

BAB II

KONSEP MASLAHAT PERSPEKTIF MAYORITAS ULAMA

A. Pengertian Maslahat

Maslahat secara etimologi memiliki dua makna yang berbeda. Pertama, maslahat memiliki arti yang sama dengan *manfa'ah*, baik dalam arti maupun pemakaian lafadhnya.¹ Kata “maslahat” yang digunakan dalam tulisan ini, memiliki maksud yang sama dengan kata *maṣlahah* dalam bahasa Arab. Artinya konteks kata “maslahat” yang dimaksud dalam tulisan ini adalah maslahat yang berada dalam kajian *uṣūl fiqh*. Kedua, maslahat secara bahasa digunakan terhadap perbuatan yang mengandung manfaat, seperti perdagangan maslahat, mencari ilmu maslahat. Artinya perbuatan berdagang dan mencari ilmu yang bisa mendatangkan maslahat.²

Kata *Maṣlahah* sama seperti *manfa'ah* dalam *wazan* maupun artinya. Maslahat merupakan *isim maṣdar* dari *al-ṣulḥu* dan *al-ṣalāh* yang merupakan lawan dari *al-fasād*. Seperti yang di oleh kalangan arab “segala sesuatu yang mengandung manfaat baik menarik dan manghasilkan manfaat seperti menghasilkan suatu faedah atau kelezatan, atau dengan menolak seperti menjauhi bahaya dan penyakit, maka hal itu patut dinamakan maslahat”.³

¹ Louis Ma'lūf, *al-Munjid*, (Beirut: Dār al-Masyrīq, 1986), 432.

² Ibid., 432.

³ Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-syarī'at al-islāmiyah*, (Damskus: Mu'āsisah al-Risālah, t.t), 23.

'Izz al-Dīn bin Abd al-Salām dalam karyanya *Qawâ'id al-Ahkâm fi Maşâlih al-Anâm*. Menjelaskan pengertian tentang maksud dari kata *al-maşlahah*, bahwa yang dimaksud dengan *al-maşlahah* atau *al-mafśadah* adalah suatu kebaikan dan keburukan, manfaat dan *mađarat*, bagus dan jelek, ini semua dikarenakan seluruh maslahat adalah merupakan kebaikan, bukan keburukan, sedangkan *al-mafśadah* adalah merupakan sesuatu yang buruk dan membahayakan dan tidak baik. Mayoritas dalam al-Qur'ân sendiri pemaknaan lafadh *al-ḥasanat* yaitu kebaikan yang seringkali diartikan sebagaimana lafadh *al-maşlahah*. Sedangkan kata *al-sayyi'at* yakni berarti keburukan adalah merupakan lafadh yang artinya seringkali disamakan dengan lafadh *al-Mafāsīd*.⁴

Sedangkan definisi maslahat secara terminologi atau secara istilah *syara'* telah banyak dikemukakan oleh para ulama *uṣūl*. Di antaranya adalah:

1. Imam al-Ghazâli, memberikan definisi sebagai berikut:

المَصْلَحَةُ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ، وَلسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ. فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقاصِدُ الْخَلْقِ، وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقاصِدِهِمْ، لَكِنَّ نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقاصِدِ الشَّرْعِ. وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ، وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ، وَنَفْسَهُمْ، وَعَقْلَهُمْ، وَنَسْلَهُمْ، وَمَالَهُمْ. فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يَفُوتُ هَذِهِ الْأَصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ، وَدَفْعُهُ مَصْلَحَةٌ.

Maslahat adalah sebuah ungkapan yang menunjukkan adanya (usaha) mengambil manfaat atau menolak mudarat, namun tidaklah demikian yang kami kehendaki, karena menarik kemanfaatan dan menolak kemudaratannya merupakan tujuan dari makhluk, dan kemaslahatan makhluk didalam menghasilkan tujuan-tujuan mereka, akan tetapi yang kami maksud dengan maslahat adalah menjaga terhadap tujuan-tujuan *syara'*. Sedangkan tujuan *syara'*

⁴ 'Izz al-Dīn bin Abd al-Salām, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Maşâlih al-Anâm*, (Kairo: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyah 1994), II: 5.

terhadap makhluk ada lima macam, yaitu: menjaga agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, keturunan mereka dan harta mereka. Segala sesuatu yang mencakup atau mengandung terhadap menjaga kelima asal tersebut adalah maslahat, sedangkan segala sesuatu yang menghilangkan kelima usul itu adalah kemudharatan, dan menolak kemudharatan itu adalah maslahat.⁵

2. Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûti, mendefinisikan maslahat secara lebih spesifik. Definisi al-Bûti ini sekaligus telah mencakup bagian-bagian dari maslahat.

المَصْلَحَةُ هِيَ الْمَنْفَعَةُ الَّتِي هِيَ قَصْدُهَا الشَّارِعُ الْحَكِيمُ لِعِبَادِهِ مِنْ حِفْظِ دِينِهِمْ،
وَتُقْوَاهُمْ، وَعَقُولِهِمْ، وَتَسْلِيمِهِمْ، وَأَمْوَالِهِمْ، طَبَقَ تَرْتِيبٍ مُعَيَّنٍ فِيمَا بَيْنَهَا

Maslahat adalah suatu kemanfaatan yang dimaksud *Syâri'* (Allah) yang maha bijaksana kepada hamba-hamba-Nya, berupa menjaga agamanya, jiwanya, akalnya, keturunannya, dan hartanya. Berdasarkan urutan tertentu yang ada di antara manfaat-manfaat tersebut.⁶

3. Imam Zarkasyi, salah seorang penganut mazhab Syâfi'i mendefinisikan maslahat dengan definisi yang tidak jauh berbeda dengan al-Ghazâli.

