengan demikian, pergeseran makna *nahy* dari taḥrīm ke makruh lebih sulit dibandingkan dengan pergeseran makna *amr* dari *wujūb* ke makna yang lebih ringan.

Ṣīgat Al-Nahy dalam Al-Qur'an

Para ulama kaidah-kaidah tafsir membagi bentuk *nahy*, di antaranya:[27]

1. *Fi'il muḍāri'* yang disertai *lā nāhiyah*: Bentuk *nahy* ini merupakan bentuk yang paling eksplisit dan paling sering disebutkan dalam Al-Qur'an. Misalnya dalam QS. Al-Isra: 31 *wa lā taqtulū*.

[22] Filayati, Harjum, dan Miswar, 416.
[23] Abdul Rahman bin Abu Bakar Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Juz 3 (Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah Li Al-Kitab, 1974), 55–60.
[24] Muhammad Hasyim Kamali, "Principles of Islamic Jurisprudence," *Cambridge: The Islamic Texts Society*, 2003, 133–40.
[25] Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 314–15.
[26] Muḥammad ibnu Mukarram Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1994), juz 3, 343.
[27] Muhammad Hasan Abdul Ghaffar, *Taysir Ushul al-Fiqh lil Mubtadi'in*, Juz 3 (Maktabah Syamilah, n.d.), 3.

2. Kalimat *khabar* (berita) bermakna larangan: Misalnya dalam QS. Al-Nisa: 23, *ḥurrimat ‘alaikum*.
3. *Isim fi‘il nahy*: Bentuk ini merupakan kata benda yang bermakna kata kerja larangan. Bentuk ini penggunaannya lebih banyak dalam hadis dan sangat jarang disebutkan dalam Al-Qur’an. Misalnya “*ṣah*” (diamlah!) dalam konteks larangan.

Pembagian Makna *Nahy*

Makna *nahy* dapat dikategorikan sebagai berikut:[28]

1. *Taḥrīm* (Haram): Makna taḥrīm merupakan hukum asal *nahy* dan berdiri sendiri tanpa adanya *qarīnah*. Misalnya *wa lā taqtulū aulādakum* dalam QS. Al-Isra: 31, yang akan menjadi pembahasan ini.
2. *Karāhah* (Makruh): Pada karāḥah terdapat *qarīnah* pelunakan yang tegas dan jelas. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah: 282 tentang larangan menulis hutang saat tidak ada penulis.
3. *Irsyād* (Bimbingan): *Nahy* datang dalam konteks nasihat yang tidak berimplikasi pada hukum taklifi. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah: 286.
4. *Du‘ā'* (Doa): Misalnya dalam QS. Ali Imran ayat 8, di mana hamba sebagai subjek berdoa kepada Allah.
5. *Tahdīd* (Ancaman): *Nahy* datang dalam bentuk peringatan keras. Misalnya dalam QS. Al-Taubah: 95.

Kaidah-Kaidah *Amr* dan *Nahy*

Beberapa kaidah *amr* dan *nahy* yang disusun oleh ulama antara lain sebagai berikut:

1. *Al-Aṣl Fī al-Amr Li al-Wujūb*: Kaidah ini menyebutkan bahwa hukum asal suatu perintah adalah *al-wujūb* (wajib). Dari kaidah inilah para ulama menetapkan hukum perintah. Mayoritas ulama seperti Syafiiyah, Hanabilah, dan Malikiyah berpendapat bahwa hukum asal suatu perintah adalah wajib. Sementara sebagian Mu’tazilah memandang bahwa hukum asal perintah adalah nadb, dan sebgaian ulama lain memilih *tawaqquf*. Adapun pendapat yang terkuat adalah pendapat yang pertama.[29] Dengan demikian, hukum asal perintah bersifat wajib, selama tidak ada indikator (*qarīnah*) yang mengalihkan kewajiban tersebut.
2. *Al-Aṣl Fī al-Nahy Li al-Taḥrīm*: Hukum asal larangan (*al-nahy*) adalah al-taḥrīm (keharaman). Artinya, bila terdapat larangan di dalam Al-Qur’an, maka hukum asal perbuatan tersebut haram kecuali jika ada dalil lain yang mengubahnya.
3. *Al-Amr Ba‘da Al-Nahy Ya‘ūdu Ilā mā kāna ‘Alaihi Qabla Al-Nahy*: Perintah yang datang setelah larangan mengembalikan hukum suatu perkara ke hukum asal sebelum larangan. Jika sebelum dilarang hukumnya wajib, maka hukumnya kembali menjadi wajib. Dengan demikian, setelah larangan tersebut diangkat, hukumnya akan menyesuaikan kembali ke hukum asalnya.[30] Pada kaidah ini perlu

[28] Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur’an*, 56.

