

Makna Imperatif dalam Al-Qur'an: Studi Pergeseran Interpretasi QS An-Nisā' [4]: 3

Chaerul Umam Shabran¹, Andi Miswar² Mohamad Harjum³, Khirfatul Jannah⁴

¹²³⁴Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

Email: umamchaerul0219@gmail.com¹, andi.miswar@uin-alauddin.ac.id², mohamad.harjum@uin-alauddin.ac.id³, khirfatuljannah@gmail.com⁴

ARTIKEL INFO

Article history

Received: 2026-06-08

Accepted: 2026-10-13

Published: 2026-10-20

Kata kunci:

Imperative expressions (amr); contextual meaning; classical exegesis; contemporary exegesis; balāghah.

A B S T R A C T

In contemporary reality, particularly in society, every command (amr) in the Qur'an tends to be understood as an obligation that must be fulfilled unconditionally. However, in Qur'anic exegesis (tafsir) and Islamic jurisprudence (uṣūl al-fiqh), imperative expressions do not always indicate obligation. Depending on the context of the verse and their usage, they may also convey recommendation, permissibility, warning, or other functions. This diversity of meanings highlights the importance of examining the dynamics of imperative expressions in the Qur'an. The differing approaches between classical exegesis, which tends to adhere closely to the textual meaning, and contemporary exegesis, which places greater emphasis on situational and contextual factors, constitute an important subject for comparative study. This study employs a qualitative method through library research, using descriptive analysis of Qur'anic verses containing imperative expressions and examining shifts in their interpretation by classical and contemporary exegetes. The findings indicate that the meaning of imperative expressions is not fixed but varies according to context (siyāq), contextual indicators (qarīnah), and the exegetes' social backgrounds. For example, in QS. al-Nisā' (4:3), the imperative fankihū is understood not merely as establishing the permissibility of polygamy but also as a response to specific social circumstances subject to certain limitations. The implications of this study highlight the importance of integrating linguistic analysis, rhetorical beauty (balāghah), and social context in interpreting the Qur'an. This integrated approach can produce interpretations that are more responsive to contemporary developments without disregarding the fundamental meanings of the text.



© 2025 by authors. Lisensi Ummul Qura : Jurnal Ilmiah Institut Pesantren Sunan Drajat (INSUD) Lamongan. Artikel ini bersifat open access yang didistribusikan di bawah syarat dan ketentuan Creative Commons Attribution (CC-BY-SA) license.

A. PENDAHULUAN

Bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai sarana komunikasi, tetapi juga menjadi media penyampaian wahyu yang mengandung pesan, nilai, serta tujuan tertentu. Oleh sebab itu, ungkapan-ungkapan kebahasaan di dalamnya tidak dapat dipahami secara tekstual semata. Salah satu bentuk bahasa yang banyak dijumpai dalam Al-Qur'an adalah kalimat imperatif (*amr*), yang pada umumnya dipahami sebagai bentuk perintah (Al-Jurjani, 1988). Meskipun demikian, pemaknaan kalimat imperatif dalam Al-Qur'an tidak selalu menunjukkan tuntutan wajib secara mutlak. Dalam sejumlah ayat, bentuk *amr* justru digunakan untuk menunjukkan makna lain, seperti anjuran, kebolehan, doa, hingga ancaman. Fenomena ini menunjukkan bahwa bahasa Al-Qur'an memiliki keluasan makna yang tidak dapat dipahami hanya dari bentuk gramatikalnya, tetapi juga harus mempertimbangkan konteks dan tujuan penggunaannya.

Jumlah ayat yang mengandung unsur *amr* dalam Al-Qur'an juga cukup banyak, mulai dari persoalan ibadah, muamalah, hingga nilai-nilai sosial dan moral. Keberagaman konteks tersebut menunjukkan bahwa penggunaan kalimat imperatif dalam Al-Qur'an tidak dapat dipahami secara terpisah dari situasi dan tujuan penyampaiannya. Oleh karena itu, pemahaman terhadap *amr* tidak cukup hanya didasarkan pada bentuk bahasanya, tetapi juga perlu mempertimbangkan konteks ayat serta makna yang ingin disampaikan (Setyawan, 2021). Pembahasan mengenai *amr* sendiri telah lama menjadi perhatian para ulama dalam tradisi keilmuan Islam klasik, khususnya dalam kajian *ushul fiqh* dan *balāghah*. Sebagian ulama ushul berpendapat bahwa makna dasar dari kalimat imperatif adalah menunjukkan kewajiban untuk dilaksanakan. Pandangan ini lebih menekankan fungsi normatif dari bentuk perintah, sehingga setiap *amr* pada dasarnya dipahami sebagai tuntutan yang mengikat (Haikal & Jannah, 2021).

Di sisi lain, perkembangan kajian Al-Qur'an terus mengalami dinamika seiring dengan perubahan kondisi sosial, budaya, dan peradaban manusia. Hal ini terlihat dari lahirnya berbagai corak, metode, dan pendekatan tafsir, mulai dari era klasik hingga kontemporer, yang masing-masing berupaya memahami pesan-pesan Al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan zamannya. Dalam konteks kajian kalimat imperatif (*amr*), perkembangan tersebut juga memengaruhi cara para mufasir memahami makna perintah dalam Al-Qur'an. Jika mufasir klasik cenderung menekankan aspek kebahasaan dan hukum, maka mufasir kontemporer lebih banyak mempertimbangkan konteks sosial, historis, dan tujuan komunikatif ayat. Dengan demikian, kajian terhadap *amr* tidak hanya membantu memahami struktur bahasa Al-Qur'an, tetapi juga menunjukkan bagaimana penafsiran terus berkembang untuk menghasilkan pemahaman yang lebih relevan terhadap berbagai persoalan yang dihadapi manusia.

Sejumlah penelitian terdahulu telah memberikan perhatian terhadap kajian imperatif dalam Al-Qur'an, tetapi masing-masing masih memiliki ruang yang dapat dikembangkan. Setyawan, misalnya, mengkaji *uslūb al-amr* melalui pendekatan *balāghah* dengan memetakan bentuk-bentuk imperatif dan ragam maknanya, seperti *ibāḥah*, *takhyīr*, *tahdīd*, *ta'jīz*, *du'ā'*, dan *ikrām*. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa penentuan makna imperatif sangat dipengaruhi oleh *siyāq* dan *qarīnah*, tetapi fokus utamanya tetap berada pada struktur dan fungsi kebahasaan imperatif secara umum (Setyawan, 2021). Penelitian lain mengenai kalimat imperatif dalam Q.S. Yūsuf juga membahas makna perintah berdasarkan bentuk dan konteks ayat (Haikal et al., 2021). Selanjutnya, penelitian mengenai *lam al-amr* membandingkan penggunaan bentuk gramatikal tersebut dalam dua karya tafsir dengan perhatian pada aspek penerjemahan dan pilihan leksikal (Nokman & Sapar, 2025).

Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut belum secara khusus menjadikan perbedaan pemaknaan mufasir lintas periode sebagai objek utama analisis, terutama dengan membandingkan cara mufasir klasik dan kontemporer menentukan makna sebuah bentuk imperatif yang sama. Dengan kata lain, persoalan yang belum cukup dijelaskan bukan lagi apakah imperatif memiliki beragam makna, karena hal tersebut telah banyak dibuktikan, melainkan bagaimana suatu bentuk imperatif yang sama ditafsirkan melalui perangkat kebahasaan, konteks ayat, dan pertimbangan sosial yang berbeda sehingga menghasilkan konsekuensi interpretatif yang berbeda. Di sinilah penelitian ini menempatkan celah kajiannya.