وَالْمُرَادُ بِالْمَصْلَحَةِ : الْمَحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ بِدَفْعِ الْمَفَاسِدِ عَلَى
الْخَلْقِ

Yang dimaksud dengan maslahat adalah menjaga (segala sesuatu) yang menjadi tujuan *syara'* dengan cara menolak atau menghindari makhluk (Allah) dari *mafsadat*.⁷

Al-Raysûni mengakui sangat sulit memberi definisi yang mendetail mengenai maslahat. Karena definisi ini otomatis akan memberikan gambaran pola pikir orang yang mengartikannya. Sebagian orang diejek dan dikritisi sebagai orang reformis hanya karena sering kali menganjurkan penggunaan maslahat. Oleh karenanya, untuk mendapat pemahaman yang benar dan tepat

⁵ al-Ghâzali, *al-Mustasfâ fi al-'Ilm al-Uṣûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah), II: 481

⁶ Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûti. *Dlawâbit*, 23.

⁷ Imam Zarkasyi, *Baḥr al-Muḥīṭ*, (al-Maktabah al-Syamīlah, Versi II), II: 350.

terhadap pengertian masalahat, menurutnya harus melihat dari berbagai segi dan sudut pandang.⁸

- a. Sebagai permulaan akan lebih baik jika melihat pengertian masalahat secara sederhana dan universal, yaitu dengan mengatakan bahwa masalahat adalah segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi sekelompok manusia dan individu.
- b. Selanjutnya dilihat dari sisi yang lain dan ditemukan wajah lain dari masalahat yaitu mencegah *mafsadat*. Oleh karena itu, dalam mencapai kemaslahatan harus dihindarkan segala kerusakan baik sebelum dan sesudahnya, atau mengikut dan menyertainya.
- c. Lalu ditemukan bahwa kemaslahatan yang dibutuhkan manusia dan bermanfaat bagi mereka ternyata sangat beragam bentuk dan coraknya.
- d. Juga akan ditemukan bahwa masalahat dan *mafsadat* mempunyai tingkatan berbeda secara kualitas dan kuantitas.
- e. Masalahat jika dilihat dari sudut pandang waktu yang panjang, ternyata karena perkembangan zaman dapat juga berubah menjadi sesuatu yang merusak atau sebaliknya.
- f. Masalahat juga perlu dipandang dari sisi keumumannya dan kehususannya. Bisa saja dianggap masalahat bagi orang-orang elit dan menjadi *mafsadat* bagi orang-orang awam.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa definisi yang beragam juga akan mengarah pada adanya kontradiksi antar kemaslahatan. Ada kemaslahatan

⁸ Ahmad al-Raysûni, *al-Ijtihâd: al-Naş, al-Wâqi', al-Maşlahah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âşir, 2002), 38.

yang dianggap benar, namun dalam perjalanannya justru menyingkirkan kemaslahatan lain, atau malah terjerumus dalam *mafsadat*. Dalam kondisi ini, menurut al-Raysûni semua orang harus meletakkan ragam pendapat tersebut pada porsinya masing-masing, kemudian dianalisis dari sudut pandang yang telah disebutkan. Baru akan diketahui maslahat yang harus didahulukan dan maslahat yang diakhirkan. Proses inilah yang akan mengantarkan pada maslahat yang benar menurut al-Raysûni.⁹

Secara radikal pengungkapan batasan tentang maslahat sebagaimana tersebut di atas berbeda satu sama lain, akan tetapi kalau diteliti serta diperhatikan kesamaanya mempunyai arti dan maksud yang sama dan saling lengkap-melengkapi satu sama lain dalam memperjelas pengertian serta hakikat masalah. Hubungan ini dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Maslahat adalah maslahat yang tidak ditunjuk oleh dalil tertentu tentang diakui tidaknya.
2. Maslahat harus sejalan dan senafas dengan maksud-maksud *syara'* (Allah) dalam mensyari'atkan hukum.
3. Maslahat dalam realisasinya harus dapat menarik manfaat dan menolak madarat.
4. Maslahat harus dicapai dan diterima secara secara logis oleh akal sehat.¹⁰

Dengan tetap memperhatikan semua batasan yang tersebut di atas serta hubungannya satu sama lain dapatlah disimpulkan bahwa maslahat menurut istilah Mâlikiyah dan Istilah al-Ghazâli adalah segala sesuatu yang dapat

⁹ Ibid., 21.

¹⁰ Saifudin Zuhri, *Ushul Fiqh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 83-84.

menjamin kemaslahatan dan kepentingan manusia yang sejalan dengan tujuan *syara'* dalam mensyari'atkan hukum.¹¹

B. Dasar Berlakunya Maslahat

Menurut Ibn 'Asyûr yang dinukil oleh Muhammad Sa'd mengatakan bahwa semua ajaran *syarî'at* khususnya Islam datang dengan membawa misi kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karenanya, bisa dikatakan bahwa seluruh ajaran yang tertuang dalam Al-Qur'ân maupun al-Sunnah menjadi dalil adanya maslahat. Meskipun sumber *syara'* tersebut tidak semuanya berbicara mengenai kemaslahatan secara langsung, akan tetapi ada beberapa dalil yang bisa mengindikasikan terhadap eksistensi maslahat dalam *syarî'at* Islam.¹²

Al-Qarâfi sebagaimana disinyalir oleh Abû Zahrah justru mempunyai pandangan yang lebih ekstrim. Beliau menyatakan bahwa maslahat secara faktual dijadikan *hujjah* oleh semua imam mazhab pada sebagian masalah *furû'iyah*. Menurut pandangannya ulama-ulama mazhab itu mempraktekkan *qiyâs* dan mereka menentukan '*illat* berdasarkan *munâsabah* padahal di situ jelas tidak ada dalil yang mengakuinya.¹³

Sedangkan bagian lainnya ada yang menerima konsep maslahat ini, tapi dengan beberapa catatan atau syarat. Menurut Abû Zahrah seperti yang tertuang

¹¹ Ibid., 84.