[29] Iyad bin Nami Al-Sulami, *Ushul al-Fiqh al-Lazi La Yasa’u al-Faqiha Jahluhu* (Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2005), 222–24.

[30] Majid bin Khalifah Al-Sulami, “Al-Amr Ba‘da al-Hazr: Dirasah Ushuliyyah Tathbiqiyyah,” *Majallat al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-Buhuts al-Al-Akadimiyyah* 11, no. 66 (1 Februari 2016): 15–32, https://doi.org/10.21608/mdak.2016.157469.

diidentifikasi *nahy* yang mendahului datang secara berurutan. Selanjutnya, perlu diidentifikasi status hukum perbuatan tersebut sebelum *nahy*. Jika hukum asalnya wajib, maka hukumnya kembali menjadi wajib. Jika sunah, maka kembali menjadi sunah, dan jika mubah, maka akan kembali menjadi mubah.[31]

4. *Al-Amr Al-Muṭlaq Lā Yaqtaḍī Al-Tikrār*: Perintah mutlak tidak berkonsekuensi pada pengulangan (*tikrār*).[32] Dengan demikian, perintah mutlak cukup dilakukan sekali, kecuali bila terdapat *qarīnah* yang menunjukkan kewajiban pengulangan.
5. *Al-Amr Bi Al-Syai' Nahyun 'An Ḍiddihī*: Perintah untuk melakukan sesuatu mengandung larangan untuk melakukan lawan perbuatannya. Misalnya dalam Al-Qur'an terdapat perintah untuk birr al-wālidain (berbakti kepada orang tua) yang juga mengandung larangan 'uqūq al-wālidain (durhaka kepada orang tua).[33]
6. *Al-Nahy Yaqtaḍī Al-Fasād Fī Mā Nūhiya 'Anhu*: Larangan terhadap suatu perbuatan berimplikasi pada rusaknya keabsahan (batal/tidak sahnya) perbuatan tersebut. Misalnya larangan untuk salat dalam keadaan mabuk, dan larangan transaksi jual beli setelah azan salat Jumat bagi orang yang wajib menghadirinya.[34] Jika seseorang salat dalam keadaan mabuk, salatnya tidak sah. Demikian pula, menurut pendapat yang berpegang pada kaidah ini, transaksi jual beli setelah azan salat Jumat menjadi batal. Meski demikian, keabsahan jual beli tersebut diperselisihkan ulama. Sebagian memandangnya tidak sah, sementara yang lain memandangnya tetap sah tetapi pelakunya berdosa.[35]
7. *Al-Nahy Al-Muṭlaq Yaqtaḍī Al-Faur Wa Al-Dawām*: Sebuah larangan mutlak pada dasarnya menuntut seseorang untuk segera (*faur*) meninggalkan perbuatan yang dilarang. Selain itu, larangan juga berkonsekuensi pada kesinambungan (*dawām*) untuk terus-menerus meninggalkan perbuatan yang dilarang tadi.[36]

Amr yang Bergeser Ke *Ibāḥah*

Dua ayat dalam QS. Al-Jumu'ah yakni ayat 9 dan 10 merupakan ayat yang tidak dapat dipisahkan. Ayat 9 mengandung larangan, dan ayat 10 mengandung perintah yang maknanya ditentukan oleh ayat 9.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ....فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ....

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila telah diseru untuk melaksanakan shalat pada hari Jumat, bergegaslah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli...

[31] Khalid bin Ali Al-Musyaiqih, *Al-'Aqd al-Tsamin fi Syarh Manzhumah al-Syaikh Ibn Utsaimin fi Ushul al-Fiqh wa Qawa'idih* (Kuwait: Maktabah al-Imam al-Dzahabi, 2015), 146–47.

[32] Al-Sulami, *Ushul al-Fiqh al-Lazi La Yasa'u al-Faqiha Jahluhu*, 232–33.

[33] Khalid bin Utsman Al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan* (Mesir: Dar Ibn Affan, 1421), 482–83.

[34] Al-Sabt, 484.

[35] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, Juz 8, 122.

[36] Abu Ya'la al-Farra' Al-Baghdadi, *Al-'Uddah fi Ushul al-Fiqh*, 1990, -Juz 2, 428.

Apabila salat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi; carilah karunia Allah...”[37] (QS. Al-Jumu‘ah [62]: 9-10).

Pada ayat 9, terdapat dua *fi‘il amr*, yakni '*fas‘au*' (bergegaslah) dan *'wa żarū*' (tinggalkanlah). *Wa żarū al-bai‘* adalah *fi‘il amr* yang bermakna *nahy* (larangan), dalam ayat ini perintah untuk meninggalkan aktivitas berdagang. Ini adalah *qarīnah* lafziyah yang membentuk konteks langsung bagi ayat 10. Pada ayat 10, terdapat dua fi‘il *amr*: '*fantasyirū*' (bertebaranlah) dan '*wabtagū*' (carilah). Kedua fi‘il *amr* ini secara gramatikal adalah *amr* biasa, tetapi kedua perintah tersebut muncul langsung setelah perintah larangan berdagang di ayat 9 dalam satu rangkaian pembahasan yang berkesinambungan.