Atas dasar itu, penelitian ini mengambil Q.S. al-Nisā' [4]:3 sebagai studi kasus karena ayat tersebut memuat bentuk imperatif *fankihū* yang berada dalam konteks persoalan anak yatim, keadilan, dan perkawinan. Analisis tidak berhenti pada pertanyaan apakah *fankihū* merupakan bentuk *fi'l amr*, tetapi dilanjutkan dengan menelusuri bagaimana al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr menjelaskan hubungan bentuk tersebut dengan konteks ayat, kemudian membandingkannya dengan penafsiran kontemporer M. Quraish Shihab. Dengan demikian, pergeseran interpretasi diuji melalui data tekstual dari masing-masing tafsir, bukan diasumsikan berdasarkan klasifikasi "klasik" dan "kontemporer" semata.

Adapun novelty (kebaruan) dalam penelitian ini terletak pada tiga aspek. Pertama, penelitian ini tidak berhenti pada identifikasi bentuk dan ragam fungsi *uslūb al-amr*, tetapi menjadikan perubahan orientasi pemaknaan terhadap bentuk imperatif yang sama sebagai unit analisis utama. Dengan demikian, penelitian membedakan antara bentuk gramatikal, makna dasar, fungsi kontekstual, dan implikasi interpretatif suatu imperatif. Cara ini memungkinkan penelitian menguji secara lebih terukur apakah perbedaan penafsiran benar-benar menunjukkan pergeseran makna atau hanya merupakan variasi penjelasan terhadap makna yang sama. Kedua, penelitian ini membandingkan secara langsung perangkat interpretatif yang digunakan mufasir klasik dan kontemporer dalam menentukan makna imperatif. Analisis tidak menggeneralisasi bahwa tafsir klasik selalu tekstual dan tafsir kontemporer selalu kontekstual, tetapi menelusuri secara tekstual penggunaan *siyāq*, *qarīnah*, analisis kebahasaan, riwayat, konteks sosial, dan pertimbangan kemaslahatan dalam masing-masing tafsir. Dengan demikian, perbedaan interpretasi dijelaskan berdasarkan alasan hermeneutis yang dapat ditelusuri dari teks tafsir, bukan berdasarkan kategorisasi periode semata. Ketiga, penelitian ini menawarkan model analisis yang mempertemukan kajian *balāghah* dan tafsir dengan cara memetakan hubungan antara *ṣiḡḥah al-amr*, makna dasar, *qarīnah*, konteks penafsiran, dan implikasi makna. Melalui pemetaan tersebut, penelitian berupaya menunjukkan bahwa dinamika interpretasi imperatif tidak selalu berupa perubahan dari "wajib" menjadi "tidak wajib", tetapi dapat berupa perubahan titik tekan, misalnya dari legitimasi hukum menuju pembatasan kontekstual, dari tuntutan tindakan menuju pesan etis, atau sebaliknya. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoritis dalam pengembangan studi *balāghah* Al-Qur'an, serta kontribusi metodologis dalam penafsiran Al-Qur'an.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Objek material penelitian adalah kalimat imperatif (*uslūb al-amr*) dalam Al-Qur'an, sedangkan objek formalnya adalah dinamika pemaknaan imperatif dalam penafsiran klasik dan kontemporer. Penelitian ini menggunakan Q.S. al-Nisā' [4]:3 sebagai studi kasus

utama, khususnya lafaz فَانْكُحُوا (*fankihū*), karena bentuk tersebut merupakan fi'l amr yang berada dalam rangkaian konteks ayat mengenai anak yatim, keadilan, dan perkawinan. Pemilihan satu ayat sebagai studi kasus dimaksudkan agar analisis terhadap perbedaan penafsiran dapat dilakukan secara mendalam, bukan sekadar memetakan banyak ayat secara deskriptif.

Sumber data primer penelitian terdiri atas Al-Qur'an dan kitab tafsir yang dipilih berdasarkan pertimbangan representasi periode dan karakter penafsirannya. Untuk tafsir klasik digunakan Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān karya al-Ṭabarī dan Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm karya Ibn Kathīr. Untuk tafsir kontemporer digunakan Tafsīr al-Mishbāḥ karya M. Quraish Shihab. Pemilihan sumber tersebut didasarkan pada pertimbangan bahwa penelitian membutuhkan tafsir yang memberikan penjelasan terhadap lafaz, konteks ayat, serta implikasi makna yang dapat dibandingkan secara langsung. Sebagai pembanding metodologis dan kebahasaan digunakan literatur *balāghah*, khususnya pembahasan *uṣlūb al-amr*, serta artikel jurnal yang membahas struktur, fungsi, dan makna imperatif dalam Al-Qur'an.

Metode pengumpulan data dilakukan dengan studi dokumentasi dengan beberapa tahap. Pertama, mengidentifikasi bentuk imperatif pada ayat yang menjadi objek kajian. Kedua, mencatat penjelasan mufasir terhadap lafaz *fankihū* beserta penjelasan mengenai konteks ayat yang menyertainya. Ketiga, mengidentifikasi *qarīnah* atau indikator yang digunakan mufasir dalam menentukan makna imperatif. Keempat, mencatat konsekuensi interpretatif dari pemaknaan tersebut, terutama berkaitan dengan apakah imperatif dipahami sebagai tuntutan, kebolehan, pembatasan, solusi sosial, atau pesan etis. Kelima, seluruh data dibandingkan berdasarkan periode dan perangkat interpretatif yang digunakan oleh masing-masing mufasir. Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif-analitis dan komparatif. Analisis deskriptif digunakan untuk menjelaskan bentuk gramatikal *fankihū*, makna dasar amr, serta konteks Q.S. al-Nisā' [4]:3. Selanjutnya, analisis komparatif digunakan untuk mempertemukan penafsiran al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan M. Quraish Shihab pada unit analisis yang sama. Perbandingan dilakukan berdasarkan empat indikator, yaitu: (1) makna dasar bentuk imperatif; (2) *qarīnah* dan *siyāq* yang digunakan; (3) fungsi atau tujuan komunikatif yang ditetapkan mufasir; dan (4) implikasi normatif dan sosial dari penafsiran tersebut.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hakikat dan Bentuk-bentuk Kalimat Imperatif (Amr)

Secara umum, kalimat imperatif atau *amr* dipahami sebagai perintah atau tuntutan untuk melaksanakan suatu perbuatan. Namun, para ulama memberikan definisi yang lebih khusus sesuai dengan kajian kebahasaan dan *balāghah*. Dalam kitab *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī*, al-Hasyimi mendefinisikan *amr* sebagai:

الأمر هو طلب حصول الفعل من المخاطب على وجه الاستعلاء

"Amr adalah tuntutan agar suatu perbuatan dilakukan oleh lawan tutur dari pihak yang lebih tinggi kedudukan" (Al-Hasyimi, n.d.).