¹² Muhammad Sa'd bin Aḥmad bin Mas'ûd al-Yûbi, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâiyah wa 'Alâqatihâ bi al-Adillah al-Syar'iyah*, (Riyâdh: Dar al-Hijrah, 1998), 71.

¹³ Muhammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Arâbi, t.t.), 336.

dalam karyanya Jamal al-Banna,¹⁴ setidaknya para ulama *fiqh* terbagi kedalam empat bagian dalam menanggapi konsep ini, di antaranya yaitu:

1. Mereka yang menolak karena tidak berlandaskan teks. Kalaupun ada teks, berarti itu *qiyâs*. Bukan masalahat.
2. Kalangan yang menerima asalkan sesuai dengan tujuan *syarî'at* dan tidak bertentangan dengan dalil yang pasti dalam Islam.
3. Kalangan yang menerima asalkan tidak jauh berbeda dengan dasar-dasar yang sudah baku, walaupun tidak mempunyai dalil tersendiri.
4. Masalahat ini dapat diterima asalkan dalam keadaan darurat.¹⁵

Namun selanjutnya Jamal al-Banna melanjutkan komentarnya; sudah jelas bahwa mereka tidak anti masalahat, namun mereka berkeyakinan bahwa masalahat dalam tekslah yang menjadi tujuan *syarî'at*. Seharusnya, setiap nama mempunyai makna sendiri. Masalahat adalah masalahat sebagaimana dapat terungkap oleh setiap akal sehat. Tidak harus dipersempit dengan makna *syarî'at*, atau masalahat yang di inginkan *syarî'at*. Apalagi dipersempit dengan kemauan *fiqh* yang digagas oleh para ulama *fiqh* itu sendiri. Di samping itu, seseorang juga harus bisa mengungkap hikmah *syarî'at*. Dengan demikian, tujuan *fiqh* sebagaimana digagas para ulama *fiqh* perlu ditinjau ulang.¹⁶

¹⁴Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 3 Memahami Predigma Fiqih Moderat*, Terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, (Jakarta: Erlangga, 2008), 58-99

¹⁵ Ibid., 65.

¹⁶ Ibid., 63-64.

Secara umum, alasan yang dikemukakan mayoritas ulama dalam menetapkan masalah sebagai hujjah dalam menetapkan hukum, antara lain adalah:¹⁷

- a. Hasil induksi terhadap ayat atau hadis yang menunjukkan bahwa setiap hukum mengandung kemaslahatan bagi umat manusia.
- b. Kemaslahatan manusia akan senantiasa dipengaruhi perkembangan tempat, zaman, dan lingkungan mereka sendiri. Apabila *syarī'at* Islam terbatas pada hukum-hukum yang ada saja, maka akan membawa kesulitan bagi umat manusia.
- c. Mayoritas ulama juga beralasan pada beberapa perbuatan sahabat yang seringkali berbuat dan membuat kebijakan dengan berdasar pada masalah.

Termasuk dari sesuatu yang dapat mendukung pernyataan di atas adalah:

1. Al-Qur'ân

a) Surat al-Anbiyâ' ayat 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan tidaklah kami mengutus kamu melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi alam semesta.¹⁸

Muṣṭafâ al-Marâghi ketika menafsirkan ayat ini menjabarkan bahwa Nabi Muhammad SAW juga membawa hukum-hukum yang di dalamnya terdapat kemaslahatan hidup baik di dunia maupun di akhirat, terkecuali hanya orang-orang yang ingkar kepada Allah yang mengabaikan dan

¹⁷ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru, 2001), 1147.

¹⁸ Departemen Agama RI, *al-Qur'ân dan Terjemahannya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara, Penerjemah/Penafsir al-Qur'ân, 1989), 315.

memalingkan diri dari kemaslahatan itu, dan yang demikian disebabkan karena rapuhnya kesiapan dan kesadaran dalam dirinya. Ia tidak mau menerima dan mensukuri rahmat dan nikmat Allah sehingga ia tidak tidak memperoleh kebahagiaan baik dalam hidup di akhirat maupun di dunia ini.¹⁹

b) Surat Yunus ayat 57

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ
لِّلْمُؤْمِنِينَ

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu nasihat dari Tuhan Kamu semua dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.²⁰

Mustafâ al-Marâghi ketika menafsirkan ayat di atas juga menjelaskan kata-kata *rahmatan lil mu'minin* sebagai suatu dampak positif al-Qur'ân yang dapat meresap ke dalam hati orang-orang yang beriman. Dampak itu antara lain berwujud suatu semangat berkorban dalam kebajikan, memberikan pertolongan kepada orang-orang yang sengsara, mengendalikan diri dari berbuat penganiayaan, kesewenang-wenangan dan penghianatan.²¹

c) Ayat-ayat dalam al-Qur'ân yang menunjukkan adanya konsep *tadrijiy* (gradual) dalam menetapkan *syar'at* Islam, seperti ayat-ayat yang menunjukkan proses haramnya *khamr*.²² Graduasi pengharaman *khamr*

¹⁹ Ahmad Mustafâ al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*, (Mesir: Mustafâ al-Bâbi al-Halâbi wa Aulâdih, 1972), XVII: 78.

²⁰ Departemen Agama RI, *al-Qur'ân*, 507

²¹ Ahmad Mustafâ al-Marâghi, *Tafsîr*, XI: 123.