Jika kaidah *al-aṣl fī al-amr li al-wujūb* diterapkan pada ayat ini secara langsung tanpa memandang konteks, maka ‘*fantasyirū*’ akan bermakna setiap Muslim wajib untuk keluar dan bertebaran di muka bumi setelah salat Jumat. Konsekuensi dari kaidah ini adalah, seseorang yang tetap duduk berzikir atau membaca Al-Qur’an di masjid setelah salat Jumat dan tidak mencari nafkah dianggap telah meninggalkan kewajiban dan berdosa. Padahal tidak ada ulama tafsir klasik yang menyatakan demikian. Dengan demikian, kaidah *al-aṣl fī al-amr li al-wujūb* tidak dapat diterapkan dalam ayat ini, dan perlu menyebutkan *qarīnah* yang menyertai ayat.

Terdapat *qarīnah* lafziyah yang sangat jelas dan tidak dapat diabaikan yakni larangan *wa żarū al-bai‘* (tinggalkanlah jual-beli) di ayat 9 langsung diikuti perintah *fantasyirū* pada ayat 10 dalam satu unit wacana yang berkesinambungan. Hubungan struktural antara keduanya ditandai oleh penggunaan huruf fa’ dalam kalimat *fa iżā quḍiyat al-ṣalāh* yang menunjukkan hubungan waktu dan sebab, yaitu “maka apabila shalat telah selesai dilaksanakan”. Dengan demikian, ayat ini menjadi contoh yang jelas dari kaidah *al-amr ba‘da al-nahy ya‘ūdu ilā mā kāna ‘alaihi qabla al-nahy*, yaitu perintah yang datang setelah larangan berfungsi mengembalikan hukum seperti sebelum adanya larangan tersebut. Dalam konteks ini, fungsi perintah *fantasyirū* bergeser dari makna asalnya, yaitu *wujūb*. Namun, arah pergeseran tersebut tidak ditentukan secara otomatis oleh kaidah bahwa perintah setelah larangan bermakna *ibāḥah*, melainkan oleh status hukum aktivitas tersebut sebelum larangan, yaitu mubah. Aktivitas yang sebelumnya dilarang sementara seperti berdagang atau beraktivitas di luar masjid kembali dibolehkan setelah salat Jumat selesai. Dengan demikian, perintah *fantasyirū* tidak menunjukkan kewajiban ataupun anjuran khusus, tetapi sekadar mengembalikan hukum kepada kondisi asalnya, yaitu mubah.[38]

Kesimpulan ini juga didukung oleh para mufasir klasik. Ibn Katsir menjelaskan bahwa perintah *fantasyirū* merupakan izin yang diberikan setelah salat selesai, karena sebelumnya Allah telah melarang aktivitas jual beli sejak azan dan memerintahkan kaum muslim untuk berkumpul. Dengan demikian, perintah tersebut berfungsi sebagai pencabutan larangan yang bersifat sementara, bukan sebagai penetapan kewajiban baru.[39] Al-Qurṭubī menegaskan lebih eksplisit bahwa perintah ini adalah amr ibāḥah, sama seperti perintah berburu setelah *taḥallul* dalam QS. Al-Ma’idah: 2 (*wa iżā ḥalaltum*

[37] Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemah* (Sukses Publishing, 2012), 555.

[38] Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, 419.

[39] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-ʿAẓīm*, juz 8, 122.

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol.5, No.6 (2026): 1110-1127
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3553

faṣṭādū).[40] Sementara itu, Al-Ṭabarī menafsirkan perintah tersebut dengan tambahan "jika kalian mau" (*in syi'tum*) dan menyebutnya sebagai *rukhṣah* (keringanan) dari Allah. Ia juga menukil pendapat al-Ḍaḥḥāk bahwa ayat ini merupakan izin dari Allah, sehingga siapa yang mau boleh keluar dan siapa yang mau boleh tetap duduk.[41] Ketiga mufasir menempuh ungkapan yang berbeda, yaitu izin pada Ibn Katsīr, *amr ibāḥah* pada al-Qurṭubī, dan *rukhṣah* yang bergantung pada kehendak mukalaf pada al-Ṭabarī. Namun, ketiganya bermuara pada simpulan yang sama, yaitu bahwa *fantasyirū* tidak menunjukkan *wujūb*. Pernyataan al-Ḍaḥḥāk sekaligus menjawab pembacaan literal yang disinggung di bagian pendahuluan, bahwa orang yang memilih tetap berzikir di masjid setelah salat Jumat tidak meninggalkan kewajiban apa pun.