Meskipun demikian, pemahaman tersebut tidak selalu dapat diterapkan secara mutlak dalam Al-Qur'an, sebab banyak bentuk *amr* yang tidak bermakna kewajiban. Oleh Karena itu, pendekatan *balāghah* menjadi penting untuk melihat fungsi dan konteks penggunaan suatu perintah, bukan hanya bentuk dan hukumnya. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa *amr* dalam Al-Qur'an hadir dalam beberapa *ṣiḡah* atau bentuk yang beragam sesuai dengan tujuan penggunaannya.

a. Fi'il Amr

Bentuk yang paling umum digunakan dalam menunjukkan perintah adalah *fi'il amr*, yaitu kata kerja yang secara langsung mengandung makna perintah. Dalam kajian balāghah, bentuk ini dipandang sebagai bentuk dasar (*sīghah aṣliyyah*) dalam penyampaian tuntutan. Contoh “Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk”. Jika ditelaah dari segi bentuknya,, makna perintah dapat dipahami secara langsung tanpa memerlukan petunjuk lebih lanjut. Karena itu, sebagian ulama *uṣūl fiqh* menjadikannya sebagai landasan utama dalam penetapan hukum (Ilham Maulana, 2025)

b. *Fi'il Mudhāri'* dengan *Lām al-Amr*

Bentuk kedua adalah *fi'il mudhāri'* yang didahului oleh *lām al-amr*. Secara asal, *fi'il mudhāri'* menunjukkan makna waktu sekarang atau akan datang, tetapi ketika didahului oleh huruf *lām*, maknanya berubah menjadi tuntutan atau perintah (Rofiq, 2024) Contohnya:

﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾

“Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar”

Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, *fi'il muḍāri'* menunjukkan makna yang berkaitan dengan waktu yang akan datang, terlebih ketika didahului oleh *lām al-amr* yang juga berfungsi sebagai penanda masa depan. Karena itu, bentuk perintah seperti ini umumnya mengarah pada tuntutan terhadap suatu tindakan yang akan dilakukan kemudian. Lebih lanjut, bentuk ini dianggap lebih halus dibandingkan penggunaan *fi'il amr* secara langsung, karena biasanya ditunjukkan melalui redaksi seperti “hendaklah”. Meskipun demikian, bentuk tersebut tetap mengandung makna tuntutan atau perintah untuk melakukan suatu tindakan.

c. *Isim Fi'il Amr*

Bentuk ketiga adalah *isim fi'il amr*, yaitu kata yang secara struktur bukan *fi'il*, tetapi memiliki makna seperti *fi'il amr*. Contohnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu; tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudharat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk. Hanya kepada Allah kamu kembali semuanya, maka Dia akan menerangkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan”

Dalam kajian *nahwu*, bentuk ini tidak memiliki ciri-ciri seperti kata kerja pada umumnya, tetapi secara fungsi tetap menunjukkan makna perintah. Hal ini memperlihatkan bahwa dalam bahasa Arab, fungsi suatu kata tidak selalu ditentukan oleh bentuk gramatikalnya semata. Oleh karena itu, kata *عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ* disini bermakna *الزموا أنفسكم* yaitu “Tetaplah menjaga diri kalian”.

d. Masdar sebagai Pengganti *Fi'il Amr*

Bentuk lainnya adalah penggunaan *maṣdar* sebagai pengganti *fi'il amr*. Penggunaan bentuk ini bertujuan untuk memberikan penekanan yang lebih kuat terhadap makna perintah yang disampaikan (Mariyono, 2019). Contohnya:

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ

“Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka (lakukanlah) pemukulan terhadap leher mereka.”

Dalam kajian *balāghah*, bentuk seperti ini dipahami memiliki penegasan yang lebih kuat karena mampu menimbulkan efek retorik yang lebih mendalam, terutama dalam konteks peperangan atau situasi yang menuntut tindakan cepat. Pada ungkapan tersebut, seolah-olah terdapat *fi’il amr* yang dihilangkan, yaitu *اضربوا*, sehingga makna perintah tetap dapat dipahami meskipun tidak disebutkan secara langsung. Penghilangan *fi’il* ini justru memberikan kesan yang lebih singkat, padat, dan kuat, sehingga perhatian pembaca lebih tertuju pada tindakan yang diperintahkan.

e. Lafaz yang Mengandung Makna Perintah

Selain bentuk perintah secara langsung, Al-Qur’an juga menggunakan bentuk tidak langsung untuk menunjukkan makna *amr*, salah satunya melalui penggunaan kata *amr* dalam bentuk kalimat berita (*kalām khabar*). Meskipun secara struktur tampak sebagai pemberitahuan, kandungan maknanya tetap menunjukkan adanya tuntutan atau perintah untuk melakukan sesuatu. Contohnya:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya.”

Dalam ayat tersebut, lafaz *يَأْمُرُكُمْ* secara gramatikal berbentuk kalimat berita, tetapi secara makna mengandung tuntutan yang harus dilaksanakan. Bentuk seperti ini menunjukkan bahwa makna perintah dalam Al-Qur’an tidak selalu hadir melalui *fi’il amr* secara langsung, melainkan juga dapat disampaikan melalui gaya bahasa lain yang lebih halus namun tetap memiliki kekuatan makna. Penggunaan bentuk *kalām khabar* dalam konteks ini juga memberikan kesan penegasan bahwa perintah tersebut berasal langsung dari Allah Swt., sehingga memiliki otoritas yang kuat dalam pelaksanaannya (Rofiq, 2024). Dari berbagai bentuk diatas dapat dipahami bahwa *amr* dalam Al-Qur’an tidak hanya hadir dalam satu pola kebahasaan saja. Keragaman bentuk ini menunjukkan adanya kekayaan retorik dalam penyampaian perintah, sehingga setiap bentuk dapat menghadirkan nuansa makna yang berbeda sesuai dengan konteksnya. Oleh karena itu, sebelum membahas fungsi dan makna *amr* lebih jauh, pemahaman terhadap definisi serta bentuk-bentuknya menjadi hal yang penting. Sebab, perbedaan struktur bahasa sering kali memengaruhi cara suatu perintah dipahami dalam sebuah ayat.

2. Makna dan Fungsi Kalimat Imperatif

Setelah memahami bentuk-bentuk *amr*, pembahasan selanjutnya diarahkan pada fungsi dan makna yang dikandungnya dalam Al-Qur’an. Pada bagian ini perlu dipahami bahwa satu bentuk perintah tidak selalu menunjukkan satu makna yang sama. Justru, salah satu keistimewaan bahasa Al-Qur’an terletak pada keluasan maknanya, sehingga satu bentuk *amr* dapat dipahami secara berbeda sesuai dengan konteks ayat dan tujuan penggunaannya. Dalam kajian *uṣūl fiqh*, para ulama menetapkan sebuah kaidah yang cukup populer berkaitan dengan makna dasar *amr*, yaitu

الأصل في الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة

“Pada asalnya, perintah menunjukkan hukum wajib selama tidak ada qarinah (indikator) yang memalingkannya.”