²² *Khamr* sebagaimana tercermin dalam al-Qur'ân mengalami proses tiga tahap sampai dinyatakan sebagai sesuatu yang diharamkan. Pertama, *khamr* dinyatakan memiliki manfaat dan mudarat, namun mudaratnya lebih besar dari manfaatnya (QS. Al-Baqarah [2]: 219). Kedua,

tersebut mempertimbangkan kebiasaan umat yang ada saat itu, sehingga perubahan tidak dilakukan secara langsung. Hal ini menunjukkan bahwa *syarī'at* Islam begitu memperhatikan kemaslahatan manusia secara sosiologis dan psikologis.²³

2. Al-Sunnah

Bukti dukungan al-Sunnah yang sering digunakan untuk melegitimasi dukungan Nabi Muhammad SAW. Terhadap konsep maslahat adalah sabda Nabi yang juga digunakan oleh al-Ṭūfi sebagai dalil teori maslahat yang beliau gagas. Sabda Nabi tersebut adalah:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. حَدِيثٌ حَسَنٌ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهَ وَالْأَدَارُ قُطْنِي وَغَيْرُهَا مُسْنَدًا،
وَرَوَاهُ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ مُرْسَلًا عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالِهِ وَسَلَّمَ فَأَسْقَطَ أَبَا سَعِيدٍ وَلَهُ طُرُقٌ يَقْوَى بَعْضُهَا بَعْضًا

Tidak boleh melakukan perbuatan mudarat yang mencelakakan diri sendiri dan orang lain. (HR Ibnu Mājah dan Dāruqūṭni serta selainnya dengan sanad yang besambung, juga diriwayatkan oleh Imam Mālik dalam al-Muwāṭṭa' secara mursal dari 'Amr bin Yahyā dari bapaknya dari Rasulullāh SAW, dia tidak menyebut Abū sa'id. Akan tetapi dia memiliki jalan-jalan yang menguatkan sebagiannya atas sebagian yang lain).²⁴

3. Ijtihad Sahabat

Selain kedua dalil di atas yang disepakati ulama kekuatan hujjahnya, ada juga beberapa ijtihad sahabat yang juga bisa menjadi landasan kuat maslahat dan secara rasional bisa mengindikasikan bahwa maslahat pernah menjadi peranan

larangan minum *khamr* hanya ketika mengerjakan shalat (QS. Al-Nisā' [4]: 43). Ketiga, al-Qur'an baru secara jelas melarang dan mengharamkan *khamr* secara mutlak.

²³ Muhammad Roy, *Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 79

²⁴ Imam al-Nawawi, *al-'Arba'īn al-Nawawiyah*, (Surabaya: al-Hidāyah, t.t), 87

penting dalam sejarah Islam.²⁵ Kebijakan-kebijakan yang ditempuh oleh para sahabat Nabi ini secara jelas mengindikasikan peran pertimbangan maslahat yang begitu besar di dalamnya, misalnya:

- a. Ijtihad Abû Bakar untuk mengumpulkan al-Qur'ân yang terpencar-pencar. Ijtihad ini atas inisiatif Umar yang berkeyakinan dan berhasil meyakinkan Abû Bakar bahwa pengumpulan *muṣḥaf* akan membawa maslahat.²⁶
- b. Ijtihad Umar tentang beberapa hal yang sering dijadikan rujukan dalam penetapan maslahat. Misalnya, ia menyatakan tidak berlakunya hukum potong tangan bagi pencuri, muallaf tidak berhak mendapat zakat, tidak dibaginya *ghanimah*, dan lain sebagainya.²⁷
- c. Ijtihad Uthmân untuk menyeragamkan bacaan al-Qur'ân dengan jalan pembuatan satu *muṣḥaf* yang berlaku bagi semua dan membakar *muṣḥaf-muṣḥaf* yang lain. Hal ini dilakukan Uthmân demi kemaslahatan bersama, berupa persatuan dan kesatuan umat Islam yang terkenal dengan sebutan *Muṣḥaf Uthmâniy*.²⁸

C. Syarat-syarat Berlakunya Maslahat

Ulama-ulama yang mengambil maslahat sebagai sumber hukum terutamanya ulama Mazhab Mâliki tidaklah sewenang-wenang menganggap

²⁵ Dedi Supriadi, *Sejarah Hukum Islam Dari Kawasan Arab Sampai Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 70.

²⁶ Manna' al-Qaṭṭân, *Mabâhiṭh fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Mesir: al-Madani, 1997), 120-121. Maslahat yang dimaksud Umar adalah terjaganya bacaan dan otentitas al-Qur'ân, mengingat pada masa itu tercatat ada 70 sahabat yang hafal al-Qur'ân mati syahid dalam perang yamâmah, sehingga kodifikasi adalah hal yang mutlak diperlukan saat itu.

²⁷ Mustofa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), 71-72.

²⁸ Dedi Supriadi, *Sejarah Hukum Islam Dari Kawasan Arab Sampai Indonesia*, 72.

setiap sesuatu itu sebagai maslahat. Bahkan mereka telah meletakkan beberapa syarat dalam mengambil maslahat sebagai sumber hukum agar tidak terjadi penetapan hukum yang berdasarkan nafsu. Syarat- syarat tersebut menurut Wahbah Zuhailiy adalah:²⁹