Perlu ditegaskan bahwa simpulan kebolehan pada ayat ini tetap kuat meskipun ulama berbeda pendapat tentang kaidah *al-amr ba'da al-ḥaẓr*. Menurut pendapat yang memandangnya sebagai *ibāḥah*, *fantasyirū* menunjukkan kebolehan. Menurut pendapat yang mengembalikannya kepada hukum sebelum larangan, hasilnya juga mubah, karena jual beli dan mencari nafkah memang berstatus mubah sebelum azan Jumat. Adapun pendapat yang memandang amr setelah larangan tetap menunjukkan *wujūb*, sebagaimana dinukil al-Qurṭubī dari al-Qāḍī Abū al-Ṭayyib dan lainnya, tetap mengakui kebolehan pada ayat ini. Menurut al-Qurṭubī, kebolehan pada perintah seperti *fantasyirū* dipahami dari pertimbangan makna dan ijmak, bukan dari bentuk perintahnya (*min al-naẓar ilā al-ma'nā wa al-ijmā', lā min ṣīgat al-amr*).[42] Dengan demikian, ketiga pendapat bermuara pada kebolehan. Kebolehan ini tidak dapat dipahami sebagai kewajiban bagi setiap Muslim untuk bekerja atau berdagang seusai salat Jumat. Praktik sebagian salaf, seperti 'Irāk bin Mālik yang berdoa di pintu masjid memohon rezeki seusai salat Jumat sebagaimana dinukil Ibn Katsīr, menunjukkan keutamaan bagi yang memilih bertebaran mencari karunia Allah, bukan kewajiban bagi semua.[43]

Nahy yang Tetap pada *Taḥrīm* Mutlak

Dalam QS. Al-Isra ayat 31 Allah SWT berfirman:

وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا

"Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan kepadamu. Membunuh mereka itu sungguh suatu dosa yang besar."[44] (QS. Al-Isra [17]: 31).

Frasa *wa lā taqtulū* adalah *fi'il muḍāri'* yang terpengaruh oleh *lā nāhiyah*, yang merupakan bentuk larangan yang paling asli dan eksplisit dalam bahasa Arab. Larangan ini ditujukan untuk mencegah pembunuhan anak-anak dengan alasan ekonomi, yaitu karena ketakutan akan kemiskinan (*khasyata imlāq*). Pada ayat ini berlaku kaidah *al-aṣl*

[40] Muḥammad ibn Aḥmad Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Shu'ub, 1964), 101.

[41] Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*, ed. oleh ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin Al-Turkī (Kairo: Dār Hajar li al-Ṭibāʿah wa al-Nasyr wa al-Tawzīʿ wa al-Iʿlān, 2001), juz 22, 643.

[42] Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964).

[43] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, juz 8, 122.

[44] Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemah*, 286.

fī al-nahy li al-taḥrīm, yaitu hukum asal larangan menunjukkan keharaman. Makna *taḥrīm* pada ayat ini tetap pada hukum asalnya (*taḥrīm*) karena tidak ditemukan indikator yang menggeser maknanya kepada makna lain yang lebih ringan.[45]

Hal ini berbeda dengan ayat QS. Al-Jumu'ah, ayat ini tidak menunjukkan adanya kondisi kebolehan yang dibekukan sementara lalu dikembalikan kembali. Pembunuhan jiwa manusia sejak awal tidak pernah berstatus mubah dalam syariat Islam. Karena itu, larangan pada ayat ini merupakan *taḥrīm* asli dan permanen, bukan bagian dari pola *raf' al-ḥaẓr*. Selain itu, konteks ayat menunjukkan tidak adanya *qarīnah* yang dapat menggeser makna *taḥrīm*. Tidak terdapat *amr* sebelumnya yang membentuk pola hubungan *amr* dan *nahy* dalam satu rangkaian pembahasan. Selain itu, tidak ditemukan pula unsur rukhṣah atau pengecualian dalam teks.

Sebaliknya, ayat ini justru memuat *qarīnah* penegas (*qarīnah mu'akkidah*) dalam frasa *inna qatlahum kāna khiṭ'an kabīrā*. Berbeda dengan *qarīnah* pengalih (*qarīnah ṣārifah*) yang menggeser makna larangan dari hukum asalnya, *qarīnah* penegas justru mengukuhkan makna asal tersebut. Penggunaan *inna* sebagai partikel penegas dan kata *kabīrā* yang menunjukkan besarnya dosa memperkuat keharaman tersebut dan menutup kemungkinan penakwilan kepada makna yang lebih ringan. Ibn Katsīr menyebut bahwa ayat ini berkaitan dengan praktik sebagian masyarakat jahiliah yang membunuh anak perempuannya agar beban tanggungannya tidak bertambah.[46]