Kaidah tersebut menjelaskan bahwa setiap bentuk perintah dalam Al-Qur'an pada awalnya dipahami sebagai tuntutan yang wajib dilaksanakan. Karena itu, para ulama sering menjadikan *amr* sebagai dasar dalam penetapan hukum syariat. Namun, pemaknaan tersebut tidak selalu bersifat mutlak. Dalam praktik penafsiran, makna wajib dapat berubah apabila terdapat *qarīnah* atau indikator tertentu yang mengalihkan maknanya kepada anjuran, kebolehan, bimbingan, ancaman, ataupun makna lainnya (A. Adillah Zahiyah Djaka et al., 2024). Sebagai contoh dalam QS. al-Muzzammil ayat 10, kata *uhjur* merupakan bentuk *amr* dari kata *hajara* yang berarti meninggalkan sesuatu karena adanya rasa tidak senang terhadapnya. Dalam konteks ayat tersebut, Nabi Muhammad saw. diperintahkan meninggalkan gangguan dan perlakuan buruk kaum musyrik Mekah hingga kemudian berhijrah ke Madinah. Namun, perintah tersebut disertai dengan ungkapan *hajran jamīlā*, yaitu meninggalkan dengan cara yang baik (Miswar, 2010). Oleh karena itu, bentuk *amr* pada ayat ini lebih menunjukkan makna bimbingan (*irsyād*), yakni agar Nabi tetap bersikap lembut, sabar, dan tidak membalas keburukan mereka dengan perlakuan yang serupa.

Dalam kajian *balāghah*, kalimat perintah (*amr*) tidak hanya dipahami sebagai tuntutan untuk melakukan suatu tindakan, tetapi juga memiliki beragam fungsi dan makna yang dipengaruhi oleh konteks (*siyāq*) serta indikator (*qarīnah*) yang menyertainya. Secara umum, makna dasar *amr* adalah permintaan dari pihak yang memiliki kedudukan lebih tinggi kepada pihak yang lebih rendah untuk melaksanakan suatu perbuatan tertentu (Emilda, 2023). Namun dalam penggunaannya, terutama dalam Al-Qur'an makna *amr* tidak selalu menunjukkan tuntutan secara literal. Dalam banyak kondisi, bentuk perintah justru digunakan untuk menyampaikan fungsi-fungsi lain yang lebih bersifat pragmatis dan kontekstual sekaligus menunjukkan bahwa bahasa Al-Qur'an memiliki kedalaman makna dan nilai retorik yang tinggi. Diantara makna-makna lain dari *uslub al-amr* tersebut yaitu:

a. *Ibāḥah* (Kebolehan)

Pada fungsi ini, *amr* tidak menunjukkan makna kewajiban, melainkan kebolehan atau izin untuk melakukan sesuatu. Contohnya terdapat dalam firman Allah Swt QS. al-Baqarah: 187

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

“Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar”.

Dalam ayat tersebut, perintah makan dan minum tidak bermakna wajib, tetapi menunjukkan kebolehan setelah sebelumnya terdapat larangan atau pembatasan pada waktu berpuasa. Ayat ini memperlihatkan bahwa bentuk *amr* dapat mengalami pergeseran makna sesuai dengan konteks yang melatarbelakanginya.. Selain memiliki konteks hukum yang kuat, ayat ini juga memperlihatkan secara jelas bagaimana makna *amr* dapat bergeser dari tuntutan menjadi bentuk kebolehan sehingga mudah dipahami dalam analisis (Ferry Martedi ZA et al., 2023).

b. *Takhyīr* (Memberi Pilihan)

Amr dapat berfungsi memberi alternatif kepada lawan tutur. Contohnya dalam QS. al-Kahfi: 29

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

“Dan katakanlah: “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir”.

Secara bentuk, lafaz *فَلْيُؤْمِنُ* dan *فَلْيَكْفُرْ* termasuk *fi'il amr*. Namun, dalam kajian *balāghah* dan *uṣūl fiqh*, perintah tersebut tidak dipahami sebagai kewajiban, melainkan menunjukkan makna pilihan tanpa adanya paksaan. Ayat ini dipilih karena secara jelas memperlihatkan bahwa bentuk *amr* dapat digunakan untuk memberikan kebebasan memilih. Meski demikian, kebebasan tersebut bukan berarti Allah meridhai kekafiran. Hal ini tampak dari lanjutan ayat:

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا

"Sesungguhnya Kami telah menyediakan bagi orang-orang zalim neraka yang gejolaknya mengepung mereka."

Ancaman tersebut sekaligus menjadi *qarīnah* bahwa pilihan dalam ayat itu bukanlah kebebasan tanpa konsekuensi, melainkan mengandung unsur peringatan dan ancaman. Karena itu, sebagian ulama *balāghah* memahami bentuk *amr* seperti ini sebagai *tahdīd* (ancaman).

c. *Tahdīd* (Ancaman)

Pada fungsi ini, *amr* digunakan bukan untuk memberikan perintah secara nyata, melainkan sebagai bentuk ancaman (*tahdīd*). Hal ini dapat dilihat dalam firman Allah Swt. QS. Fuṣṣilat: 40

إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Sesungguhnya orang-orang yang mengingkari tanda-tanda (kebesaran) Kami, (mereka) tidak tersembunyi dari Kami. Apakah orang-orang yang dilemparkan ke dalam neraka itu lebih baik ataukah yang datang pada hari Kiamat dengan aman sentosa? Lakukanlah apa yang kamu kehendaki! Sesungguhnya Dia Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."

Kalimat perintah dalam ayat tersebut adalah *i'malū mā shi'tum* (lakukanlah apa yang kamu kehendaki) yang berbentuk *fi'il amr*. Penuturnya adalah Allah Swt., sedangkan yang menjadi sasaran tuturan adalah orang-orang kafir. Akan tetapi, perintah disini tidak dimaksudkan sebagai izin untuk bertindak sesuka hati. Dalam konteks ayat tersebut, Allah Swt. sedang berbicara kepada orang-orang yang mengingkari ayat-ayat-Nya, sehingga makna perintah itu justru mengandung ancaman agar mereka berhenti dan peringatan terhadap akibat dari perbuatan mereka (Setyawan, 2021). Ungkapan tersebut menunjukkan kemurkaan Allah Swt., seolah-olah mereka dibiarkan terus melakukan perbuatan mereka, tetapi pada akhirnya akan menghadapi konsekuensi berupa azab yang lebih berat.

d. *Ta'jīz* (Melemahkan)

Kalimat perintah dapat bermakna *ta'jīz* (pelemahan) ketika perintah tersebut ditujukan pada sesuatu yang mustahil atau sangat sulit dilakukan oleh lawan bicara. Bentuk ini digunakan untuk memperlihatkan ketidakmampuan pihak yang merasa memiliki kekuatan atau kemampuan, padahal pada kenyataannya mereka tidak mampu melakukannya (Nokman & Sapar, 2025). Hal ini tampak dalam firman Allah Swt. pada QS. al-Baqarah: 23

وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Dan jika kamu ragu terhadap (Al-Qur’an) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad), maka buatlah satu surah semisal dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.”