1. Bentuk maslahat tersebut harus selaras dengan tujuan-tujuan *syarī'at*, yakni bahwa kemaslahatan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasarnya, dan juga tidak menabrak garis ketentuan nash atau dalil-dalil yang *qaṭ'i*. dengan kata lain bahwa kemaslahatan tersebut sesuai dengan tujuan-tujuan *syarī'at*, merupakan bagian keumumannya, bukan termasuk kemaslahatan yang *ghârib*, kendati tidak terdapat dalil yang secara spesifik mengukuhkannya.
2. Kemaslahatan tersebut adalah kemashlatan yang rasional, maksudnya secara rasional terdapat peruntutan wujud kemaslahatan terhadap penerapan hukum. Misalnya pencatatan administrasi dalam berbagai transaksi akan menetralkan persengketaan atau persaksiaan palsu. Dalam kaitannya dengan konteks syariat hal semacam ini selayaknya diterima. Beda halnya dengan pencabutan hak talak dari suami dan menyerahkan kewenangan pada hakim, keputusan kontroversial semacam ini tidak diperbolehkan karena bertentangan dengan garis ketentuan *syarī'at*.
3. Mashlahat yang menjadi acuan penetapan hukum haruslah bersifat universal, bukan kepentingan individu atau kelompok tertentu. Karena hukum-hukum syariat diberlakukan untuk semua manusia. Karenanya penetapan hukum tidak

²⁹ Wahbah Zuhailiy, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), II: 799-800. Lihat juga, Abdul wahhâb khalâf, *ilmu uṣûl al-fiqh.*, 86-87.

selayaknya mengacu secara khusus pada kepentingan-kepentingan pejabat, penguasa atau bermotif nepotisme misalnya.

Al-Ghazâli memberikan batasan maslahat dapat diterima sebagai dasar dalam penetapan hukum Islam menjadi beberapa ketentuan, di antaranya yaitu:³⁰

- a. Maslahat tersebut harus sejalan dengan tujuan penetapan hukum Islam, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan atau kehormatan.
- b. Maslahat tersebut tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'ân, al-Sunnah dan *ijmâ'*.
- c. Maslahat tersebut menempati tingkatan primer (*darûriyat*) atau skunder (*hâjiyat*) yang setingkat dengan tingkatan primer.
- d. Kemaslahatan harus berstatus *qaṭ'î* atau *dhann* yang mendekati *qaṭ'î*.
- e. Dalam kasus-kasus tertentu diperlukan persyaratan, harus bersifat *qaṭ'iyah*, *darûriyah* dan *kulliyah*.

Demikianlah beberapa syarat yang harus dipenuhi dalam penerapan maslahat sebagai sumber hukum. Dan dengan mengemukakan beberapa syarat itu dapat dihindari suatu indikasi penerapan maslahat berarti menetapkan hukum secara subyektif emosional sebagaimana sering dituduhkan oleh sebagian ulama.³¹

D. Pembagian Maslahat

Muhammad Sa'd dalam bukunya menukilkan seperti yang diterangkan oleh al-Syâtîbi, berdasarkan segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan,

³⁰ Al-Ghazâli, *al-Mustaşfâ*, II: 487.

³¹ Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih*, 104.

membagi masalahat menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *al-darûriyat*, *al-hâjiyat* dan *al-tahsîniyat*.³² Masalahat menurutnya, tidak jauh berbeda dengan apa yang dirumuskan oleh al-Ghâzali, yaitu memelihara lima hal pokok berupa agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³³ Segala bentuk upaya untuk memelihara kelima macam ini dipandang sebagai masalahat, dan merusaknya adalah *mafsadat*. Ketiga tingkatan masalahat tersebut secara lebih mendetail dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. *Maşlahat darûriyat*, yaitu sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia baik *dîniyah* maupun *duniyâwiyah*, dalam arti kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial (primer) bagi kehidupan manusia. Kebutuhan esensial ini adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dalam batas jangan sampai terancamnya eksistensi kelima hal pokok tersebut. Tidak terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan itu akan mengakibatkan terancamnya eksistensi kelima hal pokok di atas.³⁴
2. *Maşlahat al-hâjiyat*, yaitu yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan bagi subyek hukum. Jadi masalahat *hâjiyat* ini tidak termasuk kebutuhan yang esensial. Jika masalahat ini tidak terpenuhi maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau mengancam eksistensi manusia melainkan hanya akan

³² Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud al-yûbiy, *maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa 'alâqatihâ bi al-Adillah al-Syar'iyah*, (al-Riyâd: Dâr al-Hijrah, 1998), 180. Menurutnya selain ketiga hal tersebut, Muhammad Sa'd menambahkan *maşlahah al-takmîliyat*. *Maşlahah al-takmîliyat* menurutnya adalah pelengkap dari ketiga hal tersebut di atas, artinya *maşlahah al-takmîliyat* ini dapat masuk di dalam ketiga hal tersebut yang berfungsi sebagai pelengkap atau penyempurna. Untuk lebih jelas lihat, Muhammad Sa'd, *maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, 180.

³³ Al-Ghâzali, *al-Mustaşfâ*, II: 482.

³⁴ Al-Syâtîbi, *al-Muwâfaqât fi Uşûl al-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub Al-Ilmiyah, 2003), II:7

menyebabkan kesulitan. Kelompok masalah ini sangat erat kaitannya dengan keringanan (*rukhsah*) dalam ilmu *fiqh*.³⁵

3. *Maṣlahat taḥsīniyat*, merupakan masalah yang menopang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan. Meninggalkan masalah ini tidak akan mengancam eksistensi manusia atau menimbulkan kesulitan karena hal itu hanya bersifat sebagai pelengkap.³⁶

Al-Syâtibi setelah membagi masalah menjadi tiga tingkatan, kemudian melakukan analisis mendalam terhadap hubungan ketiga tingkatan ini. Ia menyimpulkan lima kaidah yang akan mengontrol masalah tersebut. Kelima kaidah tersebut adalah:

- a. Bahwa *al-maṣâlih al-darûriyah* menjadi pokok dari *al-maṣâlih* lainnya seperti *al-hâjiyat* dan *al-taḥsīniyat*.
- b. Bahwa kekacauan *al-maṣâlih al-darûriyah* mengakibatkan kekacauan pada *al-hâjiyat* dan *al-taḥsīniyat*.
- c. Bahwa kekacauan *al-hâjiyat* dan *al-taḥsīniyat* tidak akan mengganggu keberadaan *al-darûriyat*.
- d. Kekacauan *al-hâjiyat* dan *al-taḥsīniyat* secara mutlak akan sangat mengganggu eksistensi *al-maṣâlih al-darûriyat*.