Selanjutnya, kaidah *al-nahy al-muṭlaq yaqtaḍī al-faur wa al-dawām* tampak sangat jelas dalam ayat ini. Larangan *wa lā taqtulū* wajib dipatuhi seketika sejak diketahui tanpa penundaan dan tanpa masa transisi adaptasi. Larangan tersebut juga berlaku terus-menerus tanpa dibatasi oleh keadaan tertentu, termasuk kondisi kemiskinan yang disebut secara eksplisit dalam ayat. Allah tidak memberikan toleransi terhadap alasan kemiskinan, tetapi justru membatalkan dasar ketakutan tersebut melalui firman-Nya *naḥnu narzuquhum wa iyyākum* (Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu). Dengan demikian, kemiskinan tidak dapat dijadikan alasan darurat yang membolehkan pembunuhan anak.[47]

Larangan dalam ayat ini berkaitan langsung dengan *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa), salah satu dari lima *ḍarūriyyāt* dalam *maqāṣid syariah*.[48] Dalam hierarki *maqāṣid* yang dijelaskan oleh Al-Syatibi, bahwa *ḥifẓ al-nafs* menempati posisi yang sangat mendasar. Oleh sebab itu, larangan yang berkaitan langsung dengan perlindungan jiwa memiliki tingkat ketegasan yang sangat tinggi dan tidak dapat digeser hanya karena pertimbangan ekonomi atau kesulitan hidup.

Ibn Katsir menegaskan bahwa membunuh anak merupakan dosa yang besar, dan memperkuatnya dengan hadis Ibn Mas'ūd yang menempatkan perbuatan tersebut sebagai dosa terbesar setelah syirik.[49] Fakhr al-Rāzī menafsirkan frasa *inna qatlahum kāna khiṭ'an kabīrā* sebagai dosa yang besar, dan menegaskan bahwa membunuh anak karena

[45] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, 71–72.
[46] Ibn Katsir, 71–72.
[47] Aziz et al., "Larangan Membunuh Anak Karena Takut Miskin: (Kajian Tafsir Muqaran Pada Q.S Al-An'am Ayat 151 Dan Q.S Al-Isra 31)."
[48] Abū Isḥāq Ibrāhīm ibnu Mūsā Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt* (Kairo: Dār Ibnu 'Affān, 1997), juz 2, 17–20.
[49] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, juz 5, 71–72.

takut miskin merupakan bentuk buruk sangka kepada Allah. Ia juga menjelaskan bahwa lafaz *aulādakum* bersifat umum, mencakup anak laki-laki maupun perempuan, sehingga larangan tersebut tidak dibatasi oleh jenis kelamin anak.[50] Sementara itu, Al-Qurṭubī merujuk pembahasan ayat ini kepada penafsirannya atas QS. Al-An'ām: 151, yang memuat larangan serupa.[51] Tidak ditemukan pendapat mufasir klasik yang menurunkan larangan ini menjadi makruh.

Analisis Komparatif dan Diskusi

Setelah kedua ayat dianalisis secara terpisah, penerapan model lima tahap pada keduanya memperlihatkan dua jalur yang berbeda. Pada QS. Al-Jumu'ah: 9–10, uji kaidah asal (tahap kedua) menunjukkan bahwa makna *wujūb* tidak dapat dipertahankan, karena akan berujung pada kewajiban setiap Muslim untuk keluar dari masjid. Investigasi status hukum sebelum larangan (tahap ketiga) menunjukkan bahwa jual beli dan mencari nafkah berstatus mubah sebelum azan Jumat. Identifikasi *qarīnah* (tahap keempat) menemukan *qarīnah* pengalih (*ṣārifah*) berupa larangan *wa żarū al-bai'* dan frasa *fa iżā quḍiyat al-ṣalāh*, sehingga pada pemetaan fungsi dan maqāṣid (tahap kelima) hukumnya kembali menjadi mubah melalui mekanisme *raf' al-ḥaẓr*, dengan dimensi *maqāṣid ḥifẓ al-māl*. Sebaliknya, pada QS. Al-Isra: 31, uji kaidah asal (pada tahap kedua) menunjukkan bahwa *taḥrīm* tetap bertahan. Investigasi status hukum sebelum larangan (tahap ketiga) menjadi tidak relevan karena membunuh anak tidak pernah berstatus mubah sejak awal. Identifikasi *qarīnah* (tahap keempat) tidak menemukan *qarīnah* pengalih (*ṣārifah*), tetapi justru menemukan *qarīnah* penegas (*mu'akkidah*) berupa frasa *inna qatlahum kāna khiṭ'an kabīrā*, sehingga pada tahap pemetaan (tahap kelima) larangan tersebut tetap *taḥrīm*, berlaku segera (*al-faur*) dan terus-menerus (*al-dawām*), dengan dimensi *maqāṣid ḥifẓ al-nafs*.

