

B A B V

AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH DAN MAŞLAHAH

Bagian ini dijadikan bab tersendiri karena memerlukan pembahasan yang lebih panjang dibanding dengan pembahasan-pembahasan lain sebelumnya. *Maşlahah* merupakan kata kunci dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*, di mana secara luas diketahui bahwa seluruh kaidah pokok dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* bisa diperas menjadi satu kaidah saja yaitu جلب المصالح yang berarti mengusahakan *maşlahah*. Pada soal *maşlahah* inilah *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *uşūl al-fiqh* bertaut erat. Sedangkan bab yang paling kuat menjadi penghubung dengan *uşūl al-fiqh* adalah bab pertama. Dalam bab ini soal *maşlahah* dikupas berkenaan dengan upaya memahami karakter *fiqh* yang paling fundamental. Ketika ada pertanyaan tentang landasan nilai *fiqh* secara keseluruhan, maka muncullah 5 kaidah pada bab pertama itu. Kelima kaidah itu menjadi rujukan dari seluruh masalah *fiqh*. Artinya, seluruh pemikiran yang ada dalam *fiqh* harus bisa dirujuk ke dalam setidaknya satu nilai yang tertuang dalam 5 kaidah bab pertama itu. Tak boleh

ada pemikiran *fiqh* yang tidak punya kaitan dengan setidaknya sebuah kaidah. Tetapi ternyata jumlah lima itu masih menarik perhatian beberapa ahli untuk meringkaskannya lagi. Maka muncullah seorang pemikir yang gagasannya banyak dikutip oleh para ahli sesudahnya, yaitu 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salām al-Sulamī (w. 660 H.). Beberapa tulisan mengutip al-Sulamī ketika mengatakan bahwa seluruh *fiqh* bisa dirujuk kepada nilai fundamental berbunyi *اعتبار المصالح ودرء المفساد* atau "mengindahkan *maṣlahah* dan menghilangkan *maḥāsīd* (kerusakan, kerugian)". Bahkan ia lebih meringkas lagi menjadi hanya *اعتبار المصالح* saja, karena *درء المفساد* telah termasuk di dalamnya.⁸⁵ Meskipun beberapa ahli mengomentari peringkasan ini setengah dipaksakan dan membutuhkan penjelasan panjang,⁸⁶ *maṣlahah* sebagai nilai fundamental dari *fiqh* telah menjadi kesepakatan. Dikatakan setengah dipaksakan karena sebenarnya dalam realitas hubungan satu persatu aturan *fiqh* dengan *maṣlahah* tidak selalu jelas, sebab antara lain demikian beragamnya konsep tentang *maṣlahah* yang diberikan para ahli. Semua aliran *fiqh*, baik tekstualis maupun rasionalis sama-sama menjunjung tinggi *maṣlahah* dan sama-sama memiliki klaim *maṣlahah* untuk pemikiran yang dihasilkannya. Sudah jelas, bahwa kaum rasionalis menganggap pemikiran mereka sesuai dengan *maṣlahah* karena mereka berfikir atas landasan pertimbangan akal sehat yang aspiratif. Tetapi kaum tekstualis juga bisa mengklaim pemikirannya sebagai wujud dari *maṣlahah* karena merupakan hasil keinginan untuk menaati *Shāri'* tanpa syarat, dan ini *maṣlahah* yang besar dan sebuah

⁸⁵ Jamāl al-Dīn 'Aṭīyah, *al-Nazarīyah al-Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (T.t.: T.P, 1988), 7-8.

⁸⁶ *Ibid.*, 8.

keniscayaan. Tentu saja persoalannya kemudian adalah mana di antara pemikiran-pemikiran itu yang paling dekat dengan gagasan *maṣlahah*. Tidak mudah untuk memberikan jawaban atas pertanyaan seperti ini.

Dalam *uṣūl al-fiqh*, *maṣlahah* dibahas panjang lebar, namun hanya pada segi filosofis-epistemologis dengan meninggalkan segi-segi yang lebih bersifat praktis-aplikatif. Di dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, *maṣlahah* dibela dengan argumentasi filosofis dan normatif, dibagi jenis-jenisnya dalam berbagai cara dan kriteria pembagian. Di dalam *al-qawā'id al-fiqhiyah*, *maṣlahah* tidak lagi dibela seperti itu, tetapi dituangkan ke dalam kaidah-kaidah umum yang memiliki karakter aplikatif yang tinggi.