Perlu dipahami bahwa perintah dalam ayat tersebut bukan dimaksudkan sebagai kewajiban untuk benar-benar membuat satu surah yang serupa dengan Al-Qur’an, melainkan sebagai bentuk tantangan untuk menunjukkan kelemahan mereka. Dengan demikian, ayat itu menegaskan bahwa manusia tidak akan mampu menandingi keindahan dan kemukjizatan Al-Qur’an, sekalipun telah berusaha dengan sungguh-sungguh.

e. *Du‘ā* (Doa)

Kalimat perintah bermakna doa apabila berasal dari pihak rendah kepada zat yang lebih tinggi yaitu Allah swt. Contohnya doa Nabi Musa dalam QS. Thaha: 25 sebagai berikut:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۙ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ۙ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ۙ يَفْقَهُوا قَوْلِي ۙ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي ۙ هَٰرُونَ أَخِي ۙ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ۙ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ۙ

“25. Dia (Musa) berkata, “Wahai Tuhanku, lapangkanlah dadaku, 26. mudahkanlah untukku urusanku, 27. dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku 28. agar mereka mengerti perkataanku. 29. Jadikanlah untukku seorang penolong dari keluargaku, 30. (yaitu) Harun, saudaraku. 31. Teguhkanlah kekuatanku dengannya, 32. dan sertakan dia dalam urusanku (kenabian).”

Pada ayat tersebut terdapat beberapa bentuk *amr* yang pada hakikatnya tidak bermakna perintah secara literal, melainkan menunjukkan sikap ketundukan dan permohonan kepada Allah Swt. Hal ini karena tidak ada satu pun makhluk yang memiliki kedudukan untuk memerintah Allah Swt. Selain itu, pengulangan struktur doa dalam ayat tersebut semakin menegaskan bahwa bentuk *amr* dalam konteks tertentu dapat berfungsi sebagai ungkapan penghambaan, harapan, dan permintaan kepada Allah, bukan sebagai perintah dalam arti sebenarnya.

f. *Iltimās* (Permintaan)

Bentuk *amr* juga dapat bermakna *iltimās*, yaitu perintah atau ajakan yang digunakan antara pihak-pihak yang memiliki kedudukan setara. Contohnya terdapat dalam QS. al-Qalam: 22 pada kisah *Aṣḥāb al-Jannah*, ketika mereka saling berkata:

أِنْ اَعْدُوا عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Pergilah pagi-pagi ke kebunmu jika kamu hendak memetik hasil.”

Pada ayat tersebut, bentuk perintah tidak menunjukkan tuntutan dari pihak yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah, melainkan berupa ajakan atau kesepakatan di antara sesama mereka.” Contoh tersebut dipilih karena menunjukkan bahwa bentuk *amr* dalam Al-Qur’an tidak selalu digunakan dalam hubungan vertikal antara pihak yang lebih tinggi dan lebih rendah tetapi juga dalam bentuk komunikasi horizontal (Abu-hassoub, 2022).

g. *Irsyād* (Nasihat dan Bimbingan)

Terkadang suatu perintah tidak dimaksudkan sebagai kewajiban hukum semata, tetapi sebagai nasihat, bimbingan, maupun pengarahan. Contohnya dalam QS. Luqman: 17

يَبْنَئِ اَقِمِ الصَّلَاةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاَصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُورِ

“Wahai anakku, tegakkanlah salat dan suruhlah (manusia) berbuat yang makruf dan cegahlah (mereka) dari yang mungkar serta bersabarlah terhadap apa yang menimpamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk urusan yang (harus) diutamakan.”

Bentuk ini merupakan *fi'il amr*, namun tidak dimaksudkan sebagai perintah yang memaksa, melainkan sebagai nasihat seorang ayah kepada anaknya. Contoh ini dipilih karena menunjukkan penggunaan *amr* dalam konteks pendidikan, sehingga bentuk *amr* tersebut memiliki nuansa bimbingan moral. Selain itu, ayat ini sangat relevan karena mengandung unsur kelembutan, sehingga memperjelas bahwa *amr* dapat berfungsi sebagai bimbingan, bukan sekadar tuntutan hukum.

3. Relasi Konteks dan Makna dalam Kalimat Imperatif

Dalam pembahasan ini, konteks dapat dipahami sebagai segala hal yang menyertai suatu ayat, baik yang berkaitan dengan teks itu sendiri maupun keadaan di luar teks. Dalam kajian tafsir, hal tersebut dikenal dengan istilah *siyāq al-kalām*, yaitu keterkaitan makna yang terbentuk dari hubungan antar kalimat atau antar ayat (Maulana, 2019). Salah satu bentuk konteks yang paling penting adalah keterkaitan antara suatu ayat dengan ayat sebelum maupun sesudahnya. Dalam banyak keadaan, makna sebuah perintah tidak dapat dipahami secara utuh apabila dilepaskan dari rangkaian ayat yang mengiringinya, karena hubungan antar ayat sering kali menjadi petunjuk utama dalam menentukan maksud suatu perintah (Alifia Nur Rizkilah & Bashori Bashori, 2025). Misalnya, suatu perintah yang muncul setelah adanya larangan sering kali tidak lagi menunjukkan makna wajib, melainkan suatu kebolehan. Sebagai contoh dapat dilihat dalam firman Allah swt:

فَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

“Maka apabila kamu telah selesai (ihram), berburu lah.”.

Secara gramatikal, lafaz *فَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا* berbentuk *fi'il amr*. Namun, karena perintah tersebut datang setelah adanya larangan berburu ketika ihram, para ulama banyak memahaminya sebagai bentuk *ibāḥah* (kebolehan), bukan kewajiban. Contoh ini menunjukkan bahwa konteks ayat memiliki peran penting dalam menentukan makna suatu perintah dalam Al-Qur'an. Selain itu, pemahaman terhadap *asbāb al-nuzūl* juga memiliki peran penting dalam menafsirkan suatu perintah. Informasi mengenai latar belakang turunnya ayat, baik berupa kondisi sosial, peristiwa tertentu, maupun pertanyaan yang muncul pada saat itu, sering kali membantu menjelaskan maksud dan tujuan dari perintah yang disampaikan dalam Al-Qur'an (Kurniyatillah et al., 2023). Di samping itu, para ulama juga menggunakan konsep *qarīnah*, yaitu indikator yang membantu menentukan makna suatu lafaz. *Qarīnah* dapat berupa susunan kata dalam ayat, keterkaitan dengan ayat lain, maupun pemahaman yang telah berkembang dalam tradisi keilmuan Islam. Kehadiran *qarīnah* inilah yang sering menyebabkan makna *amr* bergeser dari kewajiban menjadi anjuran, kebolehan, atau makna lainnya. Salah satu contohnya terdapat pada ungkapan *yā bunayya* (“wahai anakku”) dalam QS. Luqmān, yang menunjukkan suasana nasihat penuh kasih sayang, sehingga bentuk perintah dalam ayat tersebut lebih dipahami sebagai bimbingan dan nasihat, bukan instruksi yang bersifat keras sebagaimana dalam konteks hukum atau peperangan.

Perbedaan dalam memahami konteks dan *qarīnah* inilah yang kemudian melahirkan beragam penafsiran di kalangan mufasir. Sebagian ulama memahami suatu bentuk *amr* sebagai kewajiban karena tidak menemukan indikator yang memalingkan maknanya, sedangkan ulama lain melihat adanya petunjuk tertentu yang menunjukkan bahwa perintah tersebut tidak bersifat mengikat. Selanjutnya, perbedaan penafsiran terhadap *amr* sering kali

tidak hanya dipengaruhi oleh bentuk bahasanya, tetapi juga oleh cara memahami konteks dan indikator yang menyertainya (Abd. Muqit, 2023). Dengan demikian, konteks dapat dikatakan sebagai unsur yang paling menentukan dalam memahami makna *amr*. Bentuk bahasa memang memberikan kemungkinan makna dan kaidah menjadi pedoman dasarnya, tetapi kontekslah yang menentukan arah pemahaman yang paling sesuai.