³⁵ Ibid., II: 9.

³⁶ Hamka Haq, *Al-Syâtibi Aspek Teologis Konsep Masalah Dalam Kitab al-Muwâfaqât*, (Jakarta: Erlangga, 2007), 103-104. Lihat juga, Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, II: 9; dan Ramadan al-bûṭi, *Dawâbit*, 119-120.

e. Untuk menjaga *al-maṣāliḥ al-dârûriyat* seyogyanya memelihara *al-ḥâjiyat* dan *al-taḥsîniyat*.³⁷

Pada hakikatnya, baik masalahat *darûriyat*, *ḥâjiyat* maupun *taḥsîniyat* bertujuan untuk memelihara kelima hal pokok sebagaimana yang disebutkan di atas. Hanya saja peringkat pentingnya berbeda satu sama lain. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer. Masalahat dalam kelompok kedua dapat disebut sebagai kebutuhan sekunder. Artinya, jika kelima hal pokok dalam kelompok ini tidak dapat terpenuhi, tidak akan mengancam keberadaannya, melainkan akan mempersulit dan mempersempit kehidupan manusia. Sedangkan masalahat dalam kelompok ketiga erat kaitannya untuk menjaga etika sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam eksistensi kelima hal pokok itu. Dengan kata lain bahwa kebutuhan dalam kelompok ketiga lebih bersifat komplementer.³⁸

Al-Ghazâli sendiri berdasartolak ukur *syara'* membagi masalahat menjadi tiga: pertama, masalahat yang memiliki bukti *syara'*. Kedua, masalahat yang ditolak oleh *syara'*, dan ketiga, masalahat yang tidak ada kejelasan apakah ia diakui atau dilarang oleh *syara'*. masalahat yang pertama jelas valid dan dapat dijadikan dasar *qiyâs*. Masalahat kedua jelas terlarang. Sedangkan masalahat yang ketiga membutuhkan pertimbangan dan penilaian dari segi kekuatannya yang bersifat hierarki *darûriyat*, *ḥâjiyat* dan *taḥsîniyat*.³⁹

³⁷ Ibid., 103-104.

³⁸ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yordania: UII Press, 2005), 55-56.

³⁹ Al-Ghâzali, *al-Mustaṣfâ*, II: 478-485.

Dalam pemikiran ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām (selanjutnya disebut ‘Izz al-Dīn) maslahat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu: (1) Maslahat yang terkandung dalam urusan yang bersifat boleh atau halal (*maṣāliḥ al-mubāḥāt*); (2) Maslahat yang terkandung dalam urusan yang bersifat sunnat (*maṣāliḥ al-mandūbāt*); dan (3) Maslahat yang terkandung dalam urusan wajib (*maṣāliḥ al-wājibāt*). Sedangkan *mafsadat* dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu: (1) *mafsadah* yang terkandung dalam urusan yang bersifat makruh (*mafāsīd al-makrūhāt*) dan *mafsadah* yang terkandung dalam urusan yang bersifat haram (*mafāsīd al-muḥarramat*).⁴⁰

Lebih dari itu, ‘Izz al-Dīn memandang maslahat itu dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu: (1) maslahat dalam arti denotatif (*ḥaqīqī*), yakni kesenangan dan kenikmatan, dan (2) maslahat dalam arti konotatif (*majāzī*), yakni media yang mengantarkan kepada kesenangan, kebaikan dan kenikmatan. Bisa saja terjadi bahwa media yang mengantarkan kepada maslahat itu berupa *mafsadah*, sehingga *mafsadah* ini diperintahkan atau dibolehkan, bukan lantaran statusnya sebagai *mafsadah*, tetapi sebagai sesuatu yang mengantarkan kepada maslahat, seperti mengamputasi organ tangan demi menyelamatkan nyawa sang pasien dan terancamnya nyawa dikala berjihad. Begitu juga halnya aneka sanksi hukum (*ḥudūd*) yang terdapat dalam hukum Islam semuanya diaplikasikan bukan lantaran statusnya sebagai *mafsadah*, tetapi lantaran adanya tujuan yang dikehendaki oleh hukum Islam, seperti potong tangan bagi pencuri dan cambuk bagi pelaku zina. Semua itu merupakan *mafsadah* yang ditetapkan oleh hukum

⁴⁰ ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām fī maṣāliḥ al-Anām*, 9.

Islam untuk merealisasikan maslahat yang hakiki, yang diimplikasinya; dan menyebutnya dengan maslahat merupakan ungkapan *majâz mursal*, yakni penanaman suatu sebab dengan nama sesuatu yang diakibatkannya.⁴¹

Menurut 'Izz al-Dîn, maslahat dan *mafsadah* itu bertingkat-tingkat. Bertingkat-tingkatnya maslahat membawa implikasi bertingkat-tingkatnya kemuliaan atau keutamaan di dunia dan pahal di akhirat kelak. Begitu pula halnya, bertingkat-tingkatnya *mafsadah* membawa implikasi bertingkat-tingkatnya dosa (dosa kecil dan dosa besar) dan hukuman di dunia dan di akhirat kelak.⁴²

Berdasarkan cakupan dan implikasinya, para ulama membagi maslahat menjadi dua, yaitu *al-maṣlahah al-'ammâh* dan *al-maṣlahah al-khâṣṣah*. Yang pertama adalah maslahat yang berimplikasi pada orang banyak, sementara yang kedua berakibat hanya pada kebaikan pribadi atau golongan saja.⁴³ Sedangkan berdasar dari segi perubahan maslahat, Muṣṭafâ al-Syâlabiy membagi maslahat menjadi *al-maṣlahah al-thâbitah*, yaitu maslahat yang tetap dan tidak berubah sampai akhir zaman, seperti kewajiban ibadah *maḥḍah*, dan *al-maṣlahah al-mutaghâyirah*, yaitu maslahat yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subyek hukum.⁴⁴

⁴¹ Ibid., 14.