Dalam *uṣūl al-fiqh*, *maṣlahah* dibagi dalam beberapa cara. *Pertama*, cara pembagian yang paling terkenal berdasar pada tingkat kepentingannya, yaitu *darūriyah*, *hājīyah* dan *taḥṣīniyah*, pembagian yang diperkenalkan oleh al-Ghazālī.⁸⁷ Tingkat *darūriyah* merupakan tingkat kebutuhan manusia yang tidak bisa ditawar lagi, harus terpenuhi agar tidak terancam eksistensinya sebagai manusia. Tingkat *hājīyah* merupakan kebutuhan manusia yang sangat penting yang kalau tidak terpenuhi akan menyebabkannya menjalani hidup dengan sangat sulit. Sedangkan tingkatan *taḥṣīniyah* menyangkut kebutuhan estetika dan kepantasan dalam menjalani hidup.⁸⁸

Dalam kajian *uṣūl al-fiqh* dijelaskan bahwa pembagian ini berguna untuk memahami nalar prioritas dalam hukum Islam. Prioritas dalam wacana *uṣūl al-fiqh* tentu saja lebih banyak dipertimbangkan dalam kaitannya dengan upaya memahami *naṣṣ*. Sebagaimana diketahui, bahwa ketika

⁸⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfa*, 174-175.

⁸⁸ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 370-373

kaidah kebahasaan - atau kaidah interpretasi, yang menjadi perangkat *uṣūl al-fiqh* - diterapkan dalam memahami maksud *nass*, seringkali muncul lebih dari satu tafsiran. Di dalam sebuah ayat al-Qur'an misalnya ada ketentuan bahwa menyentuh perempuan (لامستم النساء) menyebabkan orang harus bersesuci sebelum melakukan salat (dan ibadah-ibadah lain).⁸⁹ Para ahli *fiqh* berselisih paham dalam mengartikan kata "menyentuh" ini. Kata لمس yang berarti menyentuh ini dalam bahasa Arab memang mempunyai dua arti, yaitu persentuhan kulit biasa (arti harfiah) dan bisa pula berarti berhubungan seksual (arti metaforis). Atas dasar ini muncullah pendapat bahwa ayat itu mesti diambil arti harfiahnya sehingga menyentuh biasa sudah membatalkan wudu. Sementara pendapat lain berpegang pada arti metaforisnya sehingga mengatakan bahwa wudu baru batal karena hubungan seksual.⁹⁰ Masyarakat muslim Indonesia yang mayoritas menganut madhhab Shāfi'ī dengan ketat berpegang pada batalnya wudu karena sekedar bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan walaupun tidak disengaja. Dalam keadaan normal, hal ini tidak menjadi masalah dalam praktek peribadatan mereka sehari-hari. Masalah menjadi serius jika pendapat demikian diterapkan pada keadaan seperti ketika berada di al-Masjid al-Harām ketika menunaikan ibadah haji. Dalam kesempatan ini mustahil bisa dicegah persentuhan seperti itu. Maka biasanya para pembimbing ibadah haji menganjurkan para jama'ah *taqlīd* kepada madhhab yang tidak menganggap batal persentuhan biasa seperti itu. Meskipun mereka menyebutnya sebagai *taqlīd*, tetapi substansi tindakan

⁸⁹ Q.S. 5: 6.

⁹⁰ Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Ruṣṣd al-Qurṭubī, *Biāḥiyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, vol. 1 (Singapore: Sulaymān Mar'ī, t.t.),

itu adalah mencari tafsiran ayat yang sah dan meringankan, semata karena didesak oleh keadaan. Inilah contoh orientasi *maṣlahah* dalam memilih tafsiran yang aspiratif. Dalam wacana *uṣūl al-fiqh*, *maṣlahah* di sini baru menjadi orientasi yang membingkai penalaran hukum yang dilaksanakan dengan metode tertentu.