4. Analisis makna imperatif QS. An-Nisā' [4]: 3

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ ٢ وَرُبْعَ ٣ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ٤ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ٥ ذَلِكَ أَذَىٰ ٦ لَا تَعُولُوا ٧

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senang: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim”.

Salah satu bentuk imperatif yang dapat digunakan untuk melihat dinamika pemaknaan dalam Al-Qur'an terdapat pada Q.S. al-Nisā' [4]:3 melalui lafaz *fankihū* (فانكِحُوا). Secara gramatikal, *fankihū* merupakan *fi'l al-amr* yang berasal dari kata *nakaha-yankihu-nikāhan* (نكح-ينكح-نكاح). Secara dasar, bentuk tersebut menunjukkan tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan, yaitu menikah. Akan tetapi, bentuk gramatikal tersebut belum dapat secara otomatis menentukan fungsi maknanya. Dalam kajian *uslūb al-amr*, bentuk imperatif dapat memiliki fungsi yang berbeda sesuai dengan *siyāq* dan *qarīnah* yang menyertainya. Oleh karena itu, pemaknaan terhadap *fankihū* perlu dilihat dalam keseluruhan struktur ayat, terutama hubungan antara perintah tersebut dengan persoalan keadilan terhadap anak yatim dan pembatasan kepada satu istri apabila dikhawatirkan tidak mampu berlaku adil (Dahlan Thalib, 2021).

Konteks ayat menunjukkan bahwa lafaz *fankihū* tidak berdiri sebagai perintah yang terpisah. Ayat diawali dengan ungkapan *وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ* (*wa in khiftum allā tuqsiṭū fī al-yatāmā*), kemudian dilanjutkan dengan *فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* (*fankihū mā ṭaba lakum min al-nisā'*), dan setelah itu kembali diberikan batasan melalui ungkapan *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً* (*fa in khiftum allā ta'dilū fawāḥidah*). Susunan tersebut menunjukkan bahwa perintah menikah berada dalam rangkaian persoalan keadilan (Al-Ṭabarī, 1999). Dengan demikian, *fankihū* tidak tepat dianalisis hanya berdasarkan bentuk *fi'l al-amr*, tetapi harus dipahami melalui hubungan sintaksis dan semantisnya dengan bagian-bagian lain dalam ayat.

Dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, al-Ṭabarī memberikan perhatian terhadap hubungan antara perintah menikah dengan persoalan anak yatim. Ia mengemukakan sejumlah riwayat dan pendapat mengenai maksud ayat tersebut. Salah satu penjelasan yang dikemukakannya menyatakan bahwa apabila para wali khawatir tidak mampu memberikan mahar secara adil kepada perempuan yatim yang berada dalam perwaliannya, maka mereka diarahkan untuk menikahi perempuan lain yang dihalalkan bagi mereka. Dengan demikian menurut penafsiran ini, perintah *fankihū* muncul dalam konteks upaya menghindarkan wali dari tindakan tidak adil terhadap perempuan yatim (Al-Ṭabarī, 1999).

Penafsiran al-Ṭabarī menjadi penting bagi penelitian ini karena menunjukkan bahwa bentuk *fankihū* tidak dapat dipahami secara terpisah dari konteks yang melingkupinya. Ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *fankihū mā ṭaba lakum min al-nisā'* adalah menikahi perempuan yang halal, dengan jumlah yang disebutkan dalam ayat. Pada bagian

akhir penafsirannya terhadap ayat tersebut, al-Ṭabarī juga menjelaskan bahwa apabila seseorang khawatir tidak mampu berlaku adil dalam menikahi dua, tiga, atau empat perempuan, maka ia mencukupkan diri dengan satu. Ia menghubungkan ungkapan *an lā ta'ūlū* dengan makna tidak berbuat zalim atau tidak menyimpang dari keadilan (Al-Ṭabarī, 1999). Dengan demikian, perhatian al-Ṭabarī tidak hanya tertuju pada bentuk perintah *fankihū*, tetapi juga pada konsekuensi yang muncul apabila prinsip keadilan tidak dapat dipenuhi.

Penjelasan tersebut memperlihatkan bahwa keberadaan *fi'l al-amr* tidak dengan sendirinya menunjukkan makna wajib dalam setiap konteks. Dalam kasus *fankihū*, fungsi bentuk imperatif harus dilihat bersama *qarīnah* yang terdapat dalam ayat. Hal ini sejalan dengan kajian mengenai *uslūb al-amr* yang menjelaskan bahwa bentuk imperatif dalam bahasa Arab pada dasarnya memiliki makna tuntutan melakukan suatu perbuatan, tetapi dapat mengalami perubahan fungsi sesuai konteks kebahasaan dan petunjuk yang menyertainya. Dengan demikian, analisis *fankihū* memberikan contoh konkret bahwa kajian terhadap imperatif Al-Qur'an perlu bergerak dari identifikasi bentuk menuju analisis fungsi dan konteks (Dahlan Thalib, 2021).

Penafsiran Ibn Kathīr menunjukkan kesinambungan yang cukup kuat dengan penafsiran al-Ṭabarī. Dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Ibn Kathīr menjelaskan bahwa apabila seorang wali memiliki perempuan yatim dalam perwaliannya dan khawatir tidak mampu memberikan mahar yang sesuai atau berlaku adil kepadanya, maka ia diarahkan untuk menikahi perempuan lain. Ibn Kathīr kemudian menjelaskan bahwa perempuan yang lain tersebut dapat dinikahi dua, tiga, atau empat, sedangkan pembatasan kepada satu berlaku ketika seseorang khawatir tidak mampu berlaku adil (Ibn Kathīr, 1999).

Ibn Kathīr juga menjelaskan bahwa penyebutan dua, tiga, dan empat menunjukkan kebolehan jumlah tersebut dan tidak berarti bahwa seorang laki-laki diperbolehkan menikahi perempuan tanpa batas. Ia menghubungkan pemahaman tersebut dengan hadis Nabi dan pendapat para ulama mengenai batas maksimal empat istri. Dalam konteks penelitian ini, hal yang penting bukan hanya kesimpulan hukum tersebut, melainkan cara Ibn Kathīr memahami *fankihū* sebagai bagian dari struktur ayat yang mengatur persoalan perkawinan sekaligus memberikan pembatasan berdasarkan kemampuan berlaku adil (Ibn Kathīr, 1999).

Jika dibandingkan dengan al-Ṭabarī, penafsiran Ibn Kathīr menunjukkan adanya kesinambungan dalam memahami konteks *fankihū*. Keduanya tidak menjadikan lafaz tersebut sebagai perintah mutlak yang berdiri sendiri, melainkan menghubungkannya dengan persoalan anak yatim, jumlah istri, dan keadilan. Oleh sebab itu, pada tahap ini belum dapat dikatakan terjadi pergeseran makna antara kedua mufasir klasik tersebut. Yang terlihat justru adalah kesinambungan orientasi interpretatif, yaitu pemahaman terhadap bentuk imperatif melalui konteks ayat dan batasan keadilan yang terdapat di dalamnya.