Temuan tersebut berdialog dengan kajian-kajian terdahulu pada tiga titik. Pertama, kajian Hamka menegaskan bahwa makna asal *amr* adalah *wujūb* dan dapat bergeser apabila terdapat *qarīnah*.[52] Bahkan, untuk QS. Al-Jumu'ah: 10 secara khusus, Hamka menyimpulkan bahwa perintah mencari rezeki sesudah larangan jual beli hanya bermakna *ibāḥah* karena datang sesudah larangan, tanpa menelusuri status hukum perbuatan tersebut sebelum larangan.[53] Rumusan serupa dikemukakan Hasbullah dan Noor dalam kerangka integrasi nahwu dan *uṣūl* fikih.[54] Temuan pada QS. Al-Jumu'ah membenarkan rumusan tersebut, tetapi sekaligus menunjukkan batas operasinya. Keberadaan *qarīnah* berupa larangan sebelumnya hanya mengindikasikan bahwa makna *wujūb* harus ditinggalkan, tetapi belum menjelaskan ke mana hukum perbuatan itu harus dikembalikan. Jawaban atas pertanyaan kedua inilah yang diperoleh melalui investigasi status hukum sebelum larangan (*mā kāna qabla al-nahy*). Kedua, perbandingan dengan

[50] Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1420), juz 20, 330–31.

[51] Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz 10, 252–53.

[52] Hamka, "Kaidah-Kaidah Tafsir yang Berhubungan dengan Amr (Perintah) dan Nahy (Larangan) di dalam Al-Qur'an," 182–83.

[53] Hamka, 183.

[54] Hasbullah dan Noor, "Binā' Ma'nā al-Amr wa al-Nahy: Dirāsah Naḥwiyyah wa Taba'ātuhā al-Fiqhiyyah," 228–29.

QS. Al-Taubah: 5 yang dikemukakan al-Syinqīṭī memperlihatkan bahwa tanpa menelusuri status hukum sebelum larangan, pola kebahasaan yang sama, yaitu perintah setelah larangan, dapat menghasilkan simpulan yang berbeda dari maksud teks.[55] Ketiga, pada QS. Al-Isra: 31, temuan penelitian ini sejalan dengan kajian Aziz dkk. yang menegaskan keharaman membunuh anak melalui pendekatan tafsir *muqāran*,[56] serta kajian Putri dan Naqiyah melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed, menyimpulkan bahwa larangan tersebut bersifat universal dan berlaku untuk alasan apa pun.[57] Simpulan terakhir ini sejalan dengan kaidah *al-dawām* dalam penelitian ini, meskipun dicapai melalui jalan yang berbeda. Perbedaannya, penelitian ini memetakan ketahanan larangan tersebut secara prosedural, yaitu melalui ketiadaan qarīnah pengalih, keberadaan qarīnah penegas, dan bekerjanya kaidah *al-faur wa al-dawām*.

Bagi perkembangan studi tafsir kontemporer, model lima tahap ini memiliki tiga implikasi metodologis. Pertama, model ini memindahkan kaidah *al-amr ba'da al-ḥaẓr* dari wilayah diskursus teoretis *uṣūl* ke wilayah prosedur penafsiran yang operasional dan dapat diperiksa ulang. Kedua, model ini memperlihatkan bahwa *Qawā'id Tafsīr* dapat dirumuskan sebagai alat instrumen analisis yang sistematis tanpa meninggalkan rujukan *turāṡ*, sehingga sejalan dengan tuntutan transparansi metodologis dalam kajian akademik. Ketiga, model ini dapat dimanfaatkan dalam pengajaran *Qawā'id Tafsīr*. Pembelajar tidak sekedar menguasai kaidah secara hafalan, tetapi dilatih menjalankan urutan langkah sebelum menarik kesimpulan hukum dari suatu ayat.

Di samping itu, kerangka ini juga menjawab kembali persoalan kecenderungan pembacaan literal yang menjadi latar belakang penelitian. Pembacaan literal yang memaknai *fantasyirū* sebagai kewajiban bekerja setelah salat Jumat pada dasarnya hanya berhenti pada kaidah asal wujūb, lalu langsung menarik kesimpulan. Pembacaan itu melewatkan tiga langkah penting, yaitu memeriksa unit wacana bersama ayat 9, menelusuri status hukum sebelum larangan, dan mengidentifikasi qarīnah yang menyertainya. Di sisi lain, model lima tahap juga mencegah kekeliruan ke arah yang berlawanan, yaitu melonggarkan larangan yang bersifat tegas dengan dalih kebutuhan ekonomi. Pada QS. Al-Isra: 31, dalih tersebut telah dibantah oleh teks melalui frasa *naḥnu narzuquhum wa iyyākum*. Dengan demikian, urutan langkah ini dapat menjadi panduan sederhana bagi pembaca maupun pegiat literasi keagamaan di ruang digital sebelum menyebarkan klaim hukum yang hanya bersandar pada terjemahan harfiah ayat.