Orientasi *maṣlahah* juga bisa menjadi pertimbangan dalam memilih rujukan *dalīl* dalam kasus adanya lebih dari satu *dalīl*. Tidak terdapat ketentuan eksplisit dan spesifik perihal kewajiban berpuasa Ramadan bagi orang hamil dan menyusui, sehingga metode yang bisa dipakai untuk memutuskannya adalah *qiyās* (analogi). Namun para ahli *fiqh* berselisih paham karena adanya dua landasan analogi ini, yaitu apakah wanita hamil dan menyusui itu diqiyāskan dengan orang yang sakit ataukah orang yang tidak mampu berpuasa. Jika dianggap seperti orang sakit, maka bila wanita itu tidak berpuasa, ia harus membayar puasa lain kali. Tetapi jika disamakan dengan orang yang tidak mampu berpuasa, maka sebagai ganti puasa yang ditinggalkannya, wanita tersebut harus membayar *fidyah*. Ada juga yang berpendapat bahwa wanita hamil atau menyusui yang tidak melaksanakan puasa wajib membayar puasa dan sekaligus *fidyah* karena ia memiliki persamaan baik dengan orang yang sakit maupun orang yang tidak mampu berpuasa.⁹¹ Pertimbangan *maṣlahah* mengambil peran penting dalam memilih landasan *dalīl qiyās* terkait kasus seperti ini. Dengan kata lain, pemikir hukum Islam memanfaatkan pemahaman tentang tujuan hukum Islam dalam menghadapi pilihan seperti ini.

Termasuk dalam keharusan memilih adalah ketika terjadi pertentangan antar *dalīl* atau *ta'arud*. Dalam masalah

⁹¹ Ibid., 300-301.

apakah orang yang sakit atau bepergian di siang hari bulan Ramadan lebih baik mempertahankan puasa ataukah memanfaatkan dispensasi, para ulama berselisih paham. Sebagian mengatakan tetap berpuasa lebih baik. Di samping ada landasan tekstual, pendapat ini juga dibela dengan alasan bahwa kebolehan berbuka itu hanyalah dispensasi (*rukhsah*) karena keadaan berat (*mashaqqah*). Tentu saja dispensasi lebih baik ditinggalkan. Pendapat lain mengatakan bahwa lebih baik meninggalkan puasa, sebagaimana petunjuk Nabi SAW. Pendapat lain lagi mengatakan bahwa tidak ada yang lebih baik pilihan antara tetap berpuasa atau berbuka. Sebab perseelisihan ini tak lain adalah tersedianya beberapa landasan hukum yang tampak saling bertentangan dan adanya pertentangan antara berbagai cara memahami landasan tersebut. Demikian pula perjalanan seperti apa yang bisa membolehkan orang meninggalkan puasanya dan memilih berbuka. Di sini juga terdapat pertentangan antara makna ayat yang menyebut kata *safar* (bepergian) yang tidak memberikan batasan apa pun, jarak misalnya, dengan *rationale* dari dispensasi karena bepergian. Secara akal, seharusnya hanya perjalanan yang melelahkan (*mashaqqah*) yang sah dipergunakan sebagai alasan untuk tidak berpuasa. Atas dasar ini semestinya tidak semua kegiatan yang disebut bepergian bisa menjadi alasan untuk tidak berpuasa. Kemudian pendukung pendapat ini menyebut bepergian dalam jarak yang membenarkan dilakukannya salat secara diringkas (*qasr*) yang sah untuk tidak melakukan puasa.⁹² Dalam situasi kontradiksi seperti ini, untuk membuat keputusan praktis, *muslaḥah* menjadi sangat penting guna mempertimbangkan pilihan penyelesaian.

⁹² Ibid., 296-297.

Berfikir prioritas dan mengambil keputusan dalam situasi yang kontradiktif ini juga merupakan bahasan penting dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Namun *maṣlahah* dalam lapangan ini tidak sekedar berupa orientasi yang mendampingi atau membingkai metode berfikir tertentu, tetapi merupakan sumber hukum imperatif yang langsung menjadi pertimbangan bagi keputusan hukum dalam fatwa atau tindakan hukum. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* meneruskan gagasan logis-filosofis dari *uṣūl al-fiqh* menjadi rumusan yang mengusung tema prinsip-prinsip hukum. Gagasan global tentang *maṣlahah* dipecah menjadi banyak kaidah untuk menghasilkan keputusan hukum praktis. Pada kasus di mana orang harus memilih, maka pilihan harus diatuhkan kepada yang terpenting bagi *maṣlahah* manusia. Di tempat di mana manusia harus mengambil risiko, maka ia harus memilih risiko paling ringan agar *maṣlahah*nya tidak terlalu dirugikan. Telah menjadi pesan penting bagaimana sebenarnya dalam proses pemikiran hukum, akal sehat memegang peranan kunci. Orang tidak dibenarkan mengejar kebutuhan tingkat *taḥsīnīyah* dengan mengorbankan tingkat *ḥājīyah*, apalagi *darūrīyah*. Demikian pula, ia tidak dibenarkan mengejar *ḥājīyah* dengan mengorbankan *darūrīyah*.⁹³ Pokok-pokok pikiran demikian dikaidahkan dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Secara umum, bahwa manusia dibenarkan berusaha untuk menyingkirkan bahaya demi kepentingan dirinya, maupun kepentingan yang lebih luas, dilayani oleh kaidah pokok *الضرر يزال* (keadaan bahaya harus dihilangkan) yang merupakan kaidah keempat dari 5 kaidah pokok yang tercantum dalam Bab I. Kaidah ini dirinci lagi oleh kaidah-kaidah cabangnya yang setidaknya berjumlah 6 buah. Kaidah pertama menegaskan