⁴² Ibid., 29.

⁴³ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam.*, 1144.

⁴⁴ Ibid., 1145.

Berbeda dengan kebanyakan ulama-ulama di atas yang juga diikuti oleh mayoritas ulama, Ulil Absar Abdalla justru membagi masalah menjadi dua:⁴⁵

1. *Maslahat kulliyah asâsiyah* (masalah universal fundamental), adalah sebetuk masalah yang bersifat lintas batasan cakupan. Masuk dalam kategori ini adalah keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan sejenisnya.
2. *Maslahah far'iyyah juz'iyyah* (masalah partikular), adalah kemaslahatan yang terus menerus mengalami perubahan-perubahan seiring dengan peradaban manusia. Artinya, masalah ini bersifat tentatif, relatif, dan bisaanya lokal.⁴⁶

E. Masalah Dalam Pandangan Ulama

Mengenai kehujahan masalah dalam perspektif ulama, ada dua hal yang patut digarisbawahi: pertama, semua ulama sepakat menerima kehujahan masalah selama keberadaannya mendapat dukungan *naşş* (*maşlahah mu'tabarah*). Kedua, perbedaan ulama dalam menanggapi masalah baru terjadi ketika mereka mendiskusikan *maşlahah mursalah*⁴⁷ dan bila terjadi pertentangan

⁴⁵ Ulil Absar Abdalla, *Islam Pribumi; Menolak Arabisme, Mencari Wajah Islam Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009), 75.

⁴⁶ Lebih lanjut ulil menjelaskan bahwa kemaslahatan universal merupakan sesuatu yang bersifat tujuan (*ghâyah*) dan yang pokok (*al-darûriyat*) dalam Islam, seperti ketundukkan Tuhan (*al-Islâm*), keadilan (al-'adl), kemanusiaan (*insâniyah*), kesederajatan (*al-musâwah*). Kemaslahatan inilah yang dibawa oleh seluruh pendiri agama, baik yang semitik maupun yang non-semitik. Sementara jenis kemaslahatan pertikular, ulil menyebutnya sebagai suatu yang bersifat sarana pencapaian kemaslahatan pertama (*al-wasâ'il*) dengan demikian bersifat sebagai penunjang terhadap yang pertama (*al-hâjiyat*). Shalat, zakat, haji, puasa dan beberapa aturan yang lainnya bukanlah tujuan (*ghâyah, darûriyah*), melainkan sarana dan penunjang (*al-wasâ'il, al-hâjiyat*) bagi tercapainya kemaslahatan yang pertama. Akan tetapi, menurut Ulil, hal seperti ini tidak produktif untuk dilakukan dalam wilayah '*ibâdah mahdah*.

⁴⁷ Masalah menurut al-Ghazâli ditinjau dari perspektif *syara'* dapat diklasifikasikan dalam tiga kelompok. Pertama, masalah yang mendapat dukungan dari *syara'*. Kedua, masalah yang tidak diakui atau bertentangan dengan *syara'*. Ketiga, masalah yang tidak didukung dan juga tidak ditolak *syara'*. Jenis masalah ketiga inilah yang dimaksud dengan *maşlahah mursalah*. Lihat al-Ghâzali, *al-Mustaşfâ*, II: 478.

antara maslahat dengan *naṣṣ syara'*.⁴⁸ Di sisi lain, kajian mengenai maslahat sebenarnya bisa didekati dari dua pendekatan yang berbeda. Maslahat sebagai tujuan *syara'* dan maslahat sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri. Semua ulama sepakat bahwa maslahat adalah tujuan *syara'*, namun mereka berbeda pendapat dalam keberadaannya sebagai dalil hukum. Oleh karenanya, pembahasan berikutnya hanya akan dikhususkan pada bagian yang kedua.

Sejauh mengenai perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam hal *kehujjahan maṣlahah al-mursalah*, maka dalam hal ini dapat dikemukakan beberapa pandangan yang berbeda:⁴⁹

1. *Maṣlahah al-mursalah* tidak bisa dijadikan dalil hukum secara mutlak dalam hukum Islam. Pendapat ini dipegang oleh *Syâfi'iyah*, *Hanafiyah*,⁵⁰ *Dâhiriyah* dan *Syī'ah*.⁵¹
2. *Maṣlahah al-mursalah* bisa dijadikan *hujjah* secara mutlak. Pendapat ini dipegangi oleh Imam Mâlik dan Imam Haramain, juga sebagian ulama Hanâbilah seperti al-Ṭûfi.
3. *Maṣlahah al-mursalah* dapat dijadikan *hujjah* dalam hukum Islam asalkan memenuhi tiga syarat, yaitu *darûriyat*, *qaṭ'iyat*, dan *kulliyat*. Pendapat ini dipegangi oleh al-Ghazâli.⁵²

Meskipun ada beberapa ulama yang tidak menggunakan *Maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil hukum, namun pada kenyataannya bukan berarti mereka

⁴⁸ Muhammad Roy, *Filsafat Hukum Islam.*, 57.