Berbeda dalam titik tekan, M. Quraish Shihab melalui *Tafsir al-Mishbāh* memberikan perhatian yang lebih besar terhadap pesan sosial dan tujuan moral yang terkandung dalam struktur ayat. Dalam penjelasannya terhadap Q.S. al-Nisā' [4]:3, Quraish Shihab menghubungkan persoalan poligami dengan perlindungan terhadap perempuan dan tuntutan keadilan. Penafsiran tersebut memperlihatkan bahwa penyebutan dua, tiga, atau empat tidak dapat dipisahkan dari syarat kemampuan berlaku adil. Pembacaan terhadap *fankihū* bergerak lebih jauh pada persoalan implikasi sosial dari ayat. Fokus penafsiran tidak berhenti pada pertanyaan mengenai berapa jumlah perempuan yang boleh dinikahi, tetapi

juga diarahkan pada pertanyaan mengenai kondisi yang memungkinkan ketentuan tersebut diterapkan secara adil. Quraish Shihab menempatkan keadilan sebagai syarat yang sangat penting dalam persoalan poligami dan menjelaskan bahwa apabila kekhawatiran terhadap ketidakadilan muncul, pilihan untuk mencukupkan diri dengan seorang istri menjadi jalan yang lebih dekat dengan tujuan ayat (Shihab, 2002). Dengan demikian, *fankihū* tidak diposisikan sebagai perintah yang berdiri sendiri untuk memperbanyak perkawinan, tetapi dipahami dalam rangkaian pembicaraan ayat mengenai keadilan dan perlindungan terhadap pihak yang rentan.

Apabila penafsiran al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan Quraish Shihab dibandingkan, terlihat bahwa ketiganya tidak memberikan perubahan terhadap bentuk dasar *fankihū*. Kata tersebut tetap dipahami sebagai bentuk *fi'l al-amr* yang berkaitan dengan perintah untuk menikah. Perbedaannya terletak pada titik tekan penafsiran. Al-Ṭabarī menonjolkan hubungan antara perintah tersebut dengan persoalan anak yatim dan keadilan, kemudian Ibn Kathīr mempertahankan penjelasan tersebut sekaligus menguraikan batas jumlah istri berdasarkan riwayat dan penjelasan hukum, sedangkan Quraish Shihab memberikan penekanan yang lebih kuat terhadap dimensi keadilan dan implikasi sosial dari ketentuan tersebut.

Dalam konteks tersebut, tafsir kontemporer Quraish Shihab tidak dapat diposisikan sebagai tafsir yang sepenuhnya meninggalkan penafsiran klasik. Sebaliknya, terdapat kesinambungan antara keduanya. Persoalan keadilan telah menjadi bagian dari penafsiran al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr, sementara Quraish Shihab memberikan penekanan lebih luas terhadap konsekuensi sosial dan moral dari prinsip tersebut. Dengan demikian, dinamika yang terjadi bukan berupa pemutusan antara tafsir klasik dan kontemporer, melainkan perubahan dalam aksentuasi interpretatif.

Adanya perbandingan tersebut menunjukkan bahwa istilah “pergeseran makna” perlu digunakan secara hati-hati. Menurut penulis, hal tersebut tidak menunjukkan bahwa makna leksikal “*fankihū*” mengalami perubahan dari “menikahlah” menjadi makna lain yang sama sekali berbeda. Bahkan, unsur kebolehan menikah dengan dua, tiga, atau empat perempuan serta pembatasan berdasarkan keadilan telah ditemukan dalam tafsir klasik. Karena itu, temuan yang lebih kuat secara metodologis adalah adanya pergeseran orientasi interpretatif, bukan perubahan makna leksikal. Pergeseran tersebut terlihat pada perubahan titik tekan ketika mufasir menjelaskan fungsi dan implikasi dari bentuk imperatif yang sama.

Berdasarkan keseluruhan analisis tersebut, dapat dikatakan bahwa pemaknaan imperatif *fankihū* memperlihatkan adanya dinamika pada tingkat fungsi dan orientasi penafsiran. Pada tingkat bentuk, tidak terjadi perubahan karena lafaz tersebut tetap merupakan *fi'l al-amr*. Pada tingkat makna dasar, tidak ditemukan perubahan yang signifikan karena *fankihū* tetap berkaitan dengan tindakan menikah. Namun, pada tingkat fungsi interpretatif dan implikasi, terdapat perbedaan penekanan antara para mufasir. Al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr menempatkan *fankihū* dalam konteks penyelesaian persoalan anak yatim dan keadilan dalam perkawinan, sedangkan Quraish Shihab lebih menonjolkan konsekuensi sosial dan moral dari prinsip keadilan tersebut.

Dengan demikian, hasil penelitian ini memperlihatkan bahwa kajian mengenai dinamika makna imperatif Al-Qur'an tidak cukup dilakukan dengan mengidentifikasi bentuk *fi'l al-amr* dan memberikan arti “perintah”. Analisis perlu memperhatikan *siyāq*, *qarīnah*, hubungan antarklausa dalam ayat, penjelasan mufasir, serta implikasi yang dihasilkan dari penafsiran tersebut. Dengan pendekatan demikian, penelitian dapat membedakan secara lebih jelas antara perubahan makna, variasi penafsiran, dan pergeseran

orientasi interpretatif. Dalam kasus *fankihū*, bukti yang tersedia lebih kuat untuk menunjukkan adanya dinamika atau pergeseran orientasi interpretatif, sementara makna leksikal dan bentuk gramatikalnya tetap memiliki kesinambungan dari tafsir klasik hingga kontemporer.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian, pemaknaan imperatif dalam Al-Qur'an tidak dapat ditentukan hanya melalui bentuk gramatikalnya, tetapi perlu dianalisis dengan memperhatikan konteks ayat (*siyāq*), petunjuk yang menyertainya (*qarīnah*), serta penjelasan para mufasir. Hal ini terlihat pada lafaz *fankihū* dalam Q.S. al-Nisā' [4]:3 yang secara gramatikal berbentuk *fi'l al-amr* dan berkaitan dengan perintah menikah. Namun, fungsi dan implikasi bentuk imperatif tersebut tidak dapat dipahami secara terpisah dari pembicaraan mengenai perlindungan terhadap anak yatim, batas jumlah istri, dan tuntutan berlaku adil dalam perkawinan.

Perbandingan penafsiran al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan M. Quraish Shihab menunjukkan adanya kesinambungan sekaligus perbedaan dalam orientasi penafsiran. Al-Ṭabarī menghubungkan lafaz *fankihū* dengan persoalan anak yatim dan keadilan, sedangkan Ibn Kathīr mempertahankan hubungan tersebut dengan memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai batas jumlah istri berdasarkan riwayat dan penjelasan hukum. Sementara itu, Quraish Shihab memberikan penekanan yang lebih kuat terhadap dimensi sosial dan moral dari prinsip keadilan. Perbedaan tersebut tidak menunjukkan bahwa mufasir kontemporer sepenuhnya meninggalkan penafsiran klasik, melainkan memperlihatkan adanya perbedaan titik tekan dalam memahami dan menjelaskan implikasi ayat.