Meskipun demikian, klaim tentang presisi dan replikasi model ini tetap perlu ditempatkan secara proporsional. Model lima tahap baru diterapkan secara penuh pada dua ayat yang dipilih karena mewakili dua pola yang berlawanan. Contoh QS. Al-Ma'idah: 2 dan QS. Al-Taubah: 5 yang dikemukakan para ulama memberi indikasi bahwa investigasi status hukum sebelum larangan mampu membedakan arah pergeseran hukum secara tepat. Namun, pengujian sistematis pada kumpulan ayat *amr* dan *nahy* yang lebih

[55] Al-Syinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, 327.

[56] Aziz et al., "Larangan Membunuh Anak Karena Takut Miskin: (Kajian Tafsir Muqaran Pada Q.S Al-An'am Ayat 151 Dan Q.S Al-Isra 31)."

[57] Zahfa Lisnaeni Putri dan Naqiyah Naqiyah, "Kontekstualisasi QS Al-Isrā (17): 31 tentang Larangan Pembunuhan Anak Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed," *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 8, no. 1 (30 Juni 2023): 26–27, https://doi.org/10.24090/maghza.v8i1.7963.

luas belum dilakukan. Oleh karena itu, kerangka ini lebih tepat dipandang sebagai tawaran prosedur yang masih perlu diuji, sebelum digeneralisasi secara luas.

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa penerapan kaidah *amr* dan *nahy* dalam *Qawā'id Tafsīr* perlu mempertimbangkan dua variabel penting, yaitu status hukum perbuatan sebelum *nahy* dan aspek temporalitas larangan. Pada QS. Al-Jumu'ah: 9–10, perintah *fantasyirū* tidak menghasilkan kewajiban baru, melainkan berfungsi sebagai *raf' al-ḥaẓr* (pencabutan larangan situasional) yang mengembalikan aktivitas ekonomi ke status hukumnya sebelum larangan, yaitu mubah. Simpulan ini diperoleh melalui penelusuran status hukum sebelum larangan (*mā kāna qabla al-nahy*), bukan dari penerapan kaidah yang secara otomatis menyamakan setiap perintah setelah larangan dengan *ibāḥah*. Meskipun ulama berbeda pendapat tentang kaidah *al-amr ba'da al-ḥaẓr*, ketiga pendapat yang ada bermuara pada kebolehan untuk ayat ini. Hasil ini sejalan dengan penafsiran Ibn Katsīr, al-Qurṭubī, dan al-Ṭabarī yang sama-sama menolak makna *wujūb* pada perintah tersebut. Karena itu, ayat ini tidak dapat dijadikan dasar untuk mewajibkan setiap Muslim bekerja atau berdagang seusai salat Jumat. Ia hanya menegaskan bahwa aktivitas tersebut kembali dibolehkan.

Sebaliknya, larangan *wa lā taqtulū* pada QS. Al-Isra: 31 menunjukkan ketahanan terhadap pergeseran fungsi. Tidak terdapat relasi amr dan nahy dalam unit wacana yang sama, dan tidak ditemukan qarīnah yang mengalihkan maknanya dari *taḥrīm*. Sebaliknya, frasa *inna qatlahum kāna khiṭ'an kabīrā* berfungsi sebagai *qarīnah* penegas yang memperkuat larangan. Kaidah *al-nahy al-muṭlaq yaqtaḍī al-faur wa al-dawām* menegaskan keharaman dari dua sisi: *al-faur* menutup kemungkinan penundaan, dan al-dawām menutup kemungkinan pengecualian situasional, termasuk kondisi kemiskinan yang disebut dalam ayat itu sendiri. Kaitannya dengan *ḥifẓ al-nafs*, sebagai salah satu *ḍarūriyyāt* yang paling mendasar dalam maqāṣid syariah, semakin memperkuat ketegasan larangan tersebut.

Secara metodologis, penelitian ini menawarkan model analisis prosedural lima tahap sebagai pengembangan dari pola empat langkah yang umum digunakan dalam kajian *Qawā'id Tafsīr*. Penambahan tahap investigasi status hukum sebelum nahy membuat analisis lebih kontekstual dalam menentukan fungsi amr yang datang setelah larangan. Namun, karena model ini baru diterapkan pada dua ayat, klaim tentang presisi dan replikabilitasnya masih bersifat awal. Penelitian selanjutnya disarankan menguji model ini pada kumpulan ayat *amr* dan *nahy* yang lebih luas, termasuk dalam ranah teologi, fatwa bioetika kontemporer, dan hukum keluarga Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Amidi, Saif al-Din. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.

Al-Baghdadi, Abu Ya'la al-Farra'. *Al-'Uddah fi Ushul al-Fiqh*, 1990.