⁹³ Aṭīyah, *al-Nazarīyah al-Āmmah*, 109.

bahwa keadaan-keadaan mendesak membenarkan orang melakukan hal-hal terlarang (الضرورات تبيح المحظورات). Kaidah kedua bermaksud agar hal-hal yang terlarang itu jika memang tak terelakkan, haruslah dilakukan dengan proporsional, jangan berlebihan (ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها). Kaidah ketiga menentukan bahwa orang tidak dibenarkan melakukan “gali lubang tutup lubang” menghindari risiko yang satu dengan memikul risiko lain yang sama kualitasnya (الضرر لا يزال بالضرر). Seterusnya kaidah keempat memberikan petunjuk bahwa jika harus memilih di antara kontradiksi-kontradiksi, maka harus dipilih risiko yang paling ringan (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضرر بارتكاب أخفهما). Kaidah kelima, masih tentang kontradiksi, mengarahkan pemikir hukum mempertimbangkan keputusan ketika dalam suatu hal terdapat sekaligus manfaat dan bahaya. Arahannya adalah bahwa menghindari bahaya harus didahulukan sebelum upaya memperoleh manfaat (درء المفسد مقدم على جلب المصالح). Kaidah keenam memberikan kelonggaran bahwa kadangkala kebutuhan yang tidak sangat darurat, yaitu yang hanya setingkat *ḥājāt*, bisa dipertimbangkan sebagai sesuatu yang darurat. Maksudnya, *ḥājāt* dinaikkan peringkatnya menjadi *darūrāt* dalam hal membolehkan dilakukan hal-hal terlarang (الحاجة تنزل منزلة الضرورة).⁹⁴

Pembagian *maṣlaḥah* yang juga populer adalah ditinjau dari segi ada atau tidaknya dukungan dari sumber *naṣṣ* terhadap suatu *maṣlaḥah*. Di sini *maṣlaḥah* dibagi menjadi *maṣlaḥah mu’tabarāh*, *maṣlaḥah mulghāh* dan *maṣlaḥah mursalah*.

Maṣlaḥah mu’tabarāh adalah semua *maṣlaḥah* yang mendapatkan dukungan *Shāri’* dalam bentuk aturan hukum yang mewujudkannya. Misalnya, *maṣlaḥah* dalam bentuk

⁹⁴ Al-Shāhārī, *Ḍaḥ al-Qawā’id al-Fiqhīyah*, 42-45.

melindungi kelestarian agama (*hifz al-dīn*) diwujudkan melalui kewajiban *jihād*. Hak hidup (*hifz al-nafs*) diwujudkan dengan menegakkan hukum *qiṣās*. Kesehatan akal (*hifz al-'aql*) dipelihara dengan menegakkan hukuman bagi peminum minuman keras. Perlindungan terhadap kehormatan (*hifz al-'irdl*) atau keturunan (*hifz al-nasl*) diupayakan dengan menerapkan sanksi bagi perzinaan. Hak memiliki harta (*hifz al-māl*) dilindungi dengan menegakkan hukuman potong tangan bagi pencurian.⁹⁵