Dengan demikian, penelitian ini tidak menyatakan bahwa makna leksikal *fankihū* mengalami perubahan secara mendasar dari tafsir klasik ke tafsir kontemporer. Temuan yang lebih tepat adalah adanya dinamika atau pergeseran orientasi interpretatif, terutama dalam penekanan terhadap fungsi dan implikasi sosial dari bentuk imperatif. Temuan ini sekaligus menunjukkan bahwa perbedaan penafsiran tidak selalu dapat disebut sebagai pergeseran makna. Penetapan adanya pergeseran harus didasarkan pada perbandingan yang jelas terhadap bentuk gramatikal, makna dasar, *siyāq*, *qarīnah*, fungsi komunikatif, dan implikasi yang ditarik oleh masing-masing mufasir.

Penelitian ini menegaskan pentingnya pendekatan kebahasaan dan komparatif dalam mengkaji imperatif Al-Qur'an. Melalui pendekatan tersebut, hubungan antara bentuk perintah dan fungsi maknanya dapat dijelaskan secara lebih cermat tanpa menyederhanakan perbedaan antara tafsir klasik dan kontemporer. Oleh karena itu, kajian lanjutan dapat dilakukan terhadap bentuk-bentuk imperatif pada ayat lain untuk mengetahui apakah dinamika yang ditemukan dalam Q.S. al-Nisā' [4]:3 juga muncul dalam konteks yang berbeda. Dengan demikian, penelitian mengenai imperatif tidak hanya berkontribusi pada kajian struktur bahasa Al-Qur'an, tetapi juga pada pemahaman mengenai cara konteks dan orientasi penafsiran memengaruhi penjelasan makna ayat.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Adillah Zahiyah Djaka, Adelia Nurinsan, Muhammad Aldi Dahr, & Kurniat Kurniat. (2024). Memahami Makna : Kaidah 'Amm dan Khash Serta Amr dan Nahi dalam Ushul Fiqih. *SANTRI : Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Islam*, 2(5), 14–28.
<https://doi.org/10.61132/santri.v2i5.869>

- Abd. Muqit. (2023). Kaidah-Kaidah Dan Kandungan Makna Amar Dan Nahi Dalam Metodologi Tafsir. *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir Dan Pemikiran Islam*, 4(2), 249–264. <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v4i2.1057>
- Abu-hassoub, A. (2022). Pragmatic Functions of Arabic and English Imperatives – The Case of Surat Al-Hashr. *Egyptian Journal of Linguistics and Translation*, 8(1), 73–99. <https://doi.org/10.21608/ejlt.2022.157088.1005>
- Al-Hasyimi, A. (n.d.). *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'* (Y. al-Ṣumaylī (ed.)). al-Maktabah al-'Aṣriyyah.
- Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir. (1988). *Dalā'il al-I'jāz*. Dar al-Ma'arif.
- Al-Tabari, A. J. M. ibn J. (2008). *Tafsīr al-Ṭabarī: Sūrah Āli 'Imrān wa an-Nisā'*. Pustaka Azzam.
- Al-Ṭabarī, A. J. M. ibn J. (1999). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Jild III). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Alifia Nur Rizkilah, & Bashori Bashori. (2025). Siyāq al-Kalam sebagai Kunci Nuansa Makna dalam Al-Qur'an: Studi Semantik Kontekstual. *Semantik : Jurnal Riset Ilmu Pendidikan, Bahasa Dan Budaya*, 3(3), 110–121. <https://doi.org/10.61132/semantik.v3i3.1833>
- Amal, T. A. (1989). *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*. Mizan.
- Dahlan Thalib, M. (2021). AL-AMR (PERINTAH DALAM AL-QUR'AN). *Jurnal Al-Ibrah*, 10(2), 139–158. <https://jurnal.umpar.ac.id/index.php/ibrah>
- Emilda, P. (2023). KAJIAN ILMU MA'ANI KAIDAH INSYA' THALABI AMR DALAM QS. AL-'ALAQ AYAT 1. *Al-I'jaz : Jurnal Studi Al-Qur'an, Falsafah Dan Keislaman*, 5(1), 86–101. <https://doi.org/10.53563/ai.v5i1.100>
- Fazlur Rahman. (1982). *Islam and Modernitas: Transformation of an Intellectual Tradition*. Univercity Prees.
- Ferry Martedi ZA, Gia Rosdiana Tirta, Dwi Noviani, & Nyimas Anisah Muhammad. (2023). Etika Makan dan Minum Yang Menyehatkan Dalam Prespektif Al-Qur'an. *IHSANIKA : Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 1(4), 99–111. <https://doi.org/10.59841/ihsanika.v1i4.599>
- Haikal, M. I., & Jannah, N. R. (2021). MAKNA KALIMAT PERINTAH DALAM AL-QUR'AN SURAT YUSUF. *'A Jamiy : Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, 10(2), 284. <https://doi.org/10.31314/ajamiy.10.2.284-295.2021>
- Haikal, M. I., Jannah, N. R., & Jannah. (2021). Makna Kalimat Perintah Dalam Al-Qur'an Surat Yusuf. 10(2), 284–295.
- Ibn Kathīr, I. ibn 'Umar. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Jild I). Dār al-Fikr.
- Ilham Maulana, H. (2025). KAIDAH USHULIYAH ('AMM DAN KHASH, AMR DAN NAHYI). *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, 13(01), 1–10. <https://doi.org/10.30868/am.v13i01.8439>
- Katsir, I. (2015). *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim. Terjemahan*. Insan Kamil.
- Kurniyatillah, N., Arif, M., & Syawaluddin, M. (2023). Eksistensi Asbabun Nuzul dan Tafsir Ilmi dalam Al-Qur'an. *AN NUR: Jurnal Studi Islam*, 15(1), 100–113.

<https://doi.org/10.37252/annur.v15i1.438>

Mariyono. (2019). Bentuk Kalimat Amr Dalam Al- Qur'an. *MUKADDIMAH: Jurnal Studi Islam*, 4(1).

Maulana, D. (2019). ANALISIS KALIMAT PERINTAH (AMR) PADA SURAH YĀSĪN DALAM TERJEMAHAN AL-QUR'AN BACAAN MULIA HBJ. *ALSUNIYAT: Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra, Dan Budaya Arab*, 2(1), 1–14. <https://doi.org/10.17509/alsuniyat.v2i1.24348>

Miswar, A. (2010). Wawasan Al-Qur'an tentang Sabar. *Jurnal Adabiyah*, 10(1), 65–83. <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/adabiyah/article/view/5685>

Munawwir, H. (2015). *Studi Keilmuan Al-Qur'an*. Binafsi Publisher.

Nokman, A. Z., & Sapar, A. A. (2025). A Comparative Study of Lam Al-Amr in Malay Translations of the Qur'an: Tafsir Pimpinan Ar-Rahman and Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 1079–1082. <https://doi.org/10.47772/IJRISS.2025.90900096>

Rofiq, F. N. (2024). Analisa Redaksi Tindak Tutur Imperatif Dalam Surat Al-Baqarah. *Kodifikasi*, 9(1), 243–266.

Setyawan, M. Y. S. (2021). KAJIAN MAKNA DALAM KALIMAT PERINTAH (USLĪB AL-AMR): STRUKTUR DAN FUNGSI. *El-Jaudah : Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Arab*, 2(2), 36–51. <https://doi.org/10.56874/faf.v2i2.516>

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol.2). Lentera Hati.

Shihab, M. Q. (2017). *Tafsir Al-Misbah (Pesan dan Keserasian Al-Qur'an)*. Lentera Hati.

Syamsuddin, S. (2010). *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadits*. Elsaq Press.