⁴⁹ Ibid., 58-59.

⁵⁰ Mazhab Syâfi'i dan hanafi tidak memasukkan *maṣlahah mursalah* ke dalam hierarki pokok-pokok ajaran mazhab mereka. Lihat Manna' al-Qattân, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân.*, 331-376.

⁵¹ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam.*, 1148.

⁵² Al-Ghâzali., *al-Mustasfâ.*, II: 489.

sama sekali tidak memakai sama sekali konsep yang sejalan dengan *Maṣlahah al-mursalah*. Imam Syâfi'i dan para pengikutnya misalnya, yang secara teori menolak *Maṣlahah*, tapi dalam prakteknya justru banyak memasukkan menggunakan konsep tersebut dalam metode *qiyâs*.⁵³ Begitu juga dengan Hanafiyah yang menolak maslahat sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri. Penolakan tersebut menurut Hanafiyah disebabkan konsep *istihsân*⁵⁴ yang mereka pegangi sudah dianggap memiliki esensi yang sama dengan maslahat.⁵⁵ Sedangkan para pakar *fiqh* dari kalangan Syī'ah menyepakati penolakan Maslahat dalam kancan fatwa.⁵⁶

Aplikasi para ulama dalam memasukkan peran maslahat ketika mereka melakukan *istinbât* hukum banyak bisa ditemukan dalam karya-karya mereka. Di antara yang bisa dicontohkan adalah sebagai berikut:

- a. Abû Hanîfah mengharuskan *hijr* (melarang menggunakan wewenang) pada seorang *mufti* fasik, dokter atau ahli pengobatan yang bodoh. Padahal mazhab Hanafi tidak membolehkan *hijr* pada orang yang berakal dan sudah baligh,

⁵³ Konsep *qiyâs* juga tidak diterima oleh semua ulama *usul* sebagai metode penetapan hukum. Kelompok *Dâhiriyyah* tidak mengakuinya sebagai sebuah metode. Mereka mengatakan: "tak ada kemaslahatan melainkan yang didatangkan syara". Lihat Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, 320.

⁵⁴ *Istihsân* adalah perpindahannya ketetapan hukum seorang yang berijtihad (mujtahid) dari *qiyâs jaliy* kepada *qiyâs khafiy* karna ada suatu dalil atau perpindahannya dari *hukum kulliy* kepada *hukum astithnâ'i* karna ada dalil yang lebih kuat menurutnya. Abdul Wahhab Khalâf, *Ilmu Uṣûl al-Fiqh*, 79.

⁵⁵ Imam abû Hanifah sangat banyak menggunakan *istihsân* yang ia miliki dan ditujukan untuk kemaslahatan ketika tidak ada dalil yang menjelaskan sebuah persoalan tertentu. Bahkan banyak yang mengecam sikap Abû Hânifah tersebut, karena lebih mendahulukan *istihsân* daripada *qiyâs*. Salah seorang yang tidak sepakat dengan metode *istihsân* adalah Imam Syâfi'i, ia berpendapat bahwa orang yang berpegangan kepada *istihsân* lebih cenderung terbawa hawa nafsu, selanjutnya ia berkata "barang siapa yang berpegang kepada *istihsân* maka ia telah membuat syar'at baru". Lihat *Ibid.*, 82.

⁵⁶ Forum Karya Ilmiah Lirboyo 2004, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, (Kediri: P.P Lirboyo, 2008), 256.

meskipun bodoh dan tidak bisa menggunakan wewenangnya. Akan tetapi kebijakan Imam Abû Hanîfah memberlakukan *hijr* pada mereka seperti di atas adalah untuk menghindari kerugian pada masyarakat banyak.⁵⁷

- b. Berdasarkan masalah, banyak pula ulama mazhab Mâliki dan mazhab-mazhab lain yang memfatwakan wajib hukumnya membayar pajak bagi orang-orang yang mampu, apabila hal tersebut merupakan tuntutan untuk membela negeri mereka, sementara kekayaan *bait al-mâl* (kas negara) tidak mencukupi.⁵⁸
- c. Para ulama mazhab Hanafi, Syâfi'i, Mâliki, dan beberapa ulama mazhab Hanbali membolehkan operasi mayit untuk mengeluarkan janin di dalamnya. Dalam kitab *muhadhab* disebutkan bahwa tindakan ini dapat disamakan dengan dibolehkannya memakan bangkai karena kelaparan, bila tidak ada makanan lain lagi selain makanan itu.⁵⁹ Dilema memang terjadi dalam masalah ini, namun membela hak orang hidup itu harus diutamakan daripada hak orang mati. Kemaslahatan menyelamatkan hidup janin jelas lebih banyak dibandingkan dengan merusak kehormatan ibunya yang telah mati. Maka dalam hal ini yang perlu dilakukan adalah mengambil resiko yang lebih ringan dan mengorbankan kemaslahatan yang kecil untuk kemaslahatan yang lebih besar.⁶⁰

⁵⁷ Imam al-Sarkhâsi, *al-Mabsûf*, (Beirut: Dâr al-kutub al-'Ilmiyah, 1993), 157.

⁵⁸ Yusuf Qarḍâwi, *Hukum Zakat*, terj. Salman Harun dkk, (Bogor: Pustaka Litera Antara Nusa, 2007), II, 991-992.

⁵⁹ Abû Laith al-Samarqandiy, *al-Muhadhab*, Maktabah al-Syamīlah, I: 164.

⁶⁰ Yusuf Qarḍâwi, *Sunnah Sebagai Pradigma Ilmu Pengetahuan*, Terj. Faizah Firdaus, (Surabaya: Danakarya, 1997), 305.