Maṣlahah mulghāh adalah *maṣlahah* yang ditolak oleh *Sh'ari'*, yaitu keadaan yang dirasakan menguntungkan atau baik oleh manusia, tetapi jelas-jelas bertentangan dengan kehendak *Sh'ari'*.⁹⁶ *Maṣlahah* ini hanya imajinatif (*mawhūmah*) sehingga jika ditegakkan akan mengacaukan *maṣlahah* yang lebih besar. Misalnya *maṣlahah* yang diduga terwujud dengan menyamakan bagian warisan anak laki-laki dan anak perempuan dengan alasan sama-sama berstatus anak. Ini tegas-tegas bertentangan dengan ketentuan ayat bahwa bagian warisan anak perempuan adalah separuh bagian anak laki-laki.⁹⁷ Sedangkan al-Ghazālī memberi contoh adanya kasus tentang seorang raja yang melakukan hubungan seksual di siang hari bulan Ramadan dengan sengaja. Ketentuan sebenarnya adalah siapa pun yang melakukan perbuatan seperti itu pertama kali diwajibkan memerdekakan seorang budak. Baru kalau tidak mampu ia wajib berpuasa dua bulan berturut-turut. Akan tetapi ada fatwa yang langsung saja mewajibkan raja berpuasa dua bulan berturut-turut.

⁹⁵ Shawqī 'Abduh al-Sāhī, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1989), 278.

⁹⁶ Ja'āl al-Dīn 'Abd al-Rahmān, *al-Maṣlahah al-Mursalāh wa Makānatuhā fi al-Tashrī'* (t.t.: Dār al-Kitāb al-Jāmi'ī, 1983), 20.

⁹⁷ Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 278.

Alasannya adalah, bagi seorang raja yang bergelimang harta, memerdekakan budak bukan hal yang sulit. Ia bisa melakukannya kapan saja mau, sehingga ia bisa seenaknya melanggar kehormatan bulan Ramadan. Kewajiban berpuasa dua bulan berturut-turut akan memaksanya mentaati agama. Al-al-Ghazālī menolak fatwa seperti ini dengan alasan bisa menyebabkan perubahan pada kepastian ketentuan agama secara keseluruhan karena pertimbangan situasional.⁹⁸

Adapun *maṣlahah mursalah* adalah *maṣlahah* yang tidak ada petunjuk dari *Shāri'* yang mendukung maupun menolaknya. Ia masih berstatus netral atau bebas (*mursalah*). Misalnya, *maṣlahah* dalam upaya sahabat Nabi untuk membukukan al-Qur'an, *maṣlahah* dalam pembangunan penjara, dan pembuatan mata uang.⁹⁹

Ketiga penggolongan di atas dimaksudkan sebagai sebagian jawaban ketika persoalan sudah sampai kepada soal keabsahan aturan hukum. Jika dalam Islam hukum selalu dikatakan sebagai hukum Allah, maka untuk problema keabsahan hukum masih ada pertanyaan lanjutan yaitu "apa kriteria untuk memutuskan bahwa hukum atau aturan baru telah dibuat sesuai dengan prinsip-prinsip Islam sehingga sah disebut sebagai hukum Islam". Menyebut setiap keputusan hukum sebagai "Islami" adalah hal yang serius. Setiap keputusan hukum yang disebut sebagai Islami akan dianggap – berdasarkan sistem hukum Islam dan oleh para ahlinya – sebagai hukum Allah. Pemikir hukum dituntut untuk memberikan argumentasi yang benar sebagai bentuk pertanggungjawaban atas pendapatnya.

⁹⁸ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 174.

⁹⁹ Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 278.

Kalangan pakar *uṣūl al-fiqh* telah sepakat bahwa *maṣlaḥah mu'tabarāh* bisa diterima. Mereka juga sepakat *maṣlaḥah mulghāh* harus ditolak. Tetapi mereka berselisih paham tentang validitas *maṣlaḥah mursalah*. *Maṣlaḥah mursalah* dikenal berasal dari gagasan Imam Mālik bin Anas. Madhhab Shāfi'ī termasuk dalam hitungan penentang *maṣlaḥah mursalah*, jika yang dilihat adalah sikap pendirinya, yaitu al-Shāfi'ī. Namun berita penolakan itu sebenarnya tidak mempunyai sumber valid dari al-Shāfi'ī. Yang ia tolak sebenarnya adalah *istiḥsān*. Kalau al-Shāfi'ī dianggap menolak *maṣlaḥah mursalah*, hal itu hanyalah implikasi saja dari filosofi penolakannya terhadap *istiḥsān*. Al-Shāfi'ī menentang posisi yuristik bahwa ada *maṣlaḥah* yang belum atau tidak ditetapkan oleh Tuhan, karena meyakini seperti itu sama halnya menganggap Tuhan sedang lengah. Al-Shāfi'ī menegaskan bahwa keyakinan demikian ini bertentangan dengan firman Allah berikut:¹⁰⁰