Al-Gazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Al-Musyaiqih, Khalid bin Ali. *Al-'Aqd al-Tsamin fi Syarh Manzhumah al-Syaikh Ibn Utsaimin fi Ushul al-Fiqh wa Qawa'idih*. Kuwait: Maktabah al-Imam al-Dzahabi, 2015.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. 2 ed. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Shu'ub, 1964.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1420.

Al-Sabt, Khalid bin Utsman. *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan*. Mesir: Dar Ibn Affan, 1421.

Al-Sulami, Iyad bin Nami. *Ushul al-Fiqh al-Lazi La Yasa'u al-Faqiha Jahluhu*. Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2005.

Al-Sulami, Majid bin Khalifah. "Al-Amr Ba'da al-Hazr: Dirasah Ushuliyyah Tathbiqiyyah." *Majallat al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-Buhuts al-Al-Akadimiyyah* 11, no. 66 (1 Februari 2016): 15–32. https://doi.org/10.21608/mdak.2016.157469.

Al-Suyuthi, Abdul Rahman bin Abu Bakar Jalaluddin. *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*. Jilid 3. Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah Li Al-Kitab, 1974.

Al-Syāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibnu Mūsā. *Al-Muwāfaqāt*. Kairo: Dār Ibnu 'Affān, 1997.

Al-Syinqīṭī, Muḥammad al-Amīn. *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*. Diedit oleh ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin Al-Turkī. Kairo: Dār Hajar li al-Ṭibāʿah wa al-Nasyr wa al-Tawzīʿ wa al-Iʿlān, 2001.

Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāʾuh, 1957.

Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Kutubī, 1994.

Aulanni'am, dan Andi Tri Saputra. "Kaidah Amr-Nahy, Qarinah, dan Penafsiran Quraish Shihab tentang Jilbab (Sebuah Kajian Terhadap Kaidah Tafsir)." *Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (31 Desember 2021): 405–25. https://doi.org/10.30863/alwajid.v2i2.2279.

Aziz, Muhammad Fadhlan, Muhammad Yunizar, Suci Pebrianti, Rida Maryani Iryanti, dan Jamaruddin Ade. "Larangan Membunuh Anak Karena Takut Miskin: (Kajian Tafsir Muqaran Pada Q.S Al-An'am Ayat 151 Dan Q.S Al-Isra 31)." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 6, no. 2 (2023): 176–89. https://ejournal.iai-tabah.ac.id/Alfurqon/article/view/1964.

Filayati, Andi Putri Aunillah, Mohamad Harjum, dan Andi Miswar. "Kalimat Larangan: Kajian Struktur dan Fungsinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Al Iman: Jurnal Keislaman dan Kemasyarakatan* 10 (2026).

Ghaffar, Muhammad Hasan Abdul. *Taysir Ushul al-Fiqh lil Mubtadi'in*. Jilid 3. Maktabah Syamilah, n.d.

Hamka, Zainuddin. "Kaidah-Kaidah Tafsir yang Berhubungan dengan Amr (Perintah) dan Nahy (Larangan) di dalam Al-Qur'an." *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam* 3, no. 2 (2017): 178–89.

Hasbullah, dan Muhammad Syamsuddin Noor. "Binā' Ma'nā al-Amr wa al-Nahy: Dirāsah Naḥwiyyah wa Taba'ātuhā al-Fiqhiyyah." *Jurnal Al-Maqayis* 12, no. 2 (2025): 228–42. https://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/maqoyis/article/view/18262.

Ibn Katsir, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Diedit oleh Sāmī ibn Muḥammad Al-Salāmah. Riyadh: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzīʿ, 1999.

Ibnu Manẓūr, Muḥammad ibnu Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.

Kamali, Muhammad Hasyim. "Principles of Islamic Jurisprudence." *Cambridge: The Islamic Texts Society*, 2003.

Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemah*. Sukses Publishing, 2012.

Puspita, Rani, dan Maulana Yusup. "Makna Kalimat Amr dan Nahy dalam Kitab Bidāyat al-Hidāyah Karya Imam Al-Ghazālī." *Alsina : Journal of Arabic Studies* 5, no. 2 (31 Agustus 2023): 191–212. https://doi.org/10.21580/alsina.5.2.22424.

Putri, Zahfa Lisnaeni, dan Naqiyah Naqiyah. "Kontekstualisasi QS Al-Isrā (17): 31 tentang Larangan Pembunuhan Anak Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed." *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 8, no. 1 (30 Juni 2023): 14–28. https://doi.org/10.24090/maghza.v8i1.7963.

Zulfiya, Ida. "Distingsi Kaidah Uṣūl al-Tafsīr dan Uṣūl al-Fiqh Beserta Implementasinya." *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 11 (2025). https://journal.uinjkt.ac.id/una/article/download/43658/18505/152330.