أَجِبِبِ الْإِنْسَانَ أَنْ يَتْرَكَ سَدَى

[*adakah manusia mengira dibiarkan sia-sia?*]¹⁰¹

Tetapi belakangan terjadi perkembangan, setidaknya di tangan al-Ghazālī. Ia mewakili madhhab Shāfi'ī yang secara terang-terangan menerima apa yang diistilahkan dengan *istiḥlāh*. Al-Ghazālī menerima kategori *maṣlaḥah* yang tidak diatur dalam *naṣṣ* dengan tiga syarat, yaitu bahwa *maṣlaḥah* tersebut harus setingkat *darūriyah*, *qat'iyah* dan *kulliyah*, artinya mendesak (tak terelakkan), pasti dan menyangkut kepentingan yang luas, bukan kepentingan individual. Dalam

¹⁰⁰ Q.S. 75: 36.

¹⁰¹ Al-Shāfi'ī mengartikan kata سَدَى sebagai "dibiarkan tanpa diberi perintah dan larangan". Lihat al-Shāfi'ī, *al-Risālah* ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (T.T.: Dār al-Fikr, t.t.), 25.

hal ini, al-Ghazālī memberikan contoh kasus kaum muslimin yang dipergunakan oleh orang kafir sebagai perisai hidup.

Kata al-Ghazālī, apabila golongan kafir (dalam perang) menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup, tindakan menyerbu mereka berarti membunuh kaum muslimin yang tidak berdosa. Kasus ini tidak memiliki dasar penyelesaian dari *naṣṣ*. Tetapi jika tentara muslim tidak melakukan penyerangan, kaum kafir akan mendapatkan kemajuan dan akhirnya berhasil menaklukkan wilayah Islam. Dalam kasus demikian, adalah sah untuk beralasan bahwa pada akhirnya tawanan muslim itu toh juga akan terbunuh. Sebab kaum kafir itu, jika tidak diserang, akhirnya akan menguasai kaum muslimin seluruhnya, lalu membunuh mereka dan akhirnya membunuh tawanan pula. Dalam hal ini sudah jelas diketahui bahwa agama menghendaki seminimal mungkin korban dari kaum muslimin, walaupun jatuhnya korban tidak bisa dihindari sama sekali. Pengetahuan demikian telah jelas menjadi *maqṣūd al-shar'* (tujuan hukum) tanpa perlu susah payah berfikir ('*ilm bi al-darūrah*). Pengetahuan demikian juga tidak didasarkan pada dalil tunggal, melainkan atas dasar banyak dalil. Diperkenalkannya melakukan penyerangan terhadap tentara kafir meski berakibat timbulnya korban di kalangan tawanan muslim bisa dibenarkan karena memenuhi tiga syarat di atas. Tindakan itu tergolong *darūrah* karena bertujuan memelihara salah satu dari *al-uṣūl al-khamsah*, yaitu mempertahankan hidup, termasuk *qat'iyah* karena tindakan itu diketahui secara pasti merupakan cara untuk menjamin kehidupan kamu muslimin, serta *kulliyah* karena mempertimbangkan keseluruhan masyarakat muslim, bukan sebagiannya saja.¹⁰²

¹⁰² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 175-176.

Maṣlahah yang diatur dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* meliputi *mu'tabarah* dan *mursalah*. Dengan melihat bahwa sumber-sumber *naṣṣ* digunakan untuk mendukung banyak kaidahnya, *maṣlahahh mu'tabarah* banyak diperhatikan di sini. Demikian juga banyak di antara kaidahnya yang tidak secara jelas memiliki landasan tekstual. Kaidah jenis ini berarti cerminan dari *maṣlahah mursalah*.

Apa yang hendak disampaikan pada penjelasan terakhir tentang pertautan antara *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* menampung segala pikiran yang pernah muncul tentang sumber hukum (*adillah shar'īyah*) dalam Islam. Oleh karena itu walaupun secara eksplisit madhhab Shāfi'ī, sebagai contoh, hanya mencantumkan empat *adillah shari'īyah*, yaitu *al-Kitāb*, *al-Sunnah*, *al-Ijmā'* dan *al-Qiyās*, maka sebenarnya *adillah* yang lain diberikan peranan pada *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Memang lalu ada pertanyaan mengapa *adillah* di luar yang empat tidak tercantum dalam *uṣūl al-fiqh* dan apa konsekuensi yuristik dari keadaan demikian. Karena itu, penelitian lanjutan perlu diadakan untuk keperluan